

Dossiê:

Etnoesporte e Jogos Indígenas e Tradicionais



REVISTA
TERRITORIAL



PERIÓDICO ELETRÔNICO DE GEOGRAFIA
ISBN 2317 - 0360

A revista Territorial é um periódico de publicação contínua da Universidade Estadual de Goiás que tem por objetivo divulgar produções atinentes aos estudos e reflexões sobre diversas temáticas relacionadas à Geografia e áreas afins.



Dossiê: Etnoesporte e Jogos Indígenas e Tradicionais

Ano 2025

CORPO EDITORIAL

Editores

Dra. Lorraine Gomes da Silva - Universidade Estadual de Goiás - UEG

Dr. Alexander Batista e Silva - Universidade Estadual de Goiás - UEG

Dr. Vinicius Polzin Druciaki - Universidade Estadual de Goiás - UEG

Conselho Editorial

Douglas Santos - Prof. Dr. Aposentado pela PUC/São Paulo

Eguimar Felício Chaveiro - Universidade Federal de Goiás (UFG)

Edvaldo Cesar Moretti - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

Jorge Barcellos - Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Júnior Miranda Scheuer - Universidad de la República / URUGUAI

Nohora Inés Carvajal Sánchez - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Marcos Aurélio Saquet - Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Marti Boneta - Departament d'Educació Generalitat de Catalunya, Espanha

Manoel Calaça - Prof. Dr. Aposentado pela UFG/Goiânia

Comissão de Organização do Dossiê

Fabio José Cardias Gomes - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

José Ronaldo Mendonça Fassheber (UNESPAR-Paranaguá) / *In Memoriam*

Mariano Justino Marcos Terena - Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena (ITC)

Soraia Chung Saura- Universidade de São Paulo (USP)

Everson Carlos da Silva- Universidade de São Paulo (USP)

Fotografia da Capa

Maykon Pepjaca Krikati (brasileiro, maranhense, do povo Krikatí, da Terra Indígena

Krikatí, Aldeia São José, estudante de Comunicação na Universidade Federal do

Maranhão-Imperatriz)

SUMÁRIO

Prefácio.....08-14

Artigos

Para José Ronaldo Mendonça Fassheber, ou simplesmente, Zeh (*in memoriam*)
Palavras que te (in)definem
Liliane da Costa Freitag.....15-23

“Sempre tive o sonho de reunir as diversas Nações Indígenas do mundo. Vivi, lutei e consegui!” - Carlos Terena, criador dos Jogos dos Povos Indígenas - *in memoriam*
Mariano Justino Marcos Terena.....24-30

Etno-desporto indígena: entre noções, significados e práticas de um campo científico em movimento
José Ronaldo Mendonça Fassheber
Liliane da Costa Freitag.....31-55

The ethnosport theory: postulation, experiment, implementation
AlexeyKylasov.....56-71

Los juegos de tablero de los pueblos originarios de argentina y su relación com juegos similares practicados por otros grupos que habitan países limítrofes
Stela Maris Ferrarese Capettini.....72-104

A corrida de tora e a formação etnoesportiva da *pessoa-corpo-território* Jê-Timbira no cerrado amazônico
Fabio José Cardias Gomes.....105-132

Entre o Lazer e o Esporte: saberes aéreos da arqueria indígena e tradicional
Soraia Chung Saura
Ana Cristina Zimmermann
Teresa Oliveira Lacerda.....133-162

Construção política de etnoesporte e atividade física em territórios indígenas e urbanos
Everson Carlos da Silva.....163-184

Territórios dos saberes e a construção de identidades das crianças indígenas Negarotê por meio do jogo
Edimar da Rocha
Alceu Zoia.....185-202

A diversidade nos Jogos Indígenas Pataxó em Coroa Vermelha-BA: emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária
Fábio Souza Vilas Boas
Pablo Antunha Barbosa
Karkaju Pataxó/Eujácio Batista Lopes Filho.....203-222

Futebol de mulheres Asuriní: do “embaçar” ao jogar, a conquista de espaços
Jairson Monteiro Rodrigues Viana
Maria Sarmiento Pereira.....223-253

O etnofutebol do povo Gavião do Pará: indianidade no esporte ou a esportividade indígena
Fabio José Cardias Gomes
Everson Carlos da Silva.....254-280

Valores históricos e culturais da luta tradicional *RáRá* do povo Kanhgág
Nosá Ferreira Juvêncio
Isabel Cristina Rodrigues
Carlos Herold Junior.....281-310

Da Agarrada à Luta Marajoara: transição de uma Arte Marcial Vernacular a um Esporte de Combate
Leonardo Fernandes Coelho
Cristiano Roque Antunes Barreira.....311-334

Atravessando os rios da Amazônia na construção de conhecimento sobre a cultura e a luta marajoara
Delson Eduardo da Silva Mendes.....335-354

Da tradição ao espetáculo: a esportivização da luta marajoara na perspectiva dos lutadores
Welison Alan Gonçalves Andrade
Carlos Afonso Ferreira do Santos
Rogério Gonçalves de Freitas.....355-374

Contribuições da capoeira angola de Mestre Pastinha para o avanço do pensamento negro-africano em Filosofia e Psicologia
Simone Gibran Nogueira.....375-401

O Karate como um etnoesporte: vestígios “indígenas” na prática
Fabio Augusto Pucineli
Tiago Oviedo Frosi
Marcelo Alberto de Oliveira.....402-433

Entrevista com o professor Guilherme Pessoa Júnior sobre Práticas Corporais e Esporte nas Aldeias da região tocantina
Fabio José Cardias Gomes
Guilherme Pessoa Júnior.....434-446

Prefácio

A Revista Territorial tem a alegria de apresentar o *Dossiê: Etnoesporte e Jogos Indígenas e Tradicionais*, uma edição inédita, que reuniu grandes pesquisadores sobre o tema, não apenas do Brasil. Com certeza será um marco nas publicações científicas no Brasil, com uma riqueza de teorias, práticas, vivências e sobretudo, a presença dos povos indígenas e tradicionais em cada palavra aqui escrita.

Estamos imensamente gratos pela oportunidade que foi dada à nossa Revista em poder organizar essa edição. Ficamos bastante comovidos e emocionados com o carinho que os autores(as) e organizadores(as) têm com o professor Dr. José Ronaldo Mendonça Fassheber, grande referência da área, que faleceu aos 59 anos de idade no dia 07 de outubro de 2023, logo depois que iniciamos o processo de organização deste dossiê, em março de 2023.

Este acontecimento para além da vida acadêmica, nos lançou em um luto profundo, doloroso e demorado, porém, necessário para que entendêssemos a partida de uma pessoa, querida e respeitada na área do saber, de forma tão inesperada. Desde a idealização deste dossiê até o início do processo, ele era um dos principais organizadores e estava feliz com essa possibilidade. Por isso, depois de sua partida, foi uma questão de honra superarmos o processo de enlutamento e finalizar este trabalho em sua homenagem póstuma.

E, como não existe morrer para os povos indígenas, entende-se que Fassheber fez o seu encantamento, passou para um outro plano do viver, e continua sua caminhada pela eternidade dos tempos. E depois de todo o seu legado, estará feliz com essa colheita de narrativas tão profundas, sérias e respeitadas sobre o etnoesporte e os jogos indígenas e tradicionais.

Há muitos povos indígenas no Brasil e no mundo. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), estima-se termos em torno de 305 povos contactados, 119 povos em isolamento voluntário ou não contactados e mais de 274 línguas faladas e vivas nos territórios. Que riqueza desconhecida pela maioria da sociedade brasileira! A grande parte deles tem lutas semelhantes, seja para fortalecer a língua, cultura, identidade e ou proteger seus territórios de vida.

É sabido que as Práticas Corporais Ancestrais, os Jogos Indígenas, o Esporte e suas modalidades contemporâneas são ferramentas importante para vários aspectos sociais, culturais, ambientais e interétnicos. Para a valorização, registros, fortalecimento identitário e de práticas culturais milenares; integração entre os povos; promoção de saúde e bem-estar e o bem-viver; fortalecimento sociocultural e linguístico; na educação de jovens e crianças; na interação com a natureza; no saber-fazer; entre outros.

Abrimos, com esse dossiê, uma janela de possibilidades para nossos leitores(as) e pesquisadores(as) na área de conhecimento e afins. Para começar, temos um texto em homenagem ao professor Dr. José Ronaldo Mendonça Fassheber, ou simplesmente, *Zeh (in memoriam) Palavras que te (in)definem* escrito pela professora Dra. Liliane da Costa Freitag, sua esposa com longos anos de partilha afetuosa e de pensamento.

O segundo artigo tem como título *Sempre tive o sonho de reunir as diversas Nações Indígenas do mundo. Vivi, lutei e consegui!* – Carlos Terena, criador dos Jogos dos Povos Indígenas – *in memoriam*, escrito pelo líder e professor Mariano Justino Marcos Terena, coordenador dos Jogos indígenas no Brasil. Marcos celebra a vida de Carlos, ambos idealizadores e pulverizadores nacionais e internacionalmente conhecidos, convidado de honra que não poderia faltar nesse dossiê.

O próximo artigo é sobre *Etno-desporto indígena: entre noções, significados e práticas de um campo científico em movimento*, iniciada a escrita pelo professor Dr. José Ronaldo Mendonça Fassheber e finalizada com grande esforço emocional pela sua esposa, a professora Dra. Liliane da Costa Freitag, que decidiu deixar sua lembrança registrada também em forma de texto. O texto apresentado é parte da tese doutoral de Fassheber

(2006), premiada pela CAPES (Coordenação de Pessoal de Nível Superior), em 2010, e pioneira com o conceito de etno-desporto indígena.

O quarto texto traz como título *The ethnosport theory: postulation, experiment, implementation* e foi escrito pelo professor Dr. Alexey Kylasov, da Rússia. Ressalta-se que, entre 2010 e 2012, o professor Kylasov desenvolveu o conceito de *Ethnosport*, quando ainda não tinha acesso à tese premiada do professor José Fassheber, são trabalhos que possuem um diálogo frutífero e recente. É presidente da Sociedade Mundial de Etnoesporte, com sede atual na Latvia, e nos abrilhanta com sua contribuição.

O texto que segue aborda o tema *Los juegos de tablero de los pueblos originarios de argentina y su relación con juegos similares practicados por otros grupos que habitan países limítrofes*, escrito pela professora Dra. Stela Maris Ferrarese Capettini, da Patagônia Argentina. Stela é reconhecida internacionalmente com seu trabalho no *Museo del Juguete Étnico* Allel Kuzenda província argentina de Neuquén e colabora com seu tema tanto na América Latina como na Europa Ibérica.

O sexto artigo é sobre *A corrida de tora e a formação etnoesportiva da pessoa-corpo-território Jê-Timbira no cerrado amazônico*, escrito pelo professor Dr. Fabio José Cardias Gomes. Trata do protagonismo das práticas corporais da Amazônia Oriental, no Pará e Maranhão, mas também o Cerrado Tocantino, o território Timbira. Explora o tema do corpo-território, que nasce no feminismo latino-americano, bem como a noção de formação etnoesportiva, forte característica desses povos corredores.

O sétimo texto traz como título *Entre o Lazer e o Esporte: saberes aéreos da arqueia indígena e tradicional* e foi escrito pelas professoras Dras. Soraia Chung Saura; Ana Cristina Zimmermann, que desenvolvem pesquisas e oficinas sobre Jogos Tradicionais desde a Escola de Educação Física e Esporte, da Universidade de São Paulo e a Dra. Teresa Oliveira Lacerda, que de Portugal, abrilhanta mais ainda a parceria.

O artigo seguinte traz como tema a *Construção política de etnoesporte e atividade física em territórios indígenas e urbanos* e foi escrito pelo professor Everson Carlos da Silva, profissional egresso da Escola de

Educação Física e Esporte, da Universidade de São Paulo. É um dos pioneiros em trabalhar, promover e escrever sobre o esporte indígena nos territórios, e um dos idealizadores da corrida de tora em plena Avenida Paulista, quando da comemoração da Semana do Meio-Ambiente na capital paulistana.

O nono texto fala sobre *Territórios dos saberes e a construção de identidades das crianças indígenas Negarotê por meio do jogo*, escrito pelos professores Drs. Edimar da Rocha e Alceu Zoia. Fruto de dissertação de mestrado, traz a importância formativa dos jogos em território matogrossense. Contribuição à compreensão de como o jogo produz identidades dentro dos territórios daquela região geográfica de rica diversidade étnica.

O décimo artigo é sobre *A diversidade nos Jogos Indígenas Pataxó em Coroa Vermelha-BA: Emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária* e foi construído pelos professores Drs. Fábio Souza Vilas Boas, Pablo Antunha Barbosa e Karkaju Pataxó/Eujácio Batista Lopes Filho. Reconhecido pela sua luta territorial recente, o povo Pataxó, sofrem com conflitos agrários violentos. É um trabalho exemplar sobre qual a importância dos jogos na emergência étnica de se reafirmar como pessoas e territorialmente.

O texto que segue traz como tema o *Futebol de mulheres Asuriní: do “embaçar” ao jogar, a conquista de espaços* e foi escrito pelo professor Me. Jairson Monteiro Rodrigues Viana e Ma. Maria Sarmiento Pereira, ambos do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do campus de Tucuruí, no Pará (IFPA-Tucuruí). Trabalho inovador sobre o papel da mulher indígena e o futebol organizado por elas e seus protagonismo no território Asuriní.

O décimo segundo artigo é sobre *O etnofutebol do povo Gavião do Pará: indianidade no esporte ou a esportividade indígena*, escrito pelos professores Dr. Fabio José Cardias-Gomes e Everson Carlos da Silva. O Gavião Futebol Clube foi um dos primeiros times composto somente por indígenas, oriundo do Território Mãe Maria, do Pará, que sofre com a presença de mineradores. O trabalho apresenta coleta etnográfica junto ao fundador do time, o renomado técnico e protagonista dessa luta o líder: Zeca Gavião.

Seguindo, vem o tema *Valores históricos e culturais da luta tradicional RáRá do povo Kanhgág*, construído pelo professor KaigangNosá Ferreira Juvêncio, professora Dra. Clisabel Cristina Rodrigues e professor Dr. Carlos Herold Junior. Fruto de *Trabalho de Conclusão de Curso* inédito em Educação Física, no Paraná, presenteia os leitores brasileiros com o primeiro artigo sobre a luta corporal *RáRá*.

O décimo quarto artigo tem o título *Da Agarrada à Luta Marajoara: transição de uma Arte Marcial Vernacular a um Esporte de Combate* e foi escrito pelos professores Me. Leonardo Fernandes Coelho e Dr. Cristiano Roque Antunes Barreira. Fruto de trabalho original de mestrado, com coleta de dados na Ilha do Marajó, relaciona o conceito de vernacular à sua interpretação desta luta corporal oriunda da Amazônia marajoara.

O texto que segue traz o tema *Atravessando os rios da Amazônia na construção de conhecimento sobre a cultura e a luta marajoara*, escrito pelo professor Me. Delson Eduardo da Silva Mendes, da Universidade Estadual do Pará (UEPA-campus Belém). Traz os primeiros dados do primeiro doutorado em andamento que se debruça sobre a luta marajoara, modalidade de luta brasileira que já conta com cinco dissertações de mestrados sobre, e cresce em publicações nas revistas científicas.

O artigo décimo sexto completa a trilogia de textos sobre a luta marajoara, intitulada *Da tradição ao espetáculo: a esportivização da luta marajoara na perspectiva dos lutadores* e foi construído pelos professores Me. Welison Alan Gonçalves Andrade, Me. Carlos Afonso Ferreira dos Santos e Dr. Rogério Gonçalves de Freitas. Apresenta um recorte da excelente dissertação de mestrado de Welison, uma das primeiras sobre a luta marajoara, e com a riqueza da coleta etnográfica realizada entre lutadores do arquipélago paraense.

O texto seguinte é sobre as *Contribuições da capoeira angola de Mestre Pastinha para o avanço do pensamento negro-africano em Filosofia e Psicologia*, escrito pela professora Dra. Simone Gibran Nogueira. Reflexão profunda sobre as contribuições do icônico mestre de capoeira no Brasil e a experiência da autora com a literatura em Psicologia Afrocentrada, da qual é uma das referências no Brasil.

O artigo décimo oitavo é sobre *O Karate como um etnoesporte: vestígios “indígenas” na prática*, escrito pelos professores Dr. Fabio Augusto Pucineli, Me. Tiago Oviedo Frosi e Me. Marcelo Alberto de Oliveira. Escrito por karatecas entusiasmados, pesquisadores-praticantes, doutorandos e especialistas no estudo dessa modalidade que surge em Okinawa, ampliando o conceito de indígena, ou resgatando seu significado original, tendo por objeto de estudo o karatê okinawano.

Para encerrar o *Dossiê Etnoesporte e Jogos Indígenas e Tradicionais*, temos uma *entrevista realizada com o professor Guilherme Pessoa Júnior sobre Práticas Corporais e Esporte nas Aldeias da região tocantina*, feita pelo professor Dr. Fabio José Cardias Gomes. O entrevistado é professor de Educação Física com uma experiência de mais de quarenta anos nas aldeias dos povos indígenas da região tocantina, próximas aos rios Tocantins e Araguaia, além disso seus registros são um profundo respeito aos povos indígenas e admiração por eles.



**Foto: corrida de tora de encerramento de luto
Jê-Timbira, povo Gavião do Pará**

Fonte: publicação da @mídiagavião (instagram)

Gostaríamos de dizer que todos os textos (em português, espanhol e inglês) que estão nessa edição e são de responsabilidade dos autores (as).

Lorraine Gomes da Silva

Editora da Revista Territorial
Universidade Estadual de Goiás-UEG/Câmpus Cora Coralina

Fabio José Cardias Gomes

Organizador deste Dossiê Temático
Universidade Federal do Maranhão-UFM/Campus Imperatriz

Boa leitura!!!

**Para José Ronaldo Mendonça Fassheber,
ou simplesmente, Zeh (in memoriam)
Palavras que te (in)definem**

*For José Ronaldo Mendonça Fassheber, or
simply, Zeh (in memoriam) Words that (in)define
you*

*Para José Ronaldo Mendonça Fassheber, o
simplesmente, Zeh (in memoriam)
Palabras que (in)definen*

Liliane da Costa Freitag

Universidade Estadual do Paraná (Campus Paranaguá)

liliane.freitag@unespar.edu.br

Era uma tarde, igual a tantas que vivi nos dias que se seguiram a morte de meu companheiro: o tempo desfeito guardava o instante! Dentre tantos apoios e palavras solidárias, dentre tantas mensagens de afeto recebi um lindo e carinhoso telefonema que me delegou uma das mais sensíveis e difíceis tarefas da minha vida. Escrever, um texto em homenagem àquele que, em 2006 na brilhante tese: *Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da Experiência entre os Kaingang* cravou o termo Etno-Desporto, noção essa, conforme seu autor costumava dizer; ‘soprada de modo quase informal’ antes mesmo de ter sido conceituado antropologicamente’.

De lá para cá, o termo Etno-Desporto Indígena, e por extensão, Etnoesporte indígena, têm figurado no campo acadêmico com nuances e critérios de cada pesquisador. A despeito disso, José Ronaldo nos ensinou que mais do que um termo composto, o Etno-Desporto Indígena expressa processos de ressignificação de valores culturais, corpos e identidades sociais e evoca a reinserção com o mundo dos brancos. O Etno-Desporto, como foi proposto na sua produção acadêmica resulta da mimesis. Essa ‘segunda natureza’, - longe de se distanciar da cultura, é parte constitutiva dela.

Dr. José Ronaldo Mendonça Fassheber, Zeh Ronaldo ou simplesmente Zeh, como vou chamá-lo daqui em diante, partiu sobretudo da obra de Taussig (1993) para utilizar o conceito de mimesis, no qual a faculdade mimética pertence à “natureza” que cada cultura tem de criar uma “segunda natureza”. Esta faculdade, no entanto, como ele bem explicou, nos capítulos III e IV do premiado livro *Etno - desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang* publicado em 2010 e na tese em 2006, não ocorre meramente pela cópia do original. Ao contrário, Zeh Ronaldo aponta para as ressignificações que cada cultura consegue do original, influenciando esse original. Com efeito, esse processo foi visto quando tratou dos processos de mimesis do esporte das aldeias, principalmente pela introdução do Futebol entre as populações indígenas e em particular entre os Kaingang.

Zeh Ronaldo era um humanista. Transitava em diversos campos e isso explica em partes o fato de sua produção ter sido acompanhada pela eterna sensação do ‘não estar de todo’ (na Educação física ou na antropologia e

posteriormente na história, e mais recentemente na biologia). Como ele próprio se atribuía: era um trabalhador da História, Etnologia Indígena, da História e da antropologia do corpo e da saúde, dos Jogos Tradicionais e do Etno-desporto. Também desenvolveu pesquisas e orientações em História ambiental e Antropoceno. De fato, um capital simbólico invejável: privilégio para poucos, que não estão aprisionados por uma só essência ou pela linearidade ilusória de uma biografia acadêmica rígida ou do dito ‘sangue puro’, essencialização cartesiana que sempre criticou com veemência.

Mas posso ir além! Me permito dizer que Zeh era um humanista desenraizado: é isso, afinal, que faz um antropólogo, segundo Lévi-Strauss – e que acaba se expressando no que Roberto Da Matta (1981) chamou de anthropological blues: que se forja de uma intrigante mistura de sofrimento e paixão.

Não tenho dúvidas que isso elevou sua produção, fato determinante para que fosse agraciado pelo Ministério do Esporte, com o 1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social publicado em (2010) e com o prêmio de Melhor Ensaio Nacional: Pensando as Políticas Públicas, na mesma ação do Ministério do Esporte.

De lá para cá, o campo continuou forjando o seu ‘fazer ciência’ e, como antropólogo seguiu demarcando territórios não mapeados e, em especial, acompanhando os indígenas que se movem através deles.

A fluidez entre os campos que não permitia um enquadramento cartesiano de suas ideias refletia na forma de olhar a realidade que o cercava. Era uma ‘vida de desassossego’, vivia como autor de um tratado cotidiano sobre a vida e suas mazelas, talvez porque como etnógrafo da própria vida, sentiu por um bom tempo na pele a angústia de construir uma identidade autoral autônoma: sem caixas que o definissem.

Afinal, havia a necessidade de definir onde começava o antropólogo e onde terminava o cientista do esporte e do corpo? Esse enquadramento sempre esteve fora de questão.

A identidade do antropólogo José Ronaldo foi construída ao ‘fazer o campo’, quando ‘mergulhou’ na Aldeia Kaingang em Palmas, PR, quando teceu diálogos com a etno-história e a história indígena, quando se embrenhou nos

arquivos como um historiador, quando refletiu sobre os jogos indígenas como um sociólogo que buscou nos clássicos pontos de interlocução ou ainda quando, ao meu ver quando fazia de seu escritório seu refúgio, sua caverna de vida e de história.

Quem foi seu aluno também pode vivenciar a rica experiência do estranhamento de si, ao conhecer os comportamentos exóticos dos ‘Nacirema’! Esse povo de rituais estranhos descrito por Horace Miner em 1956 era leitura obrigatória a cada início de curso de antropologia cultural.

Suas aulas, (de)formavam o olhar para que seus alunos pudessem, por meio do distanciamento necessário, problematizar suas crenças e verdades para finalmente entenderem que são meras construções sociais e portanto, não nasceram de um tratado divino. Em sala de aula, Bakunin era uma citação certa. Da mesma forma, a icônica frase de Clifford Geertz acompanhava todo seu enredo: “[...] se quiséssemos verdades domésticas, deveríamos ter permanecido em casa.” (GEERTZ, 2000, p. 65).

Como um ‘mercador de espanto’ Zeh se encarregava de apregoar o anômalo dizendo:

Examinar dragões; não os domesticar ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia [...]. Temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Australopithecus, Malandros, Cliques Fonéticos, Megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercadores que somos do espanto.” (GEERTZ, 2001, p. 65).

Participar dos inúmeros cursos que ministrou, quer seja na graduação ou pós-graduação, uma ‘Aventura Antropológica’ certa!

Zeh Ronaldo, como antropólogo que era, em vez que se enraizar num território de certezas buscava estranhar a si mesmo e a sua ciência. Não se limitava a ensinar métodos ou teorias antropológicas, mas refletia sobre o método que praticava. Como um misto de dádiva e maldição, suas reflexões resultaram da proximidade e da distância entre experiência e texto pautadas nas categorias de pensamento de Malinowsk, Gueertz, Taussing, Mauss, Evans-

Pritchard Foucault, Norbert Elias, Lévi- Straus, e tantos outros que forjaram esse 'Estranho no ninho' (termo esse que remete a uma de nossas produções publicada em de 2011).

Dito isso, me permito dizer que não há exercício antropológico que consiga separar, colocar de lado, na tessitura desse texto, minhas memórias e as memórias que compartilhei com o Zeh ao longo dos 23 anos que vi nascer e amadurecer seus quadros analíticos. Também presenciei a articulação de suas linhas de reflexão. Quer seja em debates teóricos acalorados ou em nossas conversas informais regadas a pitadas de ironia e até mesmo críticas, em relação ao modo como a ciência reproduz ou reforça simbolicamente as desigualdades com suas regras que impõe a competição entre os pares: ah!!! o implacável darwinismo acadêmico tão criticado por ele.

Eu estive lá, com Zeh Ronaldo, ao longo do conjunto da construção de seus dados, na escrita que partilhamos, - e isso inclui um capítulo desse Dossiê - mas também estivemos e permaneceremos juntos no livro que começávamos a produzir; livro esse que era uma promessa para 2024.

Fato é que minha escrita é marcada pela margem: transita entre lembrança, lacuna, história, luto, silêncio e esquecimento. Eis os trabalhos da memória, conforme nos ensinou Paul Ricœur (2007). Nesse sentido seria possível "montar uma ordem" cartesiana (dos fatos) sem mexer nas "peças soltas" da memória? A rigor, como nos sugere Ecléa Bosi (1987) as lembranças são como um diamante bruto que precisam ser lapidadas pela memória. As lembranças, portanto, guiam essa escrita - como "peças" montando uma história.

Nos conhecemos em 1998, como sempre digo, na 'fria cidade de Palmas', PR. Éramos colegas de profissão e docentes dos cursos de Licenciatura em História e Ciências Políticas e Sociais. Zeh Ronaldo era também docente no curso de Educação física na mesma Instituição: a Faculdade de Palmas, PR. Foi uma intensa amizade rodeada por autores e projetos de pesquisa. Era grande a vontade de ser 'gente grande'!

A união desses gostos iguais e temperamentos contrastantes fez nascer um 'amor racional' entre dois jovens em início de profissão. Um ano depois

resolvemos, como eu sempre digo, ‘reunir nossos livros’. Na época fui apresentada ao seu universo indígena, suas crenças e ritos corporais.

No ano seguinte, em 2000, fomos morar em Campinas. Enquanto eu cursava doutorado em História na Universidade Estadual Paulista, em Franca, Zeh Ronaldo, começou o doutorado na Unicamp. Orientado pela professora Dra. Maria Beatriz Rocha Ferreira, carinhosamente chamada por ele de Bea, selaram desde então, uma relação ‘para toda a vida’. E, ao cair de uma tarde na aldeia Kaingang (2001) onde o pajé, - seu Zé Maria celebrou nosso casamento: sem fotos, sem espetáculos, mas repleto de toda a energia do sol que se punha vermelho no horizonte, lá estava ela conosco, selando testemunho daquele ato de magia pura!

José Ronaldo, Zeh, e por fim, Jamujé - nome de batismo Kaingang que carregava com orgulho no peito, era de fato, um sujeito raro, porque em lugar de querer defender sua autoridade científica sobre o conceito de Etno- Desporto, preferiu a discrição ao holofote.

É sobre isso que se trata esse texto: deste ponto de vista, de uma ‘escrita sobre o outro’, mas também uma ‘escrita de si’ nas quais assumo essa posição reflexiva em relação a nossa história, aqui significada pelos trabalhos da memória, lapidada pelas lembranças e esquecimentos, mas também em relação à sua contribuição para a antropologia, para as ciências sociais, as ciências do esporte para a etno-história indígena, para as populações tradicionais e o meio ambiente. Esse último, com suas reflexões sobre o antropoceno e suas gentes.

Esse meu ‘olhar de fora’ e ‘de dentro’ é o que define o movimento do texto e, portanto, não cabe nele o pressuposto de uma “unidade do eu”, conforme nos ensinou Bourdieu (2006). Esta última é a ilusão de uma identidade coerente e específica, embutida na ideia de vida como um caminho, trajeto, estrada percorrida; uma série cronológica que definiria os projetos e intenções, que supostamente segue uma lógica prospectiva e retrospectiva e obedece ao postulado do sentido da existência do Dr. José Ronaldo Mendonça Fassheber - ou simplesmente Zeh - pesquisador, pensador, sujeito inquieto que não tolerava racismos, as faces do fascismo e as nuances da opressão, um verdadeiro inconformado com o conformismo, um combatente (a seu modo e jeito), rigoroso em prol dos povos tradicionais, ou de forma mais ampla,- Zeh - um

militante dos direitos (de humanos e não humanos), do Estado democrático de direito, do direito ao corpo, a vida e a dignidade.

Os estudos que produziu, como por exemplo, já na sua dissertação defendida em 1998, Saúde e Políticas de Saúde entre os Kaingang de Palmas/PR: o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal, fizeram de ti, Zeh, um ‘nome próprio’!

Este texto é uma homenagem, mas que não define a totalidade desse sujeito, mas somente um breve fragmento de um instante de vida entrecortado pela subjetividade de quem escreve. Somos somente uma roupagem impressa em nossos textos! Por isso mesmo, com esse pequeno texto, pretendi travessar a tua essência, Zeh, buscando uma trajetória, livre da ilusão retrospectiva e da ideologia do dom e da predestinação.

Enfim, procurei buscar na imensidão de nossas experiências partilhadas, sentidos que permitam os leitores, - ainda que mergulhados em minhas subjetividades, um breve desenho trêmulo, incompleto e por fim, inacabado como devem ser as nossas pesquisas. Sem a pretensão, portanto de desenhar a curva de um destino ou marcar com precisão todos os pontos que considero verdadeiramente importantes pelos quais passou, pretendi um tracejado quase primitivo a respeito de um ser humano singular que a ‘fria cidade de Palmas’ me presenteou naquele ano de 1998 e que levei ao mar, em forma de cinzas, em fins de outubro de 2023, fazendo desse ato, meu último presente simbólico dedicado a ti: a tua libertação!

Partiu como os Tupinambás descritos por Viveiros de Castro (2002) como um ser humano de “radical incompletude” que me deixou e nos deixou absolutamente atraídos pela alteridade e que nos faz enxergar o outro, o diferente não como exótico, mas enxergar a nós mesmos como exóticos que somos.

Abrace o mar, mas também as montanhas e os animais. Sobreviva; não somente como uma citação acadêmica, embora importante e necessária para a nossa existência como autores e pesquisadores, mas sobretudo nas lembranças e nos afetos, na voz dos milhares de alunos e alunas que passaram por ti. Siga através de seus leitores, colegas de profissão e amigos, - tanto aqueles mais recentes, quanto aqueles de longa data, - seus poucos, porém preciosos irmãos

do peito. Siga através de todos aqueles que um que um dia foram 'tocados' por esse inquieto e desassossegado sujeito.

Siga nas memórias construídas com nossas filhas, e com Tarsila que em 2012, aos quase sete anos, também foi levada para as águas. Ela, foi lançada na serena e límpida água da pequena cachoeira no fim da trilha na Aldeia do Sol, em Guarapuava, ele, como disse, levei ao mar na praia mansa de Caiobá, agora já liberto de suas dores e angústias, não curadas pela perda de nossa pequena fada, finalmente 'livre' vai se reencontrar com ela em forma de natureza.

Estaremos juntos nas minhas memórias dos eventos que participamos e em nossas publicações conjuntas. Estaremos juntos nas lembranças de épocas 'de sol' quente e brilhante [como aquela que a vida nos presenteou com a preciosa Tarsila ou quando chegou Hannah, depois Mel, ou como aquele vasto período em que a vida foi 'fria conosco' e levou cedo demais a nossa Tarsila.

Até um dia, Zeh, até o dia em que eu vá me desvencilhar de mim mesma e;

Te encontrar, com certeza

Talvez num tempo da delicadeza

Onde não diremos nada

Nada aconteceu

Apenas seguirei, como encantado

Ao lado teu

(Todo o sentimento - Canção de Chico Buarque)

Sigamos!

Liliane, ou simplesmente Li.

Prof. Dra. Liliane da Costas Freitag.



Foto 01 - Fassheber e presidente Lula, premiação - Ministério do Esporte, 2010.

Fonte: Arquivo da autora (professora. Liliane Freitag)

Liliane da Costa Freitag

Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (1991), mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1997) e doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Atualmente é professora Associada da Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: região, identidade, memórias, migrações, territorialidades e patrimônio documental.

E-mail: liliane.freitag@unespar.edu.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2488270747860832>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

“Sempre tive o sonho de reunir as diversas Nações Indígenas do mundo. Vivi, lutei e consegui!” - Carlos Terena, criador dos Jogos dos Povos Indígenas - *in memoriam*

“I always had the dream of bringing together the various Indigenous Nations of the world. I lived, I fought and I succeeded!” – Carlos Terena, creator of the Indigenous Peoples Games – in memoriam

“Siempre tuve el sueño de unir a las diferentes Naciones Indígenas del mundo. ¡Viví, luché y lo logré!” – Carlos Terena, creador de los Juegos de los Pueblos Indígenas – en memoria

Mariano Justino Marcos Terena

Coordenador Geral dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas

marcosterena@gmail.com

“Sempre tive o sonho de reunir as diversas Nações Indígenas do mundo. Vivi, lutei e consegui!”

A partir dessa premissa em conjunto com a ação de um rei, o Rei do futebol Edson Arantes do Nascimento, que como Ministro Extraordinário do Esporte ouviu a proposta de realização de um evento que não caracterizasse “um campeonato de índios”, investiu e também passou para a história do Índio do Brasil, ao realizar os 1º Jogos dos Povos Indígenas no ano de 1996, na cidade de Goiânia.

Ao longo de doze edições por vários biomas nacionais, essas atividades foram criando corpo e consolidando-se como um marco no resgate da identidade dos povos, o respeito a reciprocidade intertribal até em povos outrora inimigos históricos, ao mesmo tempo provocando uma inquietação nos movimentos pró-Índio e estudiosos do esporte. Qual era o desenho do próximo evento?

Os indígenas no Brasil deste novo milênio correspondem a quase um milhão de pessoas distribuídas em comunidades e seus territórios em todos os biomas nacionais, territórios históricos que correspondem a quase 15% do nosso País. São responsáveis pelo equilíbrio ambiental e a diversidade linguística de mais de 200 línguas vivas, cultural e espiritual, como exemplo de diversidade em todo o mundo e que possuem também, as maiores reservas biológicas e aquáticas. Povos e comunidades indígenas que nos anos 70/80 estavam fadados ao desaparecimento de acordo com as profecias de estudiosos.

No entanto a partir de seus biomas os povos indígenas se organizaram e se rebelaram diante das ameaças in loco como a aculturação e o desenvolvimento que empobrece e subjuga não só os indígenas, mas as mais diversas populações da sociedade moderna.

É inexplicável o surgimento de povos indígenas a partir do cenário sócio e ambiental, que estava por algum motivo desaparecido, excluído ou inerte. Assim, com o ritual da celebração que sempre foi praticado por cada costume e tradição, os biomas das quatro direções do vento começam a soprar cantorias com corpos coloridos e as identidades culturais. Era uma realidade se

transformando em sonhos e novas ideias de Carlos Terena, que também era um visionário.

No entanto, o mundo da burocracia cheio de exigências e armadilhas era um obstáculo a ser superado. Por um lado, o planejador indígena e do outro lado do balcão o burocrata supostamente zeloso pelo bem público, mas que pecava por não conhecer as realidades indígenas e dos caminhos entre as comunidades e os locais dos jogos. Aprendemos com isso que nem tudo é papel, mas identificar o produto e responder as expectativas geradas ao longo do contato com a nova civilização, seja através das canções de alegria, de celebração ou é com a força dos líderes espirituais.

São fatores que geralmente não responde a contento o estudioso, o pesquisador das ciências sociais e do esporte, ao verificar de uma maneira geral os trabalhos publicados. Percebemos, ainda, um distanciamento entre o conteúdo literário e as manifestações do esporte como um ritual onde o importante não é só ganhar, mas celebrar!

Às vésperas de se realizar os III Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, percebemos que todas as instâncias de uma organização internacional e interétnica foram sendo construída com os devidos cuidados para a projeção de um aprendizado de doze edições brasileiras realizadas em todos os biomas do País, no entanto, nenhuma estrutura estatal ou mesmo acadêmica que se fizeram presentes nesses períodos conseguiu se estabelecer como instância dos esportes indígenas e suas riquezas.

O Brasil é um universo de mais de 330 sociedades distintas que falam em torno de 220 idiomas vivos. Trabalhar nesse cenário onde as etnias não são representadas apenas por um Líder ou Aldeia é um complexo e exercício geopolítico que somente o ITC – Comitê Intertribal conseguiu realizar e se fazer presentes como irmãos respeitáveis pelas comunidades existentes.

Dentro dessas inquietações surge o Estado nacional e suas instâncias constituídas que nem sempre corroboram na formatação e dinâmica de realização dos Jogos dos Povos Indígenas, que vai além do esporte como tal.

Por outro lado, o sistema ONU desde 1992, após a realização no Brasil da UNCED-92 e a participação de 92 organizações e povos indígenas do mundo, organizada pela primeira vez pelo ITC – Comitê Intertribal para tratar do tema

“Desenvolvimento e Meio Ambiente”, conseguiu-se mudar o título da conferência com o acréscimo do termo “território”, e ali foi escrito a Declaração da Kari-Oca com 109 recomendações, que foi o nascedouro dentro da ONU para as principais instâncias existentes em alto nível como O Fórum Permanente sobre Questões Indígenas e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, onde consta além dos direitos sobre águas, línguas e biodiversidade, também “o direito de praticar os jogos indígenas”.

Numa rápida abordagem de quem participou de todos esses momentos na arena nacional e internacional, torna-se importante destacar que os Jogos dos Povos Indígenas e os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas contempla intercâmbios de conversas, interação, troca de saberes, novos conhecimentos intertribais, esportes e tradições culturais e espirituais. Ou seja, não está restrito ao esporte e seu campeão, mas a celebração e a preocupação com o mundo moderno por exemplo, que avança a um futuro incerto como as mudanças climáticas que atingirá as aldeias tradicionais, mas certamente os centros urbanos apesar de suas tecnologias.

Nesses relacionamentos com a sociedade moderna científica ou populacional em geral que inclui inclusive a busca da diversidade e da igualdade racial, nossos povos do Brasil sempre foram tolerantes, mas nunca arrogantes como verdade única.

Essa marcha, esses comportamentos indígenas no caso dos JPI não foram apropriados pelos setores desportivos como mercadológico ou inédito de difícil acesso intelectual ou acadêmico. Mas dentro dos sistemas internacionais como em países mais avançados que o Brasil, instâncias do saber tradicional e segurança alimentar que é outra base da força indígena nos JPI, tem construído por exemplo, universidades indígenas com a mesma capacidade científica e que se interage com as forças desportivas, reconhecendo nas olimpíadas sintomas de desgastes no formato e seus resultados.

O mundo moderno requer os Jogos Tradicionais dentro de um respeito mútuo. Muitas iniciativas indígenas no Brasil têm buscado copiar os modelos utilizados pelos JPI organizados pelo ITC, acreditando que para a realização de um trabalho dessa envergadura basta apenas ter os recursos dos governantes e convidar os indígenas. Não se tem notícia de qualquer outra iniciativa com a

mesma capacidade interétnica e desportiva, mas muitas vezes confundem as próprias aldeias e os ideais dos Jogos.

Nos primeiros Jogos de Goiânia em 1996, o ITC e seus dirigentes realizaram várias viagens as aldeias explicando as intenções de uma atividade nova e desafiadora. Era o início de um sonho de encontros para uma realidade desconhecida, inclusive para a escolha do nome do evento. Muitos sugeriram olimpíadas indígenas, jogos verdes, etc.

Mas, nós que sofremos uma série de preconceitos e discriminações queríamos marca uma diferença de relacionamentos com a sociedade desportiva nacional e internacional. Não era o indígena jogando vôlei, futebol, nadando em piscina e sim, utilizando de sua força original que era os povos indígenas trazendo sua forma de lazer, alegria e força física. Assim, Carlos Terena recomendou o uso de apenas três palavras: Jogos - Povos - Indígenas.

Para a realização dos I Jogos Mundiais dos Povos Indígenas com apoio do Governo Dilma Roussef, o trabalho de organização começou no Dia Internacional dos Povos Indígenas quando conseguimos conversar com Mr. Ban Ki-Moon – secretário geral da ONU, que atenciosamente apoiou e estimulou essa iniciativa, ou seja, o poder máximo internacional.

Na abertura recebemos a seguinte mensagem: “este evento é um excelente exemplo de como o esporte pode unir as pessoas e promover a paz, o respeito pelos direitos humanos e as ricas culturas e sabedoria indígenas de todo o mundo”. Foi o maior fato do mundo indígena através dos esportes tradicionais e que serviu para o resgate do orgulho indígena, estilo de vida, autoestima, e dignidade para afirmar nossa importância diante de países modernos e ricos que só sabem promover a guerra e o desrespeito pelos direitos humanos e ambientais.

A partir do sinal verde do Secretário Geral da ONU, outras instâncias como a UNESCO também se manifestou ao afirmar em publicação: “os jogos tradicionais são uma expressão do patrimônio cultural imaterial e colaboram com a transmissão desse patrimônio, na medida em que guardam em si uma série de valores ancestrais, uma cosmovisão específica e contribuem para o diálogo intergeracional. É nesse sentido que as manifestações associadas aos jogos autóctones devem ser incentivadas, não somente como demonstração de força e habilidade dos praticantes, mas como expressão de sua cultura. Os I

Jogos Mundiais dos Povos Indígenas são uma das mais significativas iniciativas no sentido de salvaguarda dessas manifestações em escala global”.

Ao abordar todas essas passagens seja no plano nacional ou internacional, é preciso homenagear e agradecer cidades como Goiânia (GO), Guaíra (PR), Marabá (PA), Campo Grande (MS), Marapanim (PA), Palmas (TO), Porto Seguro (BA), Fortaleza (CE), Recife e Olinda (PE), Paragominas (PA), Porto Nacional (TO) e Cuiabá (MT), assim como toda a equipe de trabalho indígenas e não indígenas.

Há um caminho a seguir. Existe uma esperança para os esportes como um todo. É preciso provocar e alcançar a reciprocidade. Resgatar como forma de sobrevivência e segurança que o modelo indígena de fazer esporte não está necessariamente em formas comuns dos esportes existentes. É preciso jogar com os códigos ambientais. Todo o cuidado sim, deve-se ter com o colonizador predador. A afirmação dos povos indígenas como primeiras nações a partir de sua territorialidade (sustentabilidade), não pode ser via JPI ou como um “mercado da bola”. Eles os colonizadores desde o primeiro contato nunca entenderam os códigos de vida indígena e por isso criaram formas legais e acadêmicas para novos parâmetros de dominação e até mesmo de regras a partir disso.

O Marco Temporal é um exemplo dessa criação demoníaca capaz de matar. São possibilidades de conflitos como exemplificado antes, para questionar, retaliar e destruir. Na abertura dos I JMPI em Palmas, diversos indígenas pagos por organizações governamentais invadiram a arena para protestar contra o governo federal. Hoje esse mesmo grupo faz parte do mesmo governo.

Não queremos como indígenas criar formas de participação, competição e celebração baseadas nas meias verdades da sobrevivência humana.

Se temos novos caminhos a percorrer no futuro, é importante estabelecer-se novas alianças para o bem comum, por isso, ao concluir essa abordagem, nossas homenagens ao Mestre Zé Ronaldo oriundo da academia e ciência moderna, e por outro lado, ao irmão Carlos Terena, Mestre dos Saberes Tradicionais, Sonhador e realizador dos Jogos Indígenas.

Mariano Justino Marcos Terena

Escritor e Comunicador Indígena, Filósofo dos saberes tradicionais da linhagem Xumono. Junto com o seu irmão Carlos Terena, foi idealizador dos Jogos Nacionais dos Povos Indígenas, Jogos Mundiais dos Povos Indígenas e do Festival Nacional das Culturas e Tradições Indígenas, como ações afirmativas de iniciativas indígenas para o resgate da identidade cultural. É articulador dos direitos indígenas junto à Organização das Nações Unidas, à Organização dos Estados Americanos e aos programas dos bancos de fomento multilaterais. Participou da criação do Fórum Permanente da Organização das Nações Unidas sobre Questões Indígenas em Nova Iorque e da coalizão "Land is Life", e também dos debates e aprovação da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

E-mail: marcosterena@gmail.com

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

O Etno-desporto indígena: entre noções, significados e práticas de um campo científico em movimento

*Indigenous ethno-sport: between notions,
meanings and practices of a scientific field
on the move*

*Etno-deporte indígena: entre nociones,
significados y prácticas de um campo científico
em movimento*

José Ronaldo Mendonça Fassheber

Universidade Estadual do Paraná (Campus Paranaguá)

In memoriam

Liliane da Costa Freitag

Universidade Estadual do Paraná (Campus Paranaguá)

liliane.freitag@unespar.edu.br

Resumo: O Etno-desporto e por extensão, as variadas práticas do etno-esporte indígena, compreende um universo de significados. Quer seja no campo conceitual, no cotidiano das práticas corporais ou nos espaços construídos para ‘esse praticar’ socialmente o corpo e significar suas tradições. A compreensão do amplo conjunto de práticas corporais é maior que qualquer nome ou conceito. É disso sobre isso que indagamos nesse texto. Considerar o ‘lugar social’ e o tempo específico em que se forja o etno-esporte, como sendo

parte da vida social dos povos indígenas e, cujos Kaingang, me ajudaram a olhar, será o eterno desafio para nós, cientistas. O contexto, as negociações, tensões, novos arranjos do etno-esporte devem ser considerados quando ousamos refletir sobre suas práticas. Esse texto objetivou retomar o conceito Etno-Deporto, forjado na tese (2006) entendendo-o como um campo consolidado, porém em movimento, expansão e ascensão.

Palavras-chave: Etno-Desporto. Práticas culturais. Jogos tradicionais. Mimesis. Campo científico.

Abstract: Ethno-sport and, by extension, the varied practices of indigenous ethno-sport, encompass a universe of meanings. Whether in the conceptual field, in everyday bodily practices or in the spaces built for socially 'practicing' the body and signifying its traditions. Understanding the wide range of bodily practices is greater than any name or concept. This is what we are asking about in this text. Considering the 'social place' and the specific time in which ethno-sport is forged as part of the social life of indigenous peoples, whose Kaingang helped me to look at, will be an eternal challenge for us scientists. The context, negotiations, tensions and new arrangements of ethno-sport must be taken into account when we dare to reflect on its practices. The aim of this text is to take up the concept of Ethno-Deport, forged in the thesis (2006), understanding it as a consolidated field, but one that is still moving, expanding and on the rise.

Keywords: Ethno-sports. Cultural practices. Traditional games. Mimesis. Scientific field.

Resumén. El etno-deporte y, por extensión, las variadas prácticas del etno-deporte indígena, abarcan un universo de significados. Ya sea en el campo conceptual, en las prácticas corporales cotidianas o en los espacios construidos para "practicar" socialmente el cuerpo y significar sus tradiciones. La comprensión del amplio abanico de prácticas corporales es superior a cualquier nombre o concepto. Esto es lo que nos planteamos en este texto. Considerar el "lugar social" y el tiempo

concreto en el que se forja el etno-deporte, como parte de la vida social de los pueblos indígenas a los que Kaingang me ayudó a mirar, será el eterno reto para nosotros, los científicos. El contexto, las negociaciones, las tensiones y los nuevos arreglos del etno-deporte deben tenerse en cuenta cuando nos atrevemos a reflexionar sobre sus prácticas. El objetivo de este texto es retomar el concepto de Etno-Deporte, forjado en la tesis (2006), entendiéndolo como un campo consolidado, pero aún en movimiento, expansión y auge.

Palabras clave: Etnodeportes. Prácticas culturales. Juegos tradicionales. Mímesis. Ámbito científico

Introdução: ‘praticando o olhar’

Etnologia, etnografia, etnohistória, etnociências, etnobotânica, etnomedicina, etnofarmacologia, etnomatemática, etnoastronomia, etnofotografia. Etnoesporte. Tantos termos científicos tomaram para si o termo “etno” para tentar explicar as relações de povos nativos e originários com seus conhecimentos tradicionais. Por outro lado, os cientistas buscam estabelecer paralelos e complementos entre as teorias científicas modernas e os etnosaberes de comunidades muito particulares e distantes.

Geralmente, nos lembramos mais de mencionar estas terminologias do que seus fundadores. O aspecto positivo é que podemos entender que os campos criados nos estudos étnicos são mais importantes e definitivos do que seus possíveis formuladores. Também é possível admitir que uma mesma ideia sobre um tema conceitual possa surgir em mais de uma parte do mundo, ora com formulações convergentes, ora divergentes pelo menos em parte. E sem que se conheçam ou tenham passado pelas mesmas experiências prévias, mas com semelhantes conclusões. O pensamento lógico é recorrente e paralelo sobre diversos temas e os temas são mais finitos que o pensamento humano.

O aspecto negativo decorre do fato que apenas uma parte específica do mundo se considera capaz de formular as teorias. A compreensão sobre a exclusividade científica, chamada de colonialismo e de eurocentrismo ainda resiste após os mais de quinhentos anos das navegações transcontinentais terem atingido em cheio todas as partes do mundo. Levaram e trouxeram a mão pesada da cruz e do arcabuz, mas também se dedicaram a espalhar suas instituições administrativas de estado e as científicas.

Em outras palavras, é lícito dizer que a maior parte das ciências e universidades nasceram nos lugares mais distantes após o processo de colonização mundial. Diria Lévi-Strauss, o que as sociedades não ocidentais reclamam não é o fato de estarem se ocidentalizando, mas a velocidade – lenta – como isso ocorre. Também é lícito dizer que cabeças pensantes

surgiram em todas as partes do mundo, embora só se legitime os pensamentos oriundos do Norte. O Sul reclama sua descolonização – e do pensamento mais do que das instituições. Afinal das contas, a Europa não seria o que é sem a espoliação dos recursos naturais de suas colônias ao sul.

Voltemos ao conceito de etnoesporte que encontra hoje boas traduções em diversas línguas. Quando eu (Fasseber, 2006) formulei o conceito de etno-esporte (Fasseber, 2006), a palavra composta já existia em outras mentes e possivelmente em muitos idiomas. O termo me foi soprado de modo quase informal e alguns anos antes de conceituá-lo pelo cientista político e amigo, Dr. Raul Francisco Magalhães, da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Anos mais tarde, eu descobri que o termo havia sido proposto pelo antropólogo Luiz Henrique Toledo da Universidade Federal de São Carlos/SP (Toledo, 2001) e se referia ao tipo de pesquisa com esportes em povos indígenas desenvolvido por autores como Vianna, Vinha e por mim mesmo.

Em 2012, Dr. Andrey Kylasov elabora uma brilhante tese (veremos mais adiante) cuja tradução ele deu em inglês *ethnosport*. É pouco provável que ele conhecesse as obras desenvolvidas no Brasil ou que pudesse supor a existência do termo *etnodesporto*, mas como dissemos, se os temas do mundo são finitos, ainda que imensos, o pensamento infinito pode levar diferentes pensadores a forjar terminologias semelhantes, mas conceituadas segundo as observações específicas de cada pesquisador. E, longe de serem plagiadas, essas terminologias são possíveis na abstração aqui e ali e, tanto melhor, podem ser complementadas. Esse incremento conceituá-la partir de uma mesma terminologia, com suas convergências e suas divergências, faz bem ao próprio termo e à ciência que o propõe e a torna maior que seus proponentes, sem apagá-los e alça voos mais amplos no tempo e no espaço. Afinal, a prática notória e observável das práticas corporais é maior que qualquer nome. E dentre os nomes possíveis, o termo *etnoesporte* se mostra bastante promissor para uma multiplicidade de contextos.

Todavia, é preciso entender que o conceito de etnoesporte é salutarmente incompleto, remetendo-se a muitas outras possibilidades de pesquisas que o complementem. E não é um termo unívoco nem único. Outras terminologias já se dispunham antes e cuja amplitude de estudos é infinitamente maior e mais ancestral: os denominados jogos e esportes tradicionais e suas traduções idiomáticas e pictóricas ao longo de milênios.

Contudo, o interesse acadêmico sobre como os povos tradicionais e originários se divertiam e ocupavam parte de sua vida social com jogos e esportes tradicionais é relativamente recente. Algumas tradições históricas e antropológicas pós-iluministas trouxeram produções esparsas do ponto de vista científico. Mas é possível dizer que a grande quantidade de pesquisas em diversos campos pertence ao tempo recente. Instituições de pesquisa, instituições educativas e instituições promotoras – essas as mais antigas – reconheceram a importância de estudar, ensinar e demonstrar jogos e esportes ditos tradicionais em todas as partes do mundo.

Em outras palavras, por um lado, as práticas antecedem as institucionalizações que transformam e reinventam essas “tradições” em cada experiência. Por outro lado, a introdução dos esportes modernos em comunidades tradicionais pode se resignificar – via mimesis – em novas e ímpares identidades comunais. Eis o que definimos por Etno-esporte e por sua vez sua variável: o Etno-Desporto.

Meu olhar é de fora e por isso mesmo vale retomar os ensinamentos de Geertz. Para Clifford Geertz (2001, p. 66), os antropólogos foram os primeiros a “insistir em que vemos as vidas dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que outros nos vêem através das deles”. Assim sendo, meu olhar como os demais segue limitado pela brecha entre o familiar “nós” e o exótico “eles”. Esse é o desafio e ao mesmo tempo um obstáculo fundamental para a compreensão significativa do Outro, obstáculo que só pode ser superado mediante algum tipo de participação no mundo do Outro.

Assim sendo, busquei conceituar o Etno-Desporto – reconhecendo as identidades corporais relacionadas às identidades do Desporto.

O Etno-esporte é uma prática ou um conjunto de práticas sociais multifacetado que encontra – tanto nos chamados Jogos Tradicionais, quanto nos espaços das aldeias enquanto práticas identitárias, prática essa, que se ressignifica quer seja na dinâmica de cada grupo, quer seja pela reincorporação de jogos e práticas corporais de outrem. Fassheber [2006]. E, muito embora, a aldeia seja por excelência um lugar simbólico para o exercício de suas identidades por meio do etno-esporte, sabemos que as identidades, são um produto social e, portanto, que se reinventa, assim como se reinventam as tradições. A noção de etno-esporte, conforme destaquei em 2006 não pode ser vista, portanto, separada desse amplo processo.

Por extensão, o Etno-Desporto, se revela nas diferentes ‘formas do fazer’ e do construir corpos singulares, mas também coletivos e politicamente orientados: como por exemplo caso da territorialidade, das identidades étnicas, das paisagens, dos corpos com gêneros, cores e historicidade.

Foi dentro dessa gama de possibilidades que introduzimos o Etno-Desporto indígena como objeto. Mas se por um lado, o Etno-esporte envolve tanto as práticas tradicionais legitimadas socialmente por cada etnia, é necessário destacar a dinâmica das culturas e por consequência a dinâmica das tradições.

A tradição, tema esse, que vem ganhando espaço não só nas ciências sociais como também na história foi debatido por Eric Hobsbawm (1997). Ao estudar o mundo contemporâneo, Hobsbawm utiliza o conceito de tradições inventadas para todo um coletivo de práticas, simbólicas e rituais enredadas por regras que são aceitas pelo grupo que as reconhece como legítimas. Essas tradições inventadas desenvolvem valores e normas de comportamento, pela repetição de práticas que supostamente aconteciam

nesse mesmo passado. A repetição dessas práticas visa certa continuidade do passado.

Porém, a repetição, também é um rearranjo da prática e, portanto, é externa ao indivíduo a medida em que o sujeito nasce e a absorve ao longo de sua existência no grupo. Nesse caso, o Etno-esporte (quer seja aquele praticado nas aldeias ou nas arenas dos Jogos dos Povos Tradicionais) dá significados as suas identidades sociais, ainda que esse último, em grande medida seja objeto de espetacularização.

Ousamos dizer que ocorre nesses diversos espaços onde o Etno-esporte é praticado se opera uma costura entre os tempos da história, conforme nos ensina Kosselleck (2006). Há em cada jogo praticado, 'memórias em jogo'. Nisso tudo a memória é uma importante noção que liga o Etno-esporte a história de cada povo. Espaço de experiência e horizonte de expectativa são noções que podem traduzir o significado do que estamos falando.

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, [...] além disso, na experiência [...], nossas experiências se conservam como sendo também uma experiência alheia. [...] (Kosselleck, 2006. p. 310 e 311)

Já o espaço de experiência é em um sentido geral, uma categoria que reúne valores, sinais, simbologias, práticas e demais gestos correlatos ao passado que, por diferentes razões permanecem ou são visibilizadas no presente. A visibilização ou re-visibilização se dá de forma re-significada: marcada no presente de forma (consciente ou inconscientemente) mantida e reelaborada conforme nossas circunstâncias.

É com base nisso que as práticas da tradição, ou as tradições praticadas acionam os tempos e nossas histórias: passado é "passado presente" e futuro é "futuro presente". Por meio do Etno-esporte, a memória se reproduz e se ancora: presente e passado se desdobram

determinados pelo encontro das temporalidades (passado – presente – futuro) e ao mesmo tempo produz a mediação entre passado e o futuro. Há um presente, uma dada origem histórica e um futuro que busca no presente sua legitimidade em relação a um passado.

Mas se por um lado as tradições são dinâmicas pela própria natureza das nossas práticas, por outro o contato entre os povos originários com o Estado colonial, alcançou um resultado sem precedentes quer seja pelo apagamento dos primeiros, pelas suas estratégias de resistência, mas também pela capacidade mimética que ambas as culturas possuíram e possuem de se reinventar e se atualizar.

A mimesis, essa capacidade de criação subjetiva, que realça o caráter inovador da subjetividade, ou seja, não mais no sentido restrito platônico, ocorre tanto no chão da aldeia, na mimesis dos esportes modernos (Taussig, 1993), nos espaços modelares e nos espaços de memória, conforme nos ensinou Nora, e portanto, carregados de carga valorativa. (Fassheber, Freitag, 2011).

Vale lembrar que esse processo mimético foi debatido nos capítulos III e IV por ocasião da publicação do livro Etno - desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang, sobretudo quando foi analisado o esporte das aldeias, principalmente pela introdução do Futebol entre as populações indígenas e em particular entre os Kaingang – processo que substituiu os seus jogos tradicionais, coisificados e adjetivados como “bárbaros”, pelos ditos “civilizados” jogos com regras que estabelecem o controle das emoções e das práticas corporais envolvidas nesses jogos.

Nessa direção é importante retomar agora à noção mimesis e sua relação direta a construção do Etno-Desporto, conceito esse que internaliza a ideia de que “os comportamentos são geradores de outros comportamentos, i.e., de “Outros comportamentos, como Taussig (1993) definiu a Faculdade Mimética: a natureza que as culturas usam para criar uma “segunda natureza”, a faculdade da cópia, a imitação, os modelos produzidos, a exploração da diferença, submeter-se ao e tornar-se o outro.

A maravilha da mimesis consiste na cópia retratada no caráter e no poder do original, para o ponto em que as representações podem sempre assumir este caráter e este poder. Essa é a magia simpática (que Taussig inspira de Frazer) necessária para o processo de conhecimento como para a construção e a subsequente “naturalização” das identidades. (Fassheber, 2010, p. 93)

O Etno-Desporto indígena, a despeito dos avanços e debates que decorreram a partir da defesa da tese e sobretudo desde a publicação do livro, como segue ainda no presente;

fundamentado na possibilidade de as culturas adaptarem e transformarem suas próprias tradições e adaptarem e transformarem as tradições advindas do contato. Mais que adaptar e transformar, o Etno-Desporto expressa o processo de ressignificação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação – pela mimesis. (Fassheber, 2010, p. 87)

A mimesis ou faculdade mimética atua e opera sentidos e práticas: nas relações sociais dinâmicas – quer sejam na estrutura e arranjo das práticas desportivas individuais e das equipes, nos torneios dentro das aldeias, entre aldeias, no contexto das regras dos Jogos dos Povos Indígenas, nas torcidas, nas negociações e até mesmo nas rivalidades constitutivas do campo das identidades.

Dessa forma, sem sobra de dúvidas, a mimesis baliza um corpo físico através das marcas de cultura impressas pelas teias de significados que os sujeitos - pertencentes ao um ‘corpo social’, - traceja. Em outras palavras, os esportes – ie. O Etno-desporto não apenas são copias, “ao contrário, sobre eles recaem as construções corporais específicas de cada sociedade. (Idem)

Esse efeito mimético do esporte permitiu a adesão dos indígenas e em particular, como já estudado, dos Kaingang criando se Etno-Desporto. A mimesis, sem sobra de dúvidas pode ser vista, portanto, em diversos lugares: como por exemplo nos “Jogos dos Povos Indígenas” e nas suas mais

diversas e variadas formas globais, regionais e locais de expressão. Esses momentos de manifestação mimética se estabelecem entre experiência (inclusive estética), envolto pela sincronia, entre um dado momento específico e pela diacronia – entrelaçamento de tempos presente, passado e futuro, conforme já dissemos anteriormente. O enlace entre os tempos é dado pela cultura e pelo seu caráter dinâmico: culturas indígenas não são rochas inabaláveis e estáticas, são rochas em movimento.

Origem dos jogos

Durkheim talvez estivesse no caminho certo no estudo das religiões nativas do mundo e cujo aparecimento remonta o final do pleistoceno. Em “As formas elementares da vida religiosa”, o autor dessa densa obra se debruçou sobre os rituais australianos a partir de documentos produzidos por diversos etnógrafos e administradores coloniais sobre tais populações para explicar que as origens da religião se dão pela separação entre sagrado e profano.]Suas considerações puderam ir além do continente oceânico para ser pensado sobre muitas outras formas de religiosidades, ancestrais ou modernas, mais distante ou bem perto de nossas realidades e do nosso tempo presente.

Para ele, jogos e recreações, incluindo as danças, foram incorporados ao espírito religioso, funcionando como uma forma de distensão contra os rigores da vida religiosa. Durkheim (1996, p. 413 e 414) compreende que os jogos têm sua origem nas representações do ritual religioso e que o próprio culto é uma espécie de ritual de recreação. Segundo ele, “as representações rituais põe em evidência um importante elemento da religião: o elemento recreativo e o estético”. Podemos dizer, com este autor, que os jogos tradicionais carregam consigo o aspecto recreativo cujas representações para Durkheim (1996, p. 414) “estranhas a todo fim utilitário, fazem homens esquecerem o mundo real, transpondo-os a um outro em que sua imaginação está mais à vontade. Elas distraem. Tem

inclusive o aspecto exterior de uma recreação: os assistentes riem e se divertem abertamente.”.

Mas religião não é o jogo, embora possamos considerar ambos como fatos sociais. Lévi-Strauss (1997, p. 46) também percebe as relações e as diferenças entre jogo e rito: “todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se ‘joga’, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo equilíbrio entre dois campos”. Segundo ele, as diferenças entre jogo e rito são estruturais. Ele analisa alguns rituais fúnebres para tecer estas relações:

O jogo aparece [...] como *disjuntivo*: ele resulta na criação de uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou das equipes, que nada indicaria, previamente, como desiguais. Entretanto, no fim da partida, eles se distinguirão em ganhadores e perdedores. De maneira simétrica e inversa, o ritual é *conjuntivo*, pois institui uma união (...). No caso do jogo, a simetria é pré-ordenada; ela é estrutural, pois decorre do princípio de que as regras são as mesmas para os dois campos. Já a assimetria é engendrada: decorre inevitavelmente da contingência dos fatos, dependam estes da intenção, do acaso ou do talento. No caso do ritual, ocorre o inverso: coloca-se uma assimetria preconcebida e postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiantes, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados etc., e o ‘jogo’ consiste em fazer passarem todos os participantes para o lado da parte vencedora, através de fatos cuja natureza e ordenação têm um caráter verdadeiramente estrutural (Lévy-Strauss, 1997, p. 48).

É lícito pensar com os autores que embora tenham estratégias e finalidades opostas, ritual e suas distensões – jogos, danças, recreações – são complementares e intercambiáveis. Afinal, existem rituais nos jogos que são mais ou menos sacralizados. E nos rituais sagrados podem conter distensões que entendam que recrearem é religarem. Para Durkheim (1996, p. 416). a relação entre rito e recreação ocorre em seus elementos

constitutivos onde a vida religiosa concede espaços e tempos às atividades recreativas: “a religião não seria o que é se não concedesse um lugar às livres manifestações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano. Também é lícito admitir que existem rituais nos jogos tradicionais e inventados que são mais ou menos sacralizados. Constitui-se um tipo ideal...

Há, no entanto, limites e potencialidades explicativas dessa noção Weberiana enquanto uma categoria metodológica para o aprofundamento desse tema. Mas essa é uma tarefa que deverá ser enfrentada por novos pesquisadores do Etno-Desporto. Por hora chamamos a atenção para o fato de que toda análise deve levar em consideração o papel que o conceito ‘tipo ideal’ confere ao sentido e ao significado das ações, i. e quando se trata de explicar condutas, certos atos só podem ser explicados por terem sentidos e significados.

Em relação a isso, Weber chama a atenção a diferentes investigações que podem ser feitas visando os sentidos, da conduta de certos agentes, ou seja de suas ações em um dado contexto: e um aquele veem conta o sentido atribuído pelo pesquisador; e outra que leve em conta o sentido atribuído pelos próprios agentes às suas condutas. Em outras palavras, não há uma mera explicação causal para o entendimento das nossas práticas. Mas sim, um constructo a partir do qual uma dada realidade pode ser percebida e significada. (Weber, 2012)

Mesmo fora de seus contextos sagrados, para serem mirados por si mesmos e por outros em ambientes expositores e até mesmo nos espaços escolares, ainda assim é possível perceber que as formas de jogar e recrear são carregadas de sortilégios, economias corporais e outros ritos de preparação e execução: ou seja, sentidos e significados. Inclusive na influência mútua rotineira do dia a dia, quando se exerce o poder simbólico e, em determinados momentos, quando o jogo é um espaço de luta por posições de poder ou pela imposição de ideias desvenda o poder, tornando-

o manifesto e revelado, ou seja, inconscientes e subliminares, sob a forma do poder simbólico como nos ensina Bourdieu (1989).

E nos rituais sagrados podem conter distensões que entendam que recrearem é religarem. As novas religiões sabem que modernamente seus cultos carregam mais músicas, danças, êxtases como parte fundamental do que concebem por religião – no sentido estrito do religar.

Entretanto, essas manifestações não são livres nem espontâneas, são, ao contrário, institucionalizadas e moralizadas para que se garanta a possibilidade de sua conjunção final. Isso ocorre não apenas pelos aspectos conjuntivos dos rituais, de certo prazer em serem iguais ao final, mas também por mirarem a sociedade como espaço de suas próprias afirmações identitárias “tradicionais”. Pois que temos nesses espaços de repetição ritual ou do jogo, mostrar-se como possibilidade social e cultural.

Ou seja, que se usem os espaços, os tecidos, as amplificações, os televisionamentos e toda a organização não tradicional sobre jogos tradicionais. Que se use a promoção e financiamento das instituições para promover modernamente o “tradicional”. Pois que mesmo parecendo tradição inventada, constitui-se em espaços de sociabilidade. Ou seja, esses espaços servem para os povos tradicionais serem vistos por nós, espectadores e servem também para eles se verem como imagem modelar de suas ancestralidades, ainda que ressignificadas no tempo.

Estudos em Jogos tradicionais ameríndios

A diversidade de jogos praticados pelos ameríndios é ainda pouco mensurada. Mesmo para elementos comuns – o arco e flecha, seu aprendizado e treinamento pelos meninos para a caça e para a guerra parecem ser o melhor exemplo – as formas de utilização, os espaços, os tempos e os significados traduzem uma diversidade ainda por ser relatada.

Infelizmente, a literatura disposta não é das mais ricas em dados etnográficos.

Em todo o mundo, parece que os cientistas sociais negligenciaram por muito tempo as descrições das práticas de jogos tradicionais, principalmente no Brasil. Tais práticas talvez não fossem vistas como elemento de análise ante os temas mais clássicos dentro da etnologia como religião, parentesco etc. A falta de dados é notada por Renson:

When examining the available sources on traditional games in South America, it appears that scientific sources related to this subject matter are widely dispersed. Several Games are sporadically cited in a broader context but, in most case, the authors restrict themselves to mention some Indian Games without any further explanation. (Renson, 1992, p. 11).¹

Mas voltemos ao estado da arte no tempo presente: Só mais recentemente é que o tema Jogos Indígenas tem ganhado relevância nas Ciências Sociais. Até o final dos anos 1960, a sociologia dos esportes era precária em termos de publicações com análises do fenômeno do esporte na sociedade. Renson (1992) afirma que é apenas nas quatro últimas décadas que a pesquisa antropológica sobre jogos e esportes têm experimentado seu impulso.

O inventário seria enorme se houvesse uma quantidade maior de publicações no Brasil. Mas nos Estados Unidos, no Canadá, na Europa e em outras partes do mundo a produção adquire mais intensidade do que em nossas Ciências Sociais e no campo da Educação Física. O pesquisador americano Stewart Culin (1975), em 1903, fez a primeira classificação dos jogos tradicionais indígenas da América do Norte dividindo-os em duas grandes classes:

¹ Quando se examinam as fontes disponíveis sobre jogos tradicionais na América do Sul, parece que as fontes científicas relacionadas a este tema estão bastante dispersas. Vários jogos são esporadicamente citados em um contexto mais amplo, mas, na maioria dos casos, os autores se atêm a mencionar alguns "Jogos Indígenas" sem maiores explicações.

I, games of chance; II, games of dexterity. Games of pure skill and calculation, such as chess, are entirely absent. The Indian games of chance fall into two categories: 1, games in which implements of the nature of dice are thrown at random to determine a number or numbers, and the sum of the counts is kept by means of sticks, pebbles, etc., or upon an abacus, or counting board, or circuit; 2, games in which one or more of the players guess in which two or more places an odd or particularly marked lot is concealed, success or failure resulting in the gain or loss of counters. The games of dexterity may be enumerated as: 1, archery in various modifications; 2, a game of sliding javelins or darts upon the hard ground or ice; 3, a game of shooting at a moving target consisting of a netted wheel or a ring; 4, the game of ball in several highly specialized forms; 5, the racing games, more or less related to and complicated with the ball games. (Cullin, 1975, p. 31)².

Estes jogos tradicionais indígenas, classificados por Cullin, não se abstêm das organizações sociais de cada um dos povos que o praticam, assim, não são raras as relações que estes jogos entretêm com outros rituais, já que ambos derivam seu impulso do mito de origem que ordena socialmente cada povo indígena.

Chamamos, atualmente, de Jogos Tradicionais Indígenas o que cada povo inventou de fazer de modo bastante diversificado e dinâmico para afirmar e manter a identidade de sua vida lúdica e/ou ritual. Há uma literatura recente de exemplos inventariados por colegas antropólogos e por poucos professores de Educação Física. Como exemplos temos a corrida de

² I. Jogos de azar; II. Jogos de destreza. Jogos de pura habilidade e cálculo como os jogos de xadrez estão inteiramente ausentes. Os jogos de azar indígenas se enquadram em duas categorias: 1. Jogos nos quais instrumentos parecidos com dados são jogados aleatoriamente para determinar um número ou números, e a soma dos pontos é feita por meio de paus, pedras, etc., ou com um ábaco, tábua de contar ou circuito; 2. Jogos onde um ou mais jogadores adivinham em quais de dois ou mais lugares um grupo estranho ou especialmente marcado está escondido. O sucesso ou fracasso resulta em ganho ou perda de pontos. Os jogos de destreza podem ser enumerados como: 1. Arco e flecha com várias modificações; 2. Um jogo de deslizar flechas ou dardos sobre chão batido ou gelo; 3. Um jogo de atirar num alvo móvel consistindo de uma rede em forma de roda ou anel; 4. O jogo de bola em várias formas altamente especializadas; 5. Os jogos de corrida, mais ou menos relacionados e complicados pelos jogos de bola).

Toras (Nimuendajú, [1934] (2001); Vianna, (2002), o Joga Bunda e a Peteca Kadiwéu, a peteca Guarani (Vinha, 1999 e 2004), e etc.

Devemos lembrar que as práticas tradicionais executadas pelos indígenas contemplam uma noção integradora do universo conforme sua própria noção cosmológica e ritualística. Nesse processo há aspectos identitários: jogos miméticos e figurações não fogem a esse processo. (Rocha-Ferreira, Fassheber, 2009). Na América como um todo, López von-Vriessen (1997) apresenta estas relações entre jogos e rituais. Para ele, os funerais antigos incluem competições esportivas:

En las culturas aborígenes, como también en las llamadas “culturas superiores”, y en amplias regiones de la tierra los juegos deportivos formaban parte de sus ceremonias funerales, con las cuales el luto, la tristeza y la añoranza se unen al juego. Se partía del supuesto que al difunto le alegraría poder “estar presente” una vez más después de su fallecimiento. Los esquimales americanos interpretan la aurora boreal como juego de pelota de los difuntos. Entre los Aztecas, el campo de juego simbolizaba el mundo y la pelota a un astro, el sol o la luna. En el juego de pelota de los Mejicanos, se imita el movimiento del sol de Este a Oeste para conjurarle a la bendición de los hombres. Los juegos de pelota de las etnias de América del Norte eran rituales y de origen mítico, teniendo además del pasatiempo una magia simpática al servicio de la fecundidad. Entre ellos está el juego de lacrosse, en partidos de equipos en que la pelota es empujada por medio de una raqueta o maza de mango largo. En la raqueta la red armada de cuerdas de tripa simboliza la tela de araña que representa la madre tierra. (...) Respecto del juego de los Maya, tratándose de un juego de pelota extraordinariamente difícil en el que los jugadores deben golpear la pesada pelota de caucho solo con las caderas y elevarla y hacerla pasar por un aro en una pared. (1997, s/p)

Estas características fazem parte de todas as atividades culturais inclusive dos jogos tradicionais, das brincadeiras, das danças e até das atividades esportivas contemporânea praticadas nas aldeias. Segundo o verbete que elaboramos para o Atlas do Esporte no Brasil (2005),

Os jogos tradicionais indígenas são atividades corporais, com características lúdicas, por onde permeiam os mitos, os

valores culturais e, portanto, congregam em si o mundo material e imaterial, de cada etnia. Eles requerem um aprendizado específico de habilidades motoras, estratégias e/ou chances [sorte]. Geralmente, são jogados cerimonialmente, em rituais, para agradar a um ser sobrenatural e/ou para obter fertilidade, chuva, alimentos, saúde, condicionamento físico, sucesso na guerra, entre outros. Visam, também, a preparação do jovem para a vida adulta, a socialização, a cooperação e/ou a formação de guerreiros. Os jogos ocorrem em períodos e locais determinados, as regras são dinamicamente estabelecidas, não há geralmente limite de idade para os jogadores, não existem necessariamente ganhadores/perdedores e nem requerem premiação, exceto prestígio; a participação em si está carregada de significados e promove experiências que são incorporadas pelo grupo e pelo indivíduo. [...] (Rocha-Ferreira et al., 2005, p. 33).

Chan (1969), os relatou entre os índios do antigo México, os jogos aproximavam povos, regulavam as relações sociais e por isso dava significado ao treinamento físico daqueles jogadores, que por sua vez eram encarregados de procedimentos rituais tais como a decapitação e outros sacrifícios humanos.

Cullin (1975) também elencou outras intenções rituais dos jogos tradicionais indígenas, analisando-os do ponto de vista divinatório:

In general, appear to be played ceremonially, as pleasing to the gods, with the object of securing fertility, causing rain, giving and prolonging life, expelling demons, or curing sickness. [...] the divinatory origin of games [...] might be regarded as an experiment in which the dramatization of war, the chase, agriculture, the magical rites that secured success over the enemy, the reproduction of animals and the fertilization of corn, is performed in order to discover the probable outcome of human effort, representing a desire to secure guidance of the natural powers by which humanity was assumed to be dominate. (Cullin, 1975, p. 31).³

3 Em geral parecem ser jogos cerimoniais para agradar os deuses, com o propósito de garantir a fertilidade, provocar chuva, dar e prolongar a vida, expelir demônios, ou curar doenças. [...] a origem divinatória dos jogos [...] deve ser vista como um experimento onde é representada a dramatização da guerra, a caça, a agricultura, os ritos mágicos que

Mas havia intenções meramente pragmáticas entre estes jogos tradicionais e atividades físicas indígenas. De acordo com Nabokov (1981), os Incas pré-colombianos construíram uma imensa e engenhada estrada por sobre a espinha da Cordilheira dos Andes, onde se posicionavam diversos corredores ao longo de sua extensão e cujas artérias faziam comunicar, pela corrida, todos os povos das terras altas e baixas da América do Sul em relação à capital incaica.

Considerações finais: Etno-esporte/ Etno-desporto, veredas e consolidação do Campo

Já ressaltamos em outra ocasião que em relação ao Etno-Desporto indígena é preciso, diferenciar as tradições ancestrais das “inventadas” – como aquelas incorporadas no contato entre as etnias indígenas e aquelas introduzidas pela sociedade Fóg. Hoje, vale uma ressalva sobre aquela colocação (Fasseber, 2010): a noção de “tradição inventada” também se estende para a noção de tradições ancestrais, - ambas são construções sociais repletas de significados. Os rearranjos pelos quais as tradições são consequências lógicas dos “sentidos” que lhes são atribuídos no tempo. Isso também é válido quando falamos da memória e de seus trabalhos.

O contar e até mesmo o ouvir contar não fogem a essas construções. Não sejamos ingênuos: até mesmo o modo como o Etno-esporte é visibilizado não está imune a projetos políticos e sociais. Demonstramos essa questão quando analisamos a apropriação do Zicunatípor parte do projeto de Brasil- nação no início do século XX e a forma como foi

asseguram a vitória sobre o inimigo, a reprodução de animais e a fertilização do milho, com o objetivo de descobrir o provável resultado do esforço humano, representando um desejo de assegurar o controle das forças naturais pelas quais a humanidade supõe-se dominadas.

espetacularizado pelos principais jornais da época. (Fassheber, Freitag, 2016).

Seria de profundo interesse também para as futuras pesquisas se pudéssemos verificar, após alguns anos e a partir do entendimento que as culturas são dinâmicas, os efeitos desta mimesis, não só entre os novos praticantes em suas TIs, como também em suas próximas participações em tais Jogos Indígenas por meio da experiência do contar a experiência do Etno-desporto indígena.

Quanto a aventura de criação desse vasto campo que vem se tornando Etno-Desporto, há uma diversidade de jogos praticados pelos ameríndios - ainda não mensurada por nós, pesquisadores, mas sobretudo que merece eco pela voz de seus praticantes, os indígenas. Ainda que cientistas sociais os tenham negligenciado por muito tempo as descrições das práticas de jogos tradicionais, principalmente no Brasil, nossos recentes estudos se mostram férteis para a compreensão de nosso campo.

Cabe destacar o notório diálogo que está sendo travado em torno do Etnoesporteno mundo. Os estudos sobre as práticas etnoesportivas ameríndias alcançaram as literaturas sociais ao longo das décadas de 1960 a 1980 com Chan 1967, Cullin, 1975, Nobokov, 1981.

No Brasil houve poucos exemplos, como o futebol-de-cabeça Paresi (Zikunati) anotado por Rondon em 1906 (Fassheber, Freitag, 2016) e a corrida de toras Timbira que ganhou foco nos trabalhos de Nimuendaju, (1946) e Melatti, (1970), entre os Kraô. Ainda sobre as toras [e as bolas], o trabalho de Vianna (2001) entre os Xavante inaugura a produção brasileira do século XXI. Termo sugerido por Toledo em 2001, o conceito de Etnodesporto indígena é sistematizado por Fassheber em 2006 sobre as práticas silenciados do Kanjire e do Futebol atual dos Kaingang.

Em 2012, Kylasov sistematiza e difunde o termo *Ethnosport* na Europa a partir de suas etnografias na rota da seda. Nas literaturas, são notórios os processos de mimesis dos jogos tradicionais e as suas lutas para persistirem

como práticas identitárias. A partir do século XXI, diversas associações de jogos tradicionais, ou Traditional Sports and games (TSG) e Ethnosports são organizadas por regiões, países e continentes e recebem diferentes reconhecimentos e institucionalizações como “questão global” (Lavega, 2021). Essas expansivas e dialógicas associações se classificam em promotoras de apresentações de TSG, em experiências pedagógicas e em estudos científicos dos etno-esportes.

Será necessário que a ciência siga no encaixo para compreender que a ‘nossa’ visão sobre o corpo, o uso técnico do corpo e dos esportes, o lugar e a construção deles na sociedade é somente um aspecto para a compreensão desse geometral: não indica, portanto, a disposição, a forma e as dimensões exatas de nosso objeto apreciado, - o Etno-desporto, i. e há nele, diferentes espectros que merecem ser desvelados.

Mais do que o Etno-Desporto expressar o processo de ressignificação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação - pelamimesis - de uma segunda natureza, - essa última, longe de se distanciar da cultura, é parte constitutiva dela.

Para encerrar, vale a pena recuperar as primeiras linhas do livro publicado em 2010, texto nascido da tese em 2007, - duas pesquisas que forjaram esse instigante e importante conceito - o Etno-desporto. Hoje, um nome próprio, visto e reconhecido como um Campo Científico em pleno movimento, expansão e construção de significados.

Mas por que esses homens precisam atacar?

Por que os homens se perturbam diante desse espetáculo?

Por que se envolvem de corpo e alma?

Por que esse combate inútil?

O que é o esporte?

O que os homens depositam no esporte?

A si mesmos, seus universos de homens.

O esporte foi feito para dizer o contrato humano.

Roland Barthes,

Le Sport et les Hommes (2004).

Referências

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CHAN, Piña et al. *Games and sport in old Mexico. (No Title)*, 1969.

CULLIN, S. *Games of the North America Indians*. New York. Dover Publications Inc., 1975.

DURKHEIM, Émilie. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: MartinsFontes, 1996.

FASSHEBER & FERREIRA. *The ethnofootball of the Brazilian indigenous women*. In: Jorge Knijnik; Ana Costa. (Org.) *Women? s Football in Latin America: Social Challenges and Historical Perspectives*. 1ed. New York: Springer Nature - Palgrave Macmillan, 2022, v. 1, p. 285-303.

FASSHEBER & FREITAG. *Xikunahaty*. In: FERREIRA e VINHA. (Orgs.). *Celebrando os Jogos, a memória e a Identidade*. 1ed. Dourados: UFGD, 2015.

FASSHEBER & FREITAG. *O Zicunatí: representação do Brasil Nação no início do século XX*. ATHLOS. *Revista Internacional de Ciências Sociais de la Actividad Física, el Juego y el deporte*, v. X, p. 75-90, 2016.

FASSHEBER, FREITAG, FERREIRA. *Jogos dos Povos Indígenas: um lugar de negociações sociais*. In: Beleni Salete Grando; Luiz Augusto Passos.

(Orgs.). *O Eu e o Outro na Escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola*. Cuiabá: EdUFMT, 2010.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da Experiência entre os Kaingang*. 2006. 170 f. Tese (doutorado em Educação Física). Faculdade de Educação Física. Universidade Estadual de Campinas. 2006.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno - desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang*. Brasília: Ministério do Esporte, 1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, 2010.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etnodesporto, a guerra dos guerreiros*. In: Universidad Nacional de Cordoba. (Org.). X Reunión de Antropología del Mercosur. 1ed.Córdoba: Ed. UnC, 13.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Juegos Indigenas: figuraciones y mimesis en Norbert Elias*. In: Kaplan, Carina & Orce, Victoria. (Org.). Poder, Prácticas Sociales y proceso civilizador: los usos de Norbert Elias. Buenos Aires: NOVEDUC, 2009.

GEERTZ, Cliford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HOBBSBAWN, E. & Ranger, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Inc., 1975.

KOSELLECK, Reinhart. 'Espaço de experiência' e 'horizonte de expectativa': duas categorias históricas. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC - Rio, 2006.

LÉVI - STRAUS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1997.

KYLASOV, Alexey. *Ethnosport — cultural heritage/Youth - Culture - Politics: historical memory and civilization choice: VIII Commemorative Alexander Panarin Readings (2010): Collection of articles/Ed. V. Rastorguev-Moscow: Moscow State University, MAK'S Press (in Russian). 2012.*

LÓPEZ von VRIESSEN, C. *La etnologia del juego aborígen en Chile. Uma proposta como nueva disciplina de la Ciência de la Atividade Física*

para Latinoamérica. Em coletânea. In: V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física. Maceió: Universidade Federal do Alagoas, 1997. Disponível em: <https://deportesmapuches.cl/publicaciones.htm>, acessado em; 27 janeiro 2024.

MELATTI, Julio Cesar. O sistema social Craô. *Série Antropológica*, 1970

NABOKOV, P. *Indian running*. Santa Barbara: Capra Press, 1981.

NIMUENDAJÚ, Curt. A corrida de toras dos Timbira. *Revista MANA*. v.7. n.2. Rio de Janeiro: Contracapa, out., 2001.

RENSON, R. & van Mele, V. *Traditional games in South America*. Schorndorf: Hofmann, 1992.

ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz & FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. Jogos Indígenas: figuraciones y mimesis em Norbert Elias. In: KAPLAN, K. & ORCE, V. *Poder, prácticas sociales y proceso civilizador: los usos de Norbert Elias*. Buenos Aires: NOVEDUC, 2009.

ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz et al. Jogos Tradicionais Indígenas. In: COSTA, L. P.(org.) *Atlas do Desenvolvimento do Esporte, Educação Física e Atividades Físicas de Saúde e Lazer no Brasil*. Rio de Janeiro: Shape Editora, 2005. (edição bilíngue).

TAUSSING, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York, London: Routledge, 1993. Terra, 1984.

TOLEDO, Luiz Henrique de. *Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2002)*, 200, *Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, (52).

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes*. 2001. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

VINHA, Marina. *Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte*. Campinas: EF/UNICAMP, 2004. Tese de Doutorado.

VINHA, Marina. *Memórias do guerreiro, sonho de atleta: jogos tradicionais e esporte entre jovens Kadiwéu*. Campinas: FEF/UNICAMP, 1999. Dissertação de Mestrado.

VINHA, Marina. *Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte*. Campinas: FEF/UNICAMP, 2004. Tese de Doutorado.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ªed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2012.

José Ronaldo Mendonça Fassheber

Graduado em Educação Física pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG (1993), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina/SC (1998) e doutorado em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas/SP (2006), com o tema: Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da Experiência entre os Kaingang, que foi contemplada com o 1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social publicado em (2010) e com o Prêmio de Melhor Ensaio Nacional: Pensando as Políticas Públicas, na mesma ação do Ministério do Esporte. Antropólogo filiado à Associação Brasileira de Antropologia, Professor Associado do Colegiado de História e do Programa de Pós Graduação em Ciências Ambientais, na Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR, Campus Paranaguá.

In memoriam

Liliane da Costa Freitag

Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (1991), mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1997) e doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Atualmente é professora Associada da Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: região, identidade, memórias, migrações, territorialidades e patrimônio documental.

E-mail: liliane.freitag@unespar.edu.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2488270747860832>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3760-3705>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

The ethnosport theory: postulation, experiment, implementation

*A teoria do etnoesporte: postulação,
experimentação, implementação*

*La teoría del etnodeporte: postulación,
experimentación, implementación*

Alexey Kylasov

Plekhanov Russian University of Economics (Rússia)

alex.kylasov@gmail.com

Abstract: The cultural study of sports with reference to Kylasov's theory of ethnosport allowed us to take a fresh look at modern gaming culture and identify paradigmatic shifts in the sports field: sport in the anthropological dimension, ethnosport, becomes one of the important factors of ethnic, national and civil identity and self-identification, as Fassheber also pointed out, as well as sport in the sociological dimension, in the axiological dimension, strengthens the reunification of sport with the gaming heritage, which is what ethnosport should be considered, increasing the value of sport itself as a historical heritage by an order of magnitude, and also changes the attitude towards this value. As a result of the study, the cultural problem of inheriting gaming traditions was posed and solved, which made it possible to establish the key role of ethnosport in preserving and updating traditional sports and games, which are an integral part of the intangible cultural heritage of humanity.

Keywords: Ethnosport. Heritage. Traditional Games. Unesco.

Resumo: O estudo cultural dos esportes com referência à teoria do

etnoesporte de Kylasov nos permitiu dar uma nova olhada na cultura moderna dos jogos e identificar mudanças paradigmáticas no campo esportivo: o esporte na dimensão antropológica, o etnoesporte, torna-se um dos fatores importantes da identidade étnica, nacional e civil e da autoidentificação, como também apontou Fassheber, assim como o esporte na dimensão sociológica, na dimensão axiológica, fortalecem a reunificação do esporte com a herança dos jogos, que é o que o etnoesporte deve ser considerado, aumentando o valor do esporte em si como herança histórica em uma ordem de magnitude, e também muda a atitude em relação a esse valor. Como resultado do estudo, foi colocado e solucionado o problema cultural da herança das tradições dos jogos, o que possibilitou estabelecer o papel fundamental do etnoesporte na preservação e atualização dos esportes e jogos tradicionais, os quais constituem parte integrante do patrimônio cultural imaterial da humanidade.

Palavras-chave: Etnoesporte. Herança. Jogos tradicionais. Unesco.

Resumén. El estudio cultural del deporte con referencia a la teoría etnodeportiva de Kylasov nos ha permitido echar una nueva mirada a la cultura del juego moderno e identificar cambios paradigmáticos en el campo del deporte: el deporte en la dimensión antropológica, el etnodeporte, se convierte en uno de los factores importantes de la identidad étnica, nacional y civil y la autoidentificación, como también señaló Fassheber, así como el deporte en la dimensión sociológica, en la dimensión axiológica, fortalece la reunificación del deporte con el patrimonio de los juegos, que es lo que debe considerarse el etnodeporte, aumentando el valor del deporte en sí mismo como patrimonio histórico en un orden de magnitud, y también cambia la actitud hacia este valor. Como resultado del estudio, se planteó y resolvió el problema cultural de la herencia de las tradiciones del juego, lo que permitió establecer el papel clave del etnodeporte en la preservación y actualización de los deportes y juegos tradicionales, que son parte integral del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Palabras clave: Etnodeporte. Herencia. Juegos tradicionales. Unesco.

Introdução

An interest in the development of ethnosport in the world is due to the processes of globalization, which creates challenges in relation to the self-identification of peoples, their desire (in the context of our research) to present their gaming traditions in sports, which has become one of the world systems, along with banking, industrial technologies, the entertainment industry, and telecommunications and transport. Consideration of sport as a “world system” (Wallerstein, 2004) made it possible to identify its etymology in gaming culture and find a rational explanation for the fact that sports organizations are now engaged in the preservation and development of traditional sports and games (formerly cultural practices).

The cultural study of sports with reference to the theory of ethnosport (Kylasov, 2015) allowed us to take a fresh look at modern gaming culture and identify paradigmatic changes in the sports field:

– **Sport in the anthropological dimension**, if considered as a single whole, including all aspects and historical phases of ethnocultural development, which are most fully manifested in ethnosport, becomes one of the important factors of ethnic, national and civil identity and self-identification (Fassheber, 2010), filling the dichotomy “sports / non-sports” with new content;

– **Sport in the sociological and sociocultural dimension** has a significant impact on the social structure and cultural life of society, and this influence only intensifies when sports disciplines coexist with ethnosport, which appeared against the backdrop of an awakening interest in cultural traditions and civilizational specifics. As a result, new types of professional and human solidarity and new forms of culture emerge. Thus, along with athletes from professional clubs, amateur athletes appear – participants in traditional games; they form their own clubs, which become formal institutions of ethnosport. Ethnosport organizations at the international, national and subnational (regional) levels are emerging, reflecting and strengthening the international joint responsibility for preserving the ethnocultural and civilizational diversity of the world. Accordingly, the circle of sports organizations and media structures is expanding, providing work

to a huge number of agents, managers, coaches, lawyers and other employees;

– **Sport in the axiological dimension** not only forms a new type of quasi-religious cohesion *religio athletae* (Coubertin, 1931), the factors (bonds) and manifestations of which are “team spirit”, “ideals of sports” and, finally, “faith in sports” itself, but also when expanding its boundaries due to interest in traditional games, it returns respect for deep religious feelings and social ideals. The reunification of sports with the gaming heritage, which is what ethnosport should be considered as, increases the value of the sport itself as a historical heritage by an order of magnitude, and will also change the attitude towards this value.

The social priority of sport that has formed in literally all countries of the world has led to a total change in the system of values, cultural attitudes and goal setting itself, that is, in the terminology of M. Foucault (Foucault, 1969), the dispositive – the attitude towards basic rules, including sports ones. The result, and mostly a negative result, was a massive deconstruction of pre-sports competitive practices aimed at transforming them into sports of the Anglo-Saxon model. However, the ethnic styled sports created as a result of these heterogeneous transformations did not become widespread due to the fact that they (note, quite predictably) could not accommodate the whole variety of traditional sports and games, taken out of the cultural context of rituals and therefore devoid of the eventual symbolism of rituals ethnic groups (Kylasov, 2019-1). Against this background, the statements of representatives of such federations that they have become a platform for preserving gaming practices can be called paradoxical. However, they have received state recognition and even hold tournaments under the auspices of UNESCO (Kylasov, 2019-20).

Ethosport and its movements

The current situation requires active intervention from the scientific community, the intellectual potential of which can and should be used to understand the described processes and is aimed at developing fundamentally new forms of authentic representations that meet the needs of modern society in terms of preserving cultural diversity and developing

the event industry of culture and sports. Based on these premises, as well as in conditions when the sportization of traditional sports and games became a gestalt (Gomes, 2019), the author conducted an interdisciplinary and multi-stage (with the publication of intermediate results) research work, the conclusions of which were presented in the theory of ethnosport with empirical justification of the possibilities and permissible the limits of adaptation to modern conditions of archaic gaming practices in order to preserve their authentic ethnocultural image.

In the course of our ten-year longitude research (2010–2020), we experimentally identified the optimal form of updating traditional games and competitions, which allows preserving the autochthonous flavor and ensuring the cultural dominance of the bearers of local traditions (critical of changes in the ethnic composition of the participants, which was identified in during research), as well as use authentic equipment and preserve the original rules. We called this form “ethnosport” and considered it as a cultural phenomenon. The results of our research were published in specialized scientific journals in order to provide the scientific community with evidence that traditional sports and games represent the “missing structure” (Eco, 1968) of modern sports and have the necessary and sufficient potential for subjectivation as a folklore form (Eichberg, 2015), available in other types of activities (art, fashion, construction, trade, transport, etc.).

Conceptually, ethnosport appears in our study as the result of scientific experiments conducted in different countries of the world, which we used to describe the functional semiosis of the gaming culture of ethnic groups, causally correlated with the practice of applying the provisions of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003).

As criteria for the authenticity of the reproduction of gaming traditions in ethnosport competitions, the deep-rooted ideas of ethnic groups about their own gaming culture as a set of provisions of the ethics of competition and the aesthetics of movement were taken as a basis. This approach made it possible to identify the patterns of perception and global spread of ethnosport, in order to then critically comprehend the results of its global implementation, which made it possible to develop a universal

methodology for assessing the state and prospects of the emerging world movement based on a system of indicators of social efficiency in ensuring the sustainable development of the gaming culture of modern society.

The sources of the research were three main groups of materials, as well as different publications on history, economics, ethnology and other sciences used to analyze ideas and concepts:

- Cultural and philosophical sources made it possible to use the apparatus of general scientific discourse of fundamental research in setting and solving scientific and practical problems for the safeguarding of gaming heritage;
- Ethnographic materials form the empirical basis of the study;
- Visual forms of recording and the results of participant observation of gaming practices represent field materials collected in Argentina, Brazil, Canada, China, Egypt, France, Gambia, Greece, Hungary, Iceland, India, Iran, Italy, Malaysia, Mexico, Oman, Russia, Senegal, Spain, Sweden, Turkey and other countries.

The methodological foundations of the study are the philosophical concepts of the ontology of the game and the cultural concepts of the game as a cultural text. Turning to the theory of institutional economics (North, 1990), game theory, theory of nations and nationalism, ethnomethodology (Garfinkel, 2002), as well as various theoretical aspects of the sports sciences was due to the need for a comprehensive study of the phenomenon of modern gaming culture.

General scientific methods were used: the structural-functional method, which made it possible to present the gaming heritage as a systemic element of modern culture and social practice; semiotic analysis, which made it possible to study the translation of meanings and values and determine changes in the contexts of social communication in the game; a cultural method that made it possible to reduce all forms of subjectivity of the gaming heritage to a single denominator and evaluate their representation in ethnosport.

The gaming heritage was examined using special research methods in the context of ethnocultural identification in the context of changing

social priorities and correlated with the global phenomenon of sports as a paradigmatic phenomenon of modern culture. The commodification of formal and informal institutions of traditional games and competitions was studied using statistical, comparative historical, structural and logical methods, and subjected to theoretical analysis in order to systematize and generalize the collected field research material. The diachronic method made it possible to identify aspects of the authenticity of gaming practices and describe the conditions for the sustainable manifestation of the experimentally established effect of hyperrealism (Eco, 1990) in the use of the ethnosport model in the sociocultural design of events.

The scientific novelty of the research is as follows (but is not limited to this listing):

- The concept of ethnosport was introduced into scientific circulation and substantiated through an appeal to the method of “structural lattices” of the concept of “absent structure” (Eco, 1968), which made it possible to discursively connect the new concept with a homological series of cultural contexts of folklore and position ethnosport as a folklore component of modern sports;
- A description of ethnosport is given as a tool for constructing ethnocultural identity, achieved through folklorization of traditional sports and games, which was established during cultural analysis based on the results of studying scientific experiments;
- The understanding of the boundaries of gaming culture was clarified and expanded through the inclusion of animals in its subjectivity (Lorenz, 1964), which opened the way to understanding the cultural conflict in the ambivalent connection of “l'uomo e l'animale” (animality and humanity) by Agamben (Agamben, 2002) and understanding the essence of the rules of the game, widely used in the intellectual modeling of processes in various types of activities;
- The relationship between the constant expansion of sports, which has become one of the world systems (Wallerstein, 2004), with the inclusiveness of sports content, organically fitting into each of the five registers of modern cultural space in the theory of “imaginary worlds” (Appadurai, 1996), is

revealed, while the global spread of sports was comprehended with using the formational approach, civilizational method and world-system analysis;

- The influence of formal institutions of actual practices of organized events (commodification) on informal institutions of initial ritual practices of traditional games has been established with reference to the evolutionary model of social institutions described in institutional theory (North, 1990), as well as to the method of latent semantic indexing of narrative identity (Ricoeur, 1990);

- Speculative strategies of international organizations in using the cultural potential of gaming heritage have been identified, the characteristic features of which were manifested in the apologetics of macrostructures described in economic theory (Keynes, 1936) and the structuralist theory of social space (Bourdieu, 1980) about the interaction of macrostructures and agents at the microlevel;

- The need for a combination of corrective actions and changes necessary to make optimal decisions about the future state of the categories and their elements of gaming heritage included in the UNESCO ICH List is substantiated, with reference to the “wheel of fortune” formula (Harrington, 1996), based on the “SixSigma” methodology – structured management of sociocultural processes;

- The results of dispersion analysis of data on key cultural and economic indicators of events and performance results of ethnosport organizations are presented, carried out using univariate and multivariate statistical methods, based on which ethnosport indices were created (Kylasov, Gureeva, 2017).

The result of the study was the introduction into scientific circulation of the very concept of “ethnosport” (2010), to describe the modern (folklore) form of tournaments of traditional sports and games. The use of the “sport” component in the lexigram “ethnosport” is due to the fact that sport is deeply determined in modern gaming culture. The “embryological method” (Gennep, 1935) made it possible to conduct a study of the roots of gaming culture and empirically accurately identify the “survival state” of gaming traditions that anticipated the emergence of ethnosport as a folklore component of modern sports, which has become a unifying concept in the

sociocultural design of events, the program of which consists of traditional sports and games.

In order to achieve authenticity, ethnosport competitions are held according to the rules and equipment of local traditional games, but with the use of sports infrastructure, with the participation of athletes and folklorization of the playing space. During the study, it was found that the discursive field of the concept of “ethnosport” is formed in the interdisciplinary space of sports sciences, while the cultural approach allows us to identify trends in localization, hybridization and cross-cultural perception of this phenomenon.

The culturological method of studying the folklorization of traditional sports and games made it possible to confirm the hypothesis that maximum efficiency in the representation of pre-sports competitive practices is achieved using authentic rules and costume and decorative surroundings, and the reproduction itself should be carried out within the framework of the festivities of the gatherings. A comparison of the experimental results with the proposed methodology made it possible to identify, during cultural analysis, a typical model of ethnosport events that contributes to the formation of ethnocultural identity within the framework of self-identification processes.

Expanding the boundaries of gaming culture through the inclusion of animals in its subjectivity opens the way to understanding the cultural conflict “between animality and humanity” (Agamben, 2002) and encourages a reassessment of the cultural significance of the whole body of objects of intangible cultural heritage, taking into account the updated provisions of ethics and ethology, in which. The ideas of non-violence are becoming increasingly important. We proceed from the fact that gaming practices exist not only as a result of intellectual modeling – the perfect ability to do something playfully, but also accompany the inverse process – games with the denial of rules or simulation of their execution, which was comprehended in the context of a cultural analysis of the existing dichotomy of “barbarization” of games and gamification of science.

Sport has a global distribution and its organizations (core) are interested in cross-cultural promotion in all countries of the world

(periphery) in order to create a world system (Wallerstein, 2004), which is consonant with the theory of communitarianism (Etzioni, 2004) – a global set of local communities guided by the values of the “common good”. The formational research method allowed us to identify the universal demand for sport in all types of societies, contributing to the formation of its total priority in the social policy of states, as well as the demonstration of technological superiority (sports facilities and equipment). The civilizational approach made it possible to explain the emergence of new cultural forms of sports that arose and are emerging under the influence of geopolitical, ethnocultural and religious factors. The most striking worldwide phenomena of civilizational influence on sports are: Anglo-Saxon sports, Eastern martial arts, Northern winter sports, Islamic sport and Zionist sport. Separately, ethnically styled sports were considered in the context of theories of nationalism, ethnomethodology and analysis of self-identification processes.

During field research, it was found that the narrative identity (Ricoeur, 1990) of traditional games and competitions in modern conditions is subject to changes caused by the replacement of informal institutions of ritual practices with formal institutions of organized events (commodification). Turning to institutional theory (North, 1990), the coexistence in one social field of several legal (quasi-legal) systems (common law, sports law, church law and others) in the regulation of gaming practices is revealed, forming the singularity of a special “social order” of gaming heritage, presented as a totality formal and informal institutions, considered in the context of ontological multinaturalism (Viveiros de Castro, 2009) – a reversion of multiculturalism with justification for the internalization of indigenous knowledge in modern cultural anthropology. We have found that the division into formal and informal institutions in conditions of total commodification is rapidly being eliminated. Only the ethnosport model, in which the influence of commodification is determined by the authenticity of perception, allows preserving the original narrative identity of traditional gaming practices.

It must be taken into account that on a global scale, a situation of speculative realism has developed (Meillassoux, 2008) in the sportization of the gaming heritage by international organizations due to comfortable

conditions within the infrastructure of the sports industry for holding any types of competitions, therefore, interest has arisen in the maximum adaptation of traditional games and competitions to the requirements of sports management, ensuring the desired socio-economic effect.

Traditional games and competitions in a sporty form are turning into a classic resource for event management; they do not require any investments (unlike the same sport), but at the same time successfully serve the formation of political capital, and also serve as a source of income for tournament organizers through diversification of sources - from government grants to standard marketing tools. Based on this, we conclude that the trend of sportization of traditional games and competitions should be considered in the context of speculative strategies of macrostructures described in the economic theory (Keynes, 1936) and structuralist theory (Bourdieu, 1980) of social space on the interaction of macrostructures and agents at the micro level.

It is necessary to correct the current situation with the sportization of traditional sports and games, which is encouraged by UNESCO as a universal means of preserving the gaming heritage. Achieving this goal is possible by turning to “wheel of fortune” formula (Harrington, 1996), based on the methodology of structured management of sociocultural processes “SixSigma”, which will create the desired combination of corrective actions and proposed changes in the categories of the UNESCO ICH List. Cultural significance should be placed at the forefront (at the top of the “wheel of fortune”), the prioritization of which should be guided by the opinions of carefully selected experts (the spokes of the “wheel of fortune”), empowered to proactively discuss future List nominations with national governments, which will ensure a balance of interests in upcoming decisions.

The determination of the key parameters of the methodology for assessing the state and prospects for the development of ethnosport was carried out in the context of interdisciplinary research using variance analysis of data based on univariate and multivariate statistical methods (Kylasov, Gureeva, 2019). The developed system of social efficiency indicators for the implementation of cultural policy programs is based on ethnosport indices: the ethnosport promotion index (EPI) was compiled in the process of studying the effectiveness of forms of promoting traditional

games and competitions, where the best illustration is the cognitive and behavioral reactions of consumers of these events; the Ethnosport Federation Index (EFi) is compiled on the basis of the hypothesis that the effectiveness of the activities of such organizations is determined by the ratio of the number of mentions in the media and social networks, which makes it possible to record the behavioral reactions of consumers to the role of the organization in the development of this type of competition; The Ethnosport Events Index (EEi) is compiled to assess the social effectiveness of events and allows the analysis of the ratio of event participants and the number of visitors, including costs in relation to both monitoring categories.

The theoretical significance of the study lies in the substantiation of a new approach in the methodology of studying modern gaming culture. The concept of ethnosport developed by the author includes an interdisciplinary toolkit for a comprehensive study of the interest in modern society in the actualization of traditional sports and games caused by the processes of self-identification of ethnic groups. The implementation of ethnosport as a reproducible model (scientific experiment) was studied using a comprehensive analysis of the structural-morphological and procedural-dynamic aspects of the institutionalization of this phenomenon.

A systematization of the various identification practices of local communities in the use of the ethnosport model was carried out, which made it possible to identify the inseparability of the signified and the signifier in this concept. The culturological approach to the implementation of the concept of ethnosport for the preservation of traditional games and competitions in the context of the provisions of the UNESCO ICH Convention has significant heuristic potential for extrapolation to other ICH objects and allows for a deeper understanding of the significance of this phenomenon of modern gaming culture, both taking into account its tendencies towards globalization and in the context of emerging challenges regarding the need to safeguarding of cultural diversity.

The implementation of the research results is carried out by the World Ethnosport Society (EWS), accredited NGO by UNESCO (2020), which unites scientists, organizers of traditional games and ethnosport events from 48 countries on all continents. The results of the activities of the EWS can be used to amend national and regional legislation in the field of culture,

education and sports, as well as in the development of intergovernmental agreements on the establishment of cultural ties and the development of long-term cultural initiatives.

But in Turkey (2018), an alternative organization was established – the World Ethnosport Confederation (WEC), which ignores the activities of the World Ethnosport Society, because it aims to spread exclusively Turkish gaming traditions, guided by the ideas of pan-Turkism. The EWS opposes Turkish colonization, which is aggressively spreading within the framework of the World Nomad Games project.

The degree of reliability and testing of the research results is due to a comprehensive study of the problem of preserving the gaming heritage by scientists from different countries who used our proposed theory of ethnosport in different ethnic groups (scientific experiment) and obtained similar results published in 419 scientific papers according to Google Academy.

Final considerations

As a result of the study, the cultural problem of inheriting gaming traditions was posed and solved, which made it possible to achieve the stated goal – to establish the key role of ethnosport in preserving and updating traditional sports and games, which are an integral part of the intangible cultural heritage of humanity. Proof of the reliability of the theoretical conclusions and the ethnosport program developed on their basis was the decision of the 8th session of the General Assembly of the state-parties of UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage on the accreditation of the World Ethnosport Society as an advisory organization accredited NGO by UNESCO.

References

- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale [The open. Man and Animal]*. Torino: Bollati Boringhieri., 2002. 99 p.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*. Publisher: University of Minnesota Press, November 15, 1996.
- BORDIEU, Pierre. *Le sens pratique [Practical sense]*. Paris: Les Editions de Minuit. 500 p., 1980.
- COUBERTIN, Pierre de. *Mémoires olympiques*. Paris, Bureau international de pédagogie sportive, 1931.
- ECO, Umberto. *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*. Milano, Bompiani: Amazon.it: Libri., 1968.
- ECO, Umberto. *Travels in Hyper Reality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1990.
- EICHBERG, Henning. *Preface // Kylasov Alexey. Ethnosport. The End of Decline (Sport: Kultur, Veränderung / Sport: Culture, Change)*. Published by LIT Verlag, 2015.
- ETZIONI, Amitai. *From empire to community: A new approach to international relations*. N.Y.: St. Martin's Press. 272 p., 2004.
- FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno-Desporto Indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang*. 1^a. ed. Brasília: Ministério do Esporte, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archeologie du Savoir [The archeology of knowledge]*. Paris: Editions Gallimard, 1969.
- GARFINKEL, Harold. *What is Ethnomethodology? // Garfinkel H. Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism / ed. A. W. Rawls*. Lanham: Rowman & Littlefield. P. 91-99., 2002.
- GENNEP VAN, Arnold. *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français*. Tome II. Brionne: Ed. Gérard Mont-fort, 1935.
- GOMES, Fabio José Cardias. Ethnosport Psychology: A model of traditional games of indigenous people of the Eastern Amazon. In; *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, 2 (2), 63-75, 2019.
- HARRINGTON, H. James; HARRINGTON, James S. *High Performance Benchmarking: 20 Steps to Success*. New York: McGraw-Hill, 173 p., 1996.

KEYNES, John Maynard. *The general theory of employment, interest and money*. London: Macmillan Publ. 383 p., 1936.

KYLASOV, Alexey. *Ethnosport. The End of Decline* (Sport: Kultur, Veränderung / Sport: Culture, Change). Published by LIT Verlag, 2015.

KYLASOV, A. V., Gureeva E. A. Ethnic sports branding and promotion aspects. In: *Theory and Practice of Physical Culture*. - 2017. - No. 5. - P. 18., 2017.

KYLASOV, Alexey. Traditional sports and games along the Silk Roads. In: *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, (1), 1-10., 2019.

KYLASOV, A. V., GUREEVA, E. A. Ethnosport and ethnic styled sport: comparative analysis of social efficiency. In: *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, (1), 60-68., 2019.

KYLASOV, Alexey. "Habitus of Martial Arts in Russia". In: *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, 2 (2), 1-11., 2019.

LORENZ, Konrad. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Vienna: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1964. Paperback - 1 Feb. 1964/1998.

MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Trans. Ray Brassier. London: Continuum, 2008.

NORTH, Douglass C. *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge: CUP Publ. 159 p., 1990.

RICOUER, Paul. *Soi-meme comme un autre. L'Ordre Philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 424 p., 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Published by Presses Universitaires de France. 234 p., 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. World-systems Analysis. In *World System History*, ed. George Modelski. In: *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO, EOLSS Publishers: Oxford, UK., 2004.

Alexey Kylasov

Cultural anthropologist, Ethnosport theory author, sport official in many organizations. Attended Perm State Pedagogical University, received a Master of History, in 2007; in 2010 he was research scholar of Sport Anthropology Laboratory of the Russian Sport Science Institut; and in the State Academy of Slavic Culture (Moscow–Russia) postgraduate in 2011, where defended the thesis: “Sport as a social and cultural phenomenon of the globalization epoch” and received PhD degree in Cultural anthropology. Became a lecturer at Plekhanov Russian Economic University, Moscow State Academy of Physical Culture

E-mail: alex.kylasov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5350-6214>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Los juegos de tablero de los pueblos originarios de Argentina y su relación con juegos similares practicados por otros grupos que habitan países limítrofes¹

Board games of the indigenous peoples of Argentina and their relationship with similar games played by other groups living in neighboring countries

Jogos de tabuleiro dos povos indígenas da Argentina e sua relação com jogos similares praticados por outros grupos que vivem em países vizinhos

A la memoria de Zeh Fasseber

Stela Maris Ferrarese Capettini

Museo del Juguete Étnico "Allel Kuzen"² de Neuquén (Argentina)

museodeljugueteetnico@gmail.com

¹Artículo escrito en base a la charla Los juegos de tablero de los pueblos originarios de Argentina y sus variantes dada en el marco de las 1ras Jornadas de Juegos y Deportes Autóctonos organizadas por ENHA FMJDAT 2020 Mesa 1 Juegos y deportes de destreza mental.

² En adelante MJE.

Resumén: Los juegos de tablero practicados por algunos pueblos indígenas de Argentina son parte de su acervo cultural y tienen relación con juegos similares surgidos en el mundo andino – amazónico el cual posiblemente fue el centro de origen y distribución lúdica al igual que han sido otros juegos hallados entre los pueblos indígenas que mantuvieron contacto o fueron dominados por los incas y según registros históricos previos a la interacción con los colonizadores españoles.

Palabras clave: Juego de Tablero. Pueblos indígenas de Argentina. Incas. Andino. Amazónico.

Resumo: Os jogos de tabuleiro praticados por alguns povos indígenas da Argentina fazem parte de seu patrimônio cultural e estão relacionados a jogos semelhantes surgidos no mundo andino – amazônico, que possivelmente foi o centro de origem e distribuição recreativa, assim como outros jogos foram encontrados entre os povos indígenas que mantiveram contato ou foram dominados pelos Incas e de acordo com registros históricos anteriores à interação com os colonizadores espanhóis.

Palavras-chave: Tabuleiros. Povos indígenas da Argentina. Incas. Andinos. Amazónico.

Abstract: The board games played by some indigenous peoples of Argentina are part of their cultural heritage and are related to similar games that emerged in the Andean–Amazonian world, which was possibly the center of origin and distribution of play, as have been other games found among indigenous peoples who maintained contact or were dominated by the Incas and according to historical records prior to the interaction with the Spanish colonizers.

Keywords: Board game. Indigenous peoples of Argentina. Incas. Andinos. Amazonian.

Introdução

Al pensar en los juegos en reiteradas oportunidades en el intento de reconstruir la lúdica de la humanidad especialmente la infantil me he preguntado ¿En qué momento comenzó a jugar el ser humano?

Los juguetes hallados por Fernández (1991) en la excavación de la cueva o Chenque de Haichol en la provincia del Neuquén (Ferrarese, 2020), y diseños de tableros en piedras en la zona norte de la misma provincia me acercaron a grupos poblacionales que en su memoria conservan diferentes juegos de tablero practicados que me propuse estudiar en profundidad y relacionarlos con otros hallados en diferentes áreas indígenas del país y de países limítrofes a estas áreas como Brasil, Bolivia, Perú y Chile con los guardan similitud.

En el presente artículo desarrollaré los diferentes juegos y analizaré su posible origen y difusión por el territorio nacional (Figura 1).

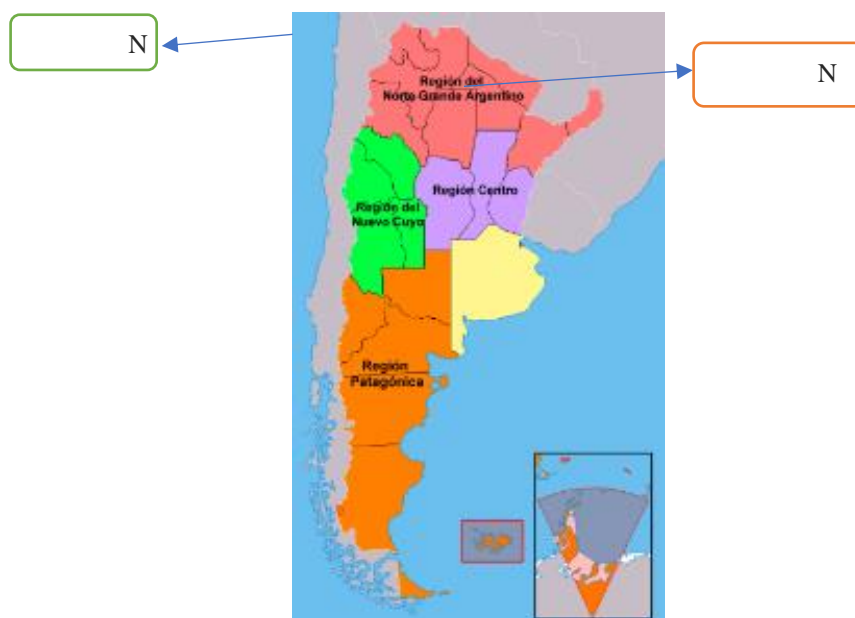


Figura 1 - Territorio nacional de Argentina

Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Argentina_-_Pol%C3%ADtico_2.png

Durante décadas los estudios arqueológicos y antropológicos no dieron cuenta de la presencia infantil en las poblaciones prehistóricas ignorando por décadas su lúdica (Langley 2018). Para Baxter (2005b),

“los niños no son importantes porque sus actividades no hacen contribuciones significativas a las comunidades y sociedades en su conjunto y (2) que los niños son incognoscibles en contextos no mortales, ya que su comportamiento deja poco material rastros: su historia es arqueológicamente silenciosa” (Langley y Lister, 2018 p. 1).

Esta acción dio lugar a la interpretación de que una diversidad de objetos hallados en excavaciones fuese considerados objetos rituales y posiblemente pudieron haber sido juguetes como explican las arqueólogas Langley y Lister (2018, p.1):

[...] aplicar(ban) el adagio "es ritual" a cualquier objeto o patrón en el registro arqueológico que no puede explicarse como actividades económicas o tecnológicas han sido durante mucho tiempo un lugar común en la arqueología.

Por ello reconstruir la lúdica humana permite aproximarnos a la existencia de diferentes juegos, como los de tablero, practicados desde épocas muy lejanas a nuestra época entre los cuales permiten considerar, coincidiendo con lo expresado por Magrassi (1985) y Gambier (1981) que entre los pueblos indígenas los juegos de tablero pudieron ser parte de una manera de enseñar a cazar a los niños ya que los varones a partir de los 9 años de edad pasaban a ser parte de los grupos de caza del guanaco que era perseguido por un grupo de hombres con o sin perros, lo rodeaban y lanceaban.

Los juegos de tablero

Las culturas desarrolladas en las regiones de Cuyo y Noroeste

En poblados del Departamento de Iglesias ubicado en el noroeste de la provincia argentina de San Juan el arqueólogo Gambier (1981) halló la práctica de un juego denominado *la leona*. En el año 1989 en que asistí al lugar a fin de investigar la modalidad del juego me manifestó que los

pobladores no querían enseñárselo a foráneos por cuyo motivo sólo nos limitamos a mirar su práctica la que hacían sólo hombres quienes al ser consultados dijeron que lo habían aprendido de sus mayores.

Esa área provincial posee una rica historia sociocultural de intercambio desde ellos primeros recolectores- cazadores +- 10.000 AP poblándose progresivamente por grupos que bajaban del altiplano (Michieli, 2007), los cuales iban modificando su modo de vida de cazadora a ganadera y de recolectora a agricultora e intercambiando con otras sociedades/culturas conocimientos entre los cuales consideramos estaban las actividades lúdicas algunas de las cuales posiblemente tenían, según el contexto social diferentes fines.

La leona

El diseño del tablero de juego la Leona es un triángulo pequeño atravesado por la línea que separa en dos partes iguales a un cuadrado unido a aquel por uno de sus vértices (Figura 2-a). Ésta se ubica en el extremo superior del triángulo y los doce perros lo hacen de la siguiente manera: diez se ubican en las dos líneas finales del cuadrado y los otros dos uno en cada borde externo contiguo a los demás.

El objetivo de los perros es tratar encerrar a la leona y el de esta comerse los perros. Gana la partida quien logra su objetivo. La leona inicia el juego. Los tres primeros movimientos del juego sólo pueden ser realizados hacia adelante y al costado y a partir del cuarto movimiento todos pueden moverse en todas las direcciones siempre alternado el turno leona- perro y siempre desplazándose por las líneas y ubicándose en una intersección.

La leona come saltando sobre el perro que a continuación tiene un espacio vacío. Los perros tienen que encerrarla. Si lo logran le ganan, pero si ella se come tres perros es quien gana el juego pues algunos pobladores explican que con nueve perros no se puede atrapar a la leona. Otros pobladores en cambio lo juegan a que la leona debe comerse todos los perros para ganar.

En el Museo de los Juegos y Actividades Físicas de los Pueblos Originarios de América, de la familia Manzini, en la localidad de Zonda de esa provincia,

hemos colocado una réplica del juego en el Portal del acceso (Figura 2-b) cuya maqueta se conserva en el Museo del Juguete étnico en Neuquén (Figura 2-c).



Figura 2 - Juego la Leona

Fuente: de la autora

Las culturas desarrolladas en el Litoral o Noreste

Constituida por las regiones del Gran Chaco argentino, boliviano, paraguayo entre los ríos Paraguay, Paraná y el Altiplano andino habitada por los pueblos que llegaron migrando desde la zona amazónica entre los cuales los *ava guaraníes* o *chiriguanos* ocuparon la parte de Salta y Jujuy, los *chorotes*, Los *wichi* o *matacos* con ascendencia andina y brasileña y *churupi* o *nivakle* en Chaco, Formosa y Salta, los *tapieté* Chaco, los *chané* que migraron de la Guyana Holandesa actual Salta y Jujuy, los *pilaga* Chaco y Formosa, los *tobas* o *qom* estas dos provincias y la de Santa Fe, los *mocovíes* Chaco y Santa Fe, *charrúas* Entre Ríos y sur de Corrientes y los *mbya* de origen *guaraní*, Misiones. Esas localizaciones actuales posiblemente han diferido en otras épocas.

La yagua

Juego practicado entre los *chiguanos*³- *chane*, (Figura 3-a) y que fuera registrado por Magrassi como un juego masculino y su equipo en la década

³ O chavancos nombres despectivo dado por los incas en idioma quechua. Chiriguano: frío, estiércol. Son un pueblo de idioma tupi-guaraní que esclavizó al pueblo chané y posteriormente se dio la mestización entre ambos pueblos.

del 70 del siglo XX con el nombre *la yaguay* otros grupos cercanos lo denominaba *el tigre y los perros*. Dice el investigador:

Antiguamente pudo haber sido parte del aprendizaje del rol de cazador por los niños varones. No se juega para o por algo en especial sino por el simple placer de jugar, demostrando las habilidades de control, de pensamiento, memoria, de concentración. Es un debate, un combate o lucha, una contrapartida donde la clave es el rigor en el control (1985, p. 4).

El tablero se dibuja en la tierra. Entre los dos jugadores se distribuyen el rol: uno será *yagua* (puma o tigre americano) y otro *yamba* perro. La posición en el tablero es igual que en el juego *La leona* Al igual que el objetivo de cada uno.

El juego lo inicia la *yagua*. Mueven de a uno por vez.

“Al comenzar el juego los desplazamientos son siempre hacia adelante o los costados, pero avanzando su desarrollo las piezas pueden moverse también hacia atrás. Siempre en el sentido de las líneas o senderos trazados” (Magrassi, 1985, p. 4).

El modo de hacerlo es saltar sobre un perro que a continuación tiene un espacio vacío. Entonces quita el perro comido del tablero. El juego finaliza cuando la *yagua* está inmovilizada ganando los perros o cuando aquella se ha comido tres perros. Magrassi (1985, p.4) expresa que quien juega representado a los perros “puede seguir jugando, pero invariablemente perderá: “con nueve perros, o menos, no se puede cazar un jaguar”

Yaguareté korá o chivikora

Es un juego explicado por integrantes de algunas de las comunidades guaraníes de la provincia argentina de Misiones quienes recientemente han comenzado a recuperarlo y jugar con el nombre *yaguareté okorá*, *chivikora* (corral del yaguareté) practicado entre niños y niñas.

En las conversaciones mantenidas se observa la presencia de un período de pérdida de estos juegos y el inicio de su reconstrucción con registros de investigadores y trozos de la memoria de los ancianos de las comunidades, pero en algunos casos se observa la influencia de personas que han comparado al juego con el juego de damas y el ajedrez tal es así que en la actualidad algunos grupos han manifestado estar considerando hacer el juego por tiempo como en el ajedrez porque las partidas sino son muy largas lo que le quita la esencia originaria.

El tablero, diferente al hallado Magrassi (Figura 3-b) en comunidades cercanas a este pueblo, se dibuja en el suelo y las fichas al igual que en los otros juegos eran piedras pequeñas para los quince perros y una más grande para el *yaguareté*. Los perros se ubican en tres líneas consecutivas en el extremo opuesto al triángulo y el *yaguareté* en el centro del extremo superior de éste.

El juego se inicia con un movimiento de éste y luego lo hace uno de los perros. Así se alternan durante el juego. El *yaguareté* mueve hacia todos los lados en cambio los perros no pueden mover hacia atrás es decir regresar hacia el extremo del tablero desde el que partieron moviendo, por lo tanto, sólo hacia adelante y en diagonal. El *yaguareté* sólo puede comer a un perro por vez. Si hay dos perros con espacios contiguos libres debe elegir un solo perro no puede comer a los dos⁴.

Según sus indicaciones el *yaguareté* solo puede ser encerrado en los dos ángulos superiores del cuadrado o en los extremos izquierdo y derecho del triángulo y al inmovilizar sus movimientos le ganan, pero ése les gana si se come nueve perros. Por su parte, la recuperación del juego realizada por el investigador Rodas (2009) con anterioridad a ellos con otro grupo poblacional y de ancianos perteneciente al mismo pueblo en esa provincia de Misiones, si bien utiliza el mismo tablero la ubicación del *yaguareté* es en su refugio, el triángulo, y puede ser encerrado en cualquier lugar del tablero y éste gana si se come a todos los perros. Aquí nos hallamos ante dos formas diferentes de práctica que dan cuenta o bien de la existencia de diferentes modalidades de juego influenciados por grupos de países

⁴ Esto lo explican por la influencia de los primeros investigadores extranjeros que lo vieron jugar y han registrado su similitud con el ajedrez y lo llamaron el ajedrez indio.

límites en etapas anteriores o la transmisión oral ha permitido la creación de diferentes movimientos por el olvido de la modalidad de juego.

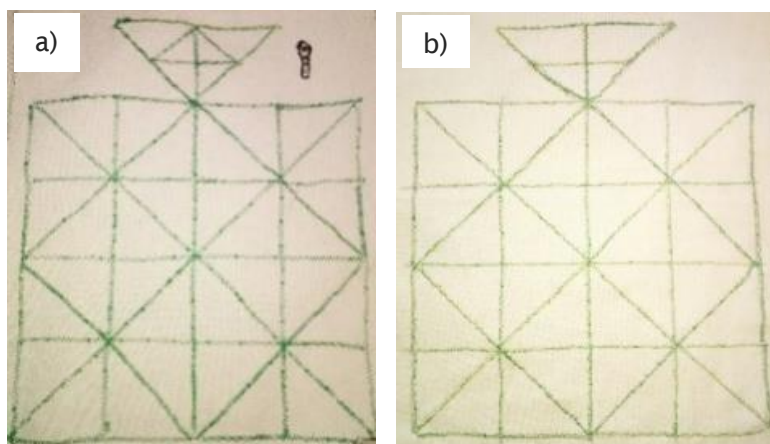


Figura 3 - La yagua y Yaguareté korá

Fuente: de la autora

Las Culturas patagónicas

Los territorios patagónicos convertidos en las provincias de *Santa Cruz*, *Chubut* y *Neuquén* a mediados del siglo XX tienen un pasado, como toda América, de fronteras flexibles y marcadas por los dominios territoriales de los pueblos o grupos humanos de distinto origen étnico que la habitaban desde +- 12.000 AP.

La economía de base de los mismos era la caza de la fauna autóctona y la recolección de los frutos de la zona. En la medida que estos grupos de recolectores-cazadores evolucionaron, fueron adquiriendo otras costumbres y se dedicaron a otras actividades para su subsistencia situación que no se dio entre los pueblos patagónicos que poblaban la actual isla de Tierra del Fuego.

La zona fue habitada por el complejo tehuelche⁵ subdividido en diferentes grupos según el área habitada. Según los primeros viajeros el río *Chubut* dividía a este pueblo en dos grupos: los denominados meridionales o *aonek´ek* desde este río hasta el extremo sur del país y los denominados

⁵ Nombre que podría derivar del nombre de una de sus parcialidades de este *tehusen* unida a la palabra *mapuche* che y sería pueblo *tehusen* o bien la palabra *chewel* che en mapudungun, idioma del pueblo mapuche, que significaría "gente bravía". Eran sus vecinos. Patagones es el nombre que le dio Magallanes al verlos en las costas del Mar Argentino por su altura inspirándose en el monstruo del mismo nombre de la obra *Primaleon* de 1512.

septentrionales o *günün a kuna* en la extensión desde ese río hasta el río Negro posiblemente pasando éste hasta el río Colorado llegando hasta parte del área pampeana y que jabrían recibido el nombre de pampas. La zona del *Nahuel Huapi* estaría conformada por un pueblo navegante los *poayas*. El área cordillerana estaba habitada por los *mapuches*. Los *pehuenches* ocupaban el área norte de la actual provincia del Neuquén. Los diferentes grupos que poblaban la Norpatagonia fueron dominados por los *tehuelches* y en el siglo XVIII por los *mapuches* (Casamiquela, 1995). Su incorporación a la sociedad nacional fue progresiva ubicados en territorios denominados “Reservas de indios” comenzando así una etapa de pérdida de elementos culturales como los juegos.

Trapial Kuzen

También llamado los perros y el león, fue registrado en 1969 por Martínez Crovetto practicado por mapuches y *günün a kunay aonek´enk* o *tehuelches* septentrionales y meridionales. La práctica en el área mestiza mapuche- tehuelche de al área del lago Huechulafquen recogida en la memoria de Don Vicente Cañicul: El tablero se dibuja en la tierra (Figura 4-a). Es un cuadrado grande dividido en parte iguales en cuyo extremo inferior se ubican los catorce perros o *trewa*. Conectado con un cuadrado pequeño en el cual se ubica el trapial (macho) o *zomo trapial* (hembra). La partida la inicia el trapial/zomo trapial:

Las piezas pueden moverse, de a una por vez, siguiendo las líneas horizontales o verticales y ubicándose en las intersecciones de las mismas [...] El movimiento es de una casilla a una contigua. Los perros y el león pueden desplazarse hacia adelante, hacia atrás o lateralmente. [...] El objetivo del juego es, para los perros, encerrar al león en su guarida o en cualquier lado del tablero e impedirle todo movimiento, pero son vencidos en caso de que el felino logre pasar su doble línea. [...] El “trapial” puede comer un “trewa”, si éste no está apoyado por otro ubicado detrás, (...) puede eliminar una pieza contraria hacia adelante, hacia atrás o lateralmente. Cuando el león, devora un perro, pasa sobre este y se ubica en la casilla situada detrás del mismo, según la dirección en que aquel viene (Martínez Crovetto 1969: 8-9).

En la Figura 4-a, el trapial/zomo trapial ya realizó su primer movimiento dando inicio al juego. Mueven como en los otros juegos citados anteriormente de a uno por vez. El trapial/zomo trapial come un perro si tiene un sitio vacío a continuación y en cambio trataran de encerrarlo/a en algún sitio o en su guarida para que no pueda llegar a traspasar su línea. El trapial/zomo trapial gana la partida cuando logra superar a los perros llegando hasta el final del tablero, pero si es encerrado/a en cualquier lugar del tablero o en su propia guarida pierde.

Versión 2

Entre los *günün a kuna* que viven en el área limítrofe de la provincia de Chubut con la de Río Negro Martínez Crovetto (1969) hallo en la memoria de los ancianos el juego *trapial kuzen* con algunas variantes. Se lo enseñó el Sr Tomás quien le contó que antiguamente también era jugado por *araucanos* en referencia a *mapuches*. El juego estaba desaparecido para ese entonces y él lo recordaba como un juego de su infancia.

El tablero se dibuja en el piso y consiste en un cuadrado con tres divisiones internas y diagonales que van de un extremo al otro y conectado al centro del cuadrado se dibuja un triángulo (Figura 4-b). Para jugarlo se usan doce piedras que representan a los *trewa* y una más grande al *trapial* o *zomo trapial*. La modalidad de juego es la misma. La diferencia está en cantidad de *trapiales/zomotrapiales* y en el diseño de los tableros que en el caso del de la Figura 4-b las diagonales permiten más movimientos.

En la provincia de *Chubut* por un proyecto coordinado por los docentes Prof. Forti y Prof. Ardalla mediante el proyecto *Fofo Cahuel*⁶ en la escuela primaria N° 59 del paraje del mismo nombre y con quienes colaboré insertaron estos juegos en la enseñanza de la educación física.

⁶ “Caballo loco en idioma *günün a kune* según explicación dada por el docente.

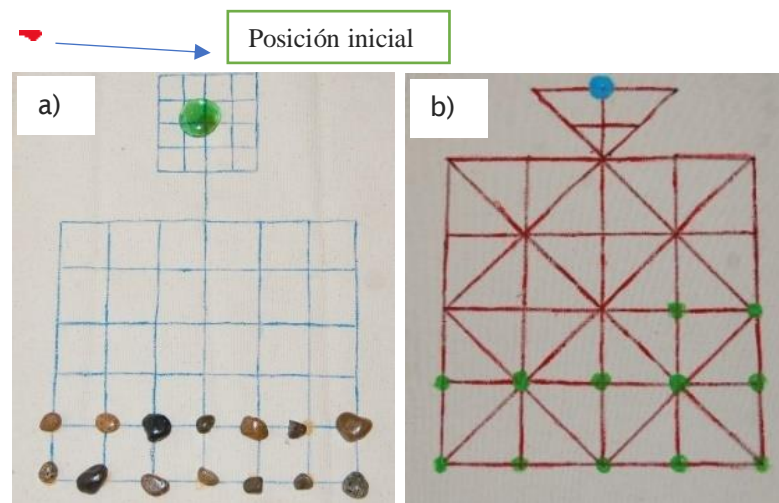


Figura 4 - Trapial Kuzen y Versión 2

Fuente: de la autora

Un juego similar, pero con el nombre *el leoncito* fue observado por el investigador Aranda (comunicación personal, 1989) en la zona aledaña a la localidad de Cerro Policía en la provincia argentina de Río Negro. Durante el desarrollo del Primer Encuentro de Educación y Cultura Mapuche y de Escuelas Rurales propuse a los docentes allí presentes su inserción a los docentes de las escuelas de las comunidades mapuche (Figura 5-a). Misma acción, pero con alumnos de escuelas urbanas realice durante la participación con talleres sobre juegos de los pueblos indígenas en el marco del proyecto nacional La música de Todos (2001), (Figura 5-b).

En el 2013 durante una exposición organizada por la secretaria de Estado de Planificación y Acción para el Desarrollo (COPADE) en la que expuse juegos una señora que visitaba el stand al ver el juego manifestó “mi padre me lo enseñó en mi infancia” (Comunicación personal, junio 2013), pero le llamó *la leona* nombre similar al dado en el Noroeste del país.

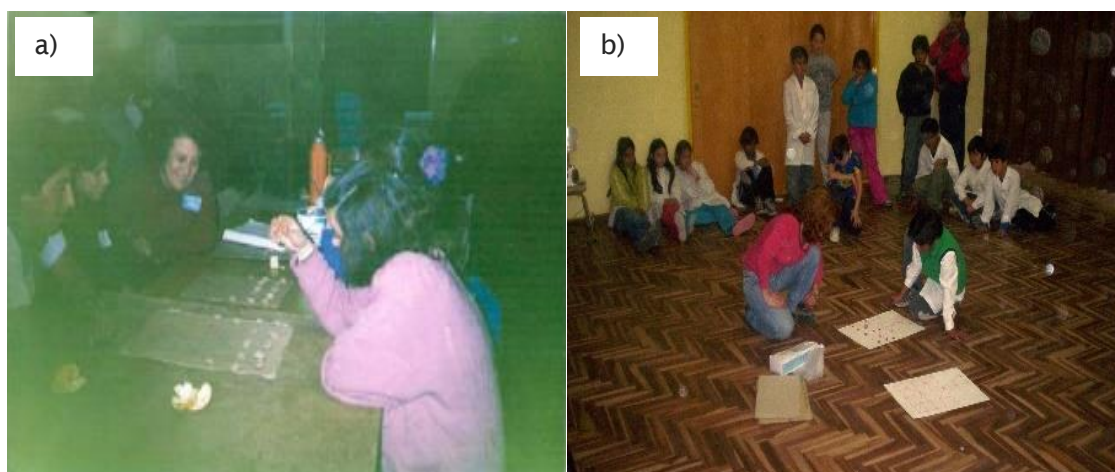


Figura 5 - Encuentro de Educación y Cultura Mapuche con docentes, y alumnos de escuelas urbanas

Fuente: de la autora

En el área del río *CuriLeuvu* en el norte de la provincia del Neuquén por la arqueóloga Biset hallo un petroglifo con un tablero similar (Figura 6⁷). Nunca se realizó el estudio de radiocarbono 14. En el año 2024 mediante la colaboración el matrimonio Molinari- Mogni pude dar con la piedra en el sector de los arroyos *Molulco* y *Mogotillos* quienes durante su búsqueda se encontraron con un criancero quien al ser consultado y mostrarle la fotografía quien les dijo que él no lo jugaba, pero si lo vio jugar a personas mayores que ya han fallecido. “Lo dibujaban en el piso y lo llamaba *la leona* y les describió cómo se practicaba y que uno jugaba con los perritos y el otro con la leona y que había que saltar y jugaban por el trago. Chupilca o vino generalmente. (Criancero en comunicación personal al matrimonio Mogni Molinari y compartido conmigo abril 2023).

La explicación obtenida es que la leona se comía los perritos saltándolos y estos le ganaban si la inmovilizaban en algún sitio del tablero o en su guarida. Si bien no hemos obtenido la información acerca de la cantidad de perritos y su ubicación consideramos que estamos ante el juego de tablero que convoca este artículo. Más datos obtendremos en un futuro mediato con el avance la investigación que estamos desarrollando en lo que es el área pehuenche de la provincia.

⁷ Detalle: gentileza Carlos Juárez, 2003).

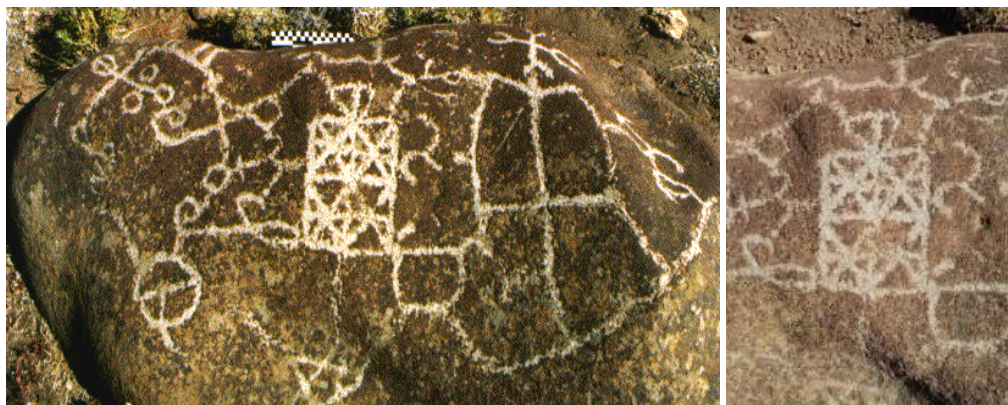


Figura 6 -Detalle del tablero⁸

Fuente: de la autora

Juegos similares en Sudamérica

A la fecha hemos hallado juegos similares en Chile, Brasil y el área boliviano-peruana que por su cercanía y contacto con los pueblos del Patagonia, Noreste y Noroeste de Argentina con los cuales revisten de un pasado etnohistórico común me permito considerarlos como posibles áreas de origen y desarrollo extendiéndose hacia el territorio argentino con la migración de integrantes de esos pueblos hacia esas zonas o por intercâmbio cultural.

Komikan

Debido a que el pueblo *mapuche* habita a ambos lados de la cordillera en los años 90 del siglo pasado, investigué sus juegos en Argentina y Chile. En el sector de argentino de la provincia del Neuquén no halle registros en los recuerdos de los ancianos entrevistados. En el área de la IX Región chilena tampoco había presencia en la memoria, pero sí fue posible hallar un escrito de Manquilef (1914), señalado un juego de tablero con el nombre de *komikan* y practicado por el pueblo *mapuche*. También halle otro escrito de Matus (1920) quien lo señalaba como un antiguo juego *mapuche*.

⁸Extraída de Ferrarese, S. M. (2007) El sembrador. N°1 Juegos étnicos de América y documentos sobre educación física intercultural p. 66.

Cuando Martínez Crovetto (1969) le consulto a los pobladores de la Patagonia argentina por este nombre del juego manifestaron no conocerlo.

Manquilef (1914), cuyo texto está escrito en mapudungun y traducido por Lenz. describe el juego con el nombre de *komikanchil* o *El leoncito* como traducción de cómelo todo. *El leoncito*, dice, es el nombre que se le dieron los chilenos al incorporarlo a sus hábitos lúdicos y que el nombre cómelo todo representan la lucha entre dos fuerzas y en las largas noches de ocio en que se juega dio lugar al surgimiento de las sátiras mapuches acerca de una persona que se come a sus parejas y va enviudando simultáneamente:

La mujer araucana cree que existe un ser semejante al hombre y que tiene que concluir con el sexo femenino. (...) de allí la relación con el hombre viudo que corteja a una mujer. La comparación de viudez con la de comerse a la presa femenina. Según el autor en una comunidad cuando un hombre viudo solicitaba reiteradas veces a una mujer el diálogo que surgía era el siguiente:

M: "Komikan peno ta eimi?" (trad: ¿No serás tú el komikan?) (Manquilef 1914: 31 y 135).

Y que antiguamente dicho juego tenía algún fin moral para su pueblo. Igualmente, como acción lúdica el autor clasifica a éste como parte de los juegos domésticos con fines sociales y educativo (Ferrarese, 2007).

Si bien no dibuja el tablero lo describe de manera tal que he podido reconstruir su diseño. Expresa que debe dibujarse un cuadrado con dieciséis cuadrados que suman un total de veinticinco puntos o que indica que hay tres líneas horizontales y tres verticales. Explica que "en el centro de cualquier lado del cuadrado descansa un triángulo equilátero, más o menos, unido perpendicularmente sus puntos medios" (Manquilef, 1914, p. 104-31). Doce piedras pequeñas representan a los perros y una más grande al *komikan*. Por su explicación el tablero utilizado es similar al tablero *gününea kuna*, aunque no especifica que el triángulo lleve líneas en su interior lo que lo asemeja al del tablero de la Figura 4-b. La manera como se practica:

2.-Se toman 12 piedras colocándolas en dos líneas opuestas a la torre, (así llamamos al triángulo), i en la tercera de abajo colocan a los lados una piedra.

3.- Esas 12 piedras se denominan perritos i tienen que encerrar a una grande que sale de la torre.

Esta piedra grande se llama *komikelu*, el que todo lo come.

4.- Los perritos tienen la misión de encerrar al *komikelu* i este la de comerse a aquellos. Puede comerlo siempre que en el punto anterior no haya otro perrito.

5.-El *komikelu* debe tratar de comerse todos los perritos. Se considera bueno un jugador al no perder ningún perrito ((13) 87 y (31) 105).

Matus (1920, p. 10), por su parte expresa que lo vio jugar entre

[...] los indios del interior de Valdivia, pero no pude esclarecer con ellos este asunto porque se negaron a darme detalles. Sin embargo, creo de interés dar a conocer el plano de una partida de este juego, aunque él es muy conocido de nuestros niños.

El diseño está compuesto por un tablero mayor cuadrado que en su extremo superior se conecta con un triángulo el que a su vez tiene dibujado un rectángulo en su interior que es la casa del leoncito, o comican (Figura 7).

El modo de practica según Matus (1920, p.10):

Se practica con doce piedrecitas que representan los perros i por una más grande que representa al león. Los perros tienen la obligación de avanzar siempre i pretenden encerrar al león colocándose en dos filas. El león puede avanzar o retroceder siempre i en cualquier sentido (...). Cada vez que el león encuentra un perro solo i que no esté protegido por otro, se lo come, saltando sobre el i ocupando el puesto vacante. Cuando encuentra a dos perros que tienen un puesto de por medio libre puede comerse a los dos. Por su parte los perros van avanzando con todo cuidado i disciplina hasta tratar de dejar sin movimiento al león. El rayado para jugar una partida se hace generalmente en el suelo.

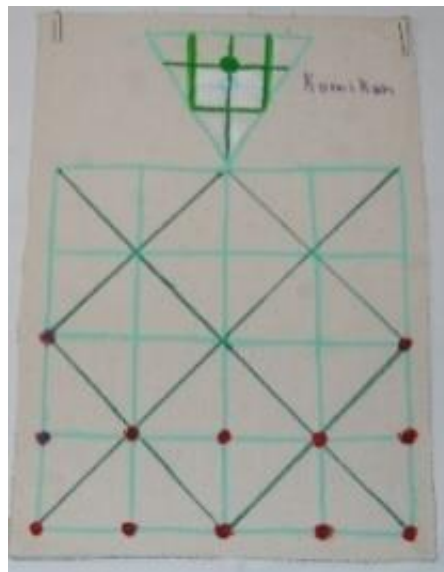


Figura 7 - Tablero Komikan

Fuente: de la autora

Comparando ambos juegos, Manquilef (1914) no indica líneas dentro del triángulo, motivo por el cual reconstruimos el tablero según sus indicaciones las cuales son precisas y su expresión “este juego es *muy parecido* al que los niños chilenos llaman “leoncito” (Manquilef, 1914, p. 31 y 105) hace que a pesar de no tener el tablero dibujado en su libro no reconstruyamos el juego agregando la figura que se observa en el tablero de Matus en su reconstrucción. Además, Matus (1920) no especifica si el tablero que dibuja es el de “los niños chilenos o el de los indios de Valdivia” (p. 10).

Manquilef (1914) referencia el modo de jugarlo como si se comiera de a un perro por vez. En cambio, Matus (1920, p.10) dice “Cuando encuentra a dos perros que tienen un puesto de por medio libre puede comerse a los dos”. Ninguno de ellos indica la cantidad de perros que debe comer el *komikan* por lo que deducimos que la partida finaliza cuando éste se come todos los perros o bien estos lo encierran.

Estos tableros dan cuenta de la similitud entre algunos integrantes del pueblo mapuche que habitan Argentina existiendo uno diferente dibujado por Don Cañicul que podría ser una modificación surgida propia de los olvidos que se dan en la trasmisión oral en que se adaptan diseños ante el olvido a una variante. Considero esta situación como probable dado que

durante el estudio del juego de tablero *pichca* aprendido entre otros por estos pueblos de los incas hallé diferencias en el tablero (Ferrarese, 2020).

Trapial Kuzen y Komikan similitudes y diferencias

Tal como expresara en párrafos anteriores la Patagonia argentina y la chilena fueron pobladas por diferentes pueblos los cuales fueron aglutinados por dos de ellos: los *tehuelches* en una primera etapa y posteriormente los *mapuches* lo que motiva que los juegos de tablero denominados *trapial kuzen* y *komikan* posiblemente tengan un origen común siendo la diferencia en el diseño de los tableros el resultado de la transmisión oral la cual apela a la memoria y cuando en esta se genera un vacío la creatividad suele llenarlo. La diferencia en el nombre se da a causa de la traducción del nombre del juego a los idiomas de ambos pueblos los cuales son diferentes.

Adugo

El pueblo *bororo* vive en la Amazonia brasilera ocupando seis tierras propias demarcadas en el Departamento del Mato Grosso y en el área del departamento de Santa Cruz, Bolivia. Tomé conocimiento de su existencia en el marco de la investigación de los juegos de tablero por ayuda del investigador Fassheber quien me lo explicara por comunicación online en Facebook (2020). Su tablero es igual a alguna de las variantes halladas del *komikan*, solamente difiere la ubicación del tigre o *onça* (Figura 8) al igual que el rol que cumple en el juego el triángulo.

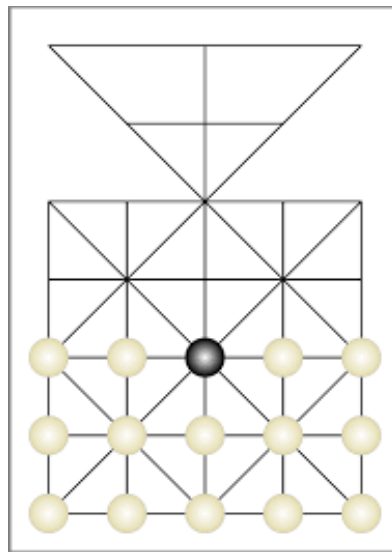


Figura 8 - Dibujo del tablero Bororo

Fuente: <https://es.wikipedia.org/wiki/Adugo>

La taptana o el zorro y las ovejas

La zona del altiplano andino boliviano- peruano es un área sociogeográfica que ha estado en contacto desde +- 15.000 AP constituyendo “toda una unidad cultural del territorio boliviano-peruano, tanto en el espacio como a lo largo del tiempo” (Murra 1983 en Huarita 202, p. 51) en el cual han surgido mitos y juegos relacionados con el mundo agrario y sus oráculos.

Entre algunos de ellos el investigador halló un juego denominado *chaku* o *rodeo de vicuñas* que registrara en 1609 Garcilaso de la Vega el que se hacía en cierta época del año, pasada la cría, con la presencia del inca y que consistía en perseguir a las vicuñas por una amplia llanura para atraparlas en cuya acción lúdica también solían atrapar otros animales (Huarita 2021). Este modo lúdico me recuerda a lo narrado por Pati a Aguerre (2000) que realizaban los tehuelche en la Patagonia argentina y guarda cierta relación con el juego en estudio.

Pero en el área de *Usuma*, Departamento de Oruro, Bolivia, halló el juego *taptana* o *el zorro y las ovejas* (Figura 9) señalándolo como un juego de destreza mental, relacionado con el circuito agrario anual y mayormente practicado por varones:

Este juego ha sido observado en los meses de septiembre y octubre (época de siembras de la quinua y papa), principalmente en predios de los echaderos de pastoreo de Qalaqutaura, kullcha y Tara-tara pampa de las sayañas bajas. En estos sitios, los pastores de varias familias arrear su rebaño a pastar, mientras que los padres cultivan el terreno en las sayañas altas e intermedias. Los michiqkuna juegan al “zorro y las ovejas”. [...] El juego tiene significancia con el ciclo agrícola; así, si gana el zorro los tres turnos consecutivos, se tiene la creencia que habría abundancia o escasez alimentaria, lo que implica realizar rituales de súplica a la Piucha Juana. Es de buen augurio, si se logra llenar los 8 puntos del triángulo que hace de 371 corral. Según testimonios, antiguamente este juego representaba a un hato de llamas y las fichas distribuidas en las 15 casillas del trazado, significaba una tropa de ganados, seleccionadas en cada paralelo: entre las ñawpas (adultas), seguida de las maltapuytas (jóvenes), luego las uñas (crías) y finalmente los machos. Era de buen augurio hacer ingresar al corral una o dos de cada grupo; pero malo si solo ingresaba uno o dos grupos del total de fichas. También significa buen augurio amoroso para el jugador ganador de la ficha del zorro (Huarita, 2021, p. 369).

Indica que el cuadrado mayor es de 40 cm de lado anexado a un triángulo dividido en 4 parte. Para su práctica los infantes recogen 15 *haqhas* bolitas de estiércol que representaran a las ovejas o corderos y otra más grande o una piedra para representar al zorro. Este es colocado en el triángulo y las ovejas en el extremo opuesto dentro del cuadrado. Al igual que en todos los juegos su ubicación es en los puntos equidistantes de unión de las líneas. Mientras el zorro tratará de comerse la mayor cantidad de ovejas para así alzarse con el triunfo, pero sí estas logran rodearlo en algún espacio del cuadrado mayor sin dejarlo regresar a su escondite o logran ubicarse en los 7 puntos de intersección de su escondite no permitiéndole su ingreso, éstas serán las ganadoras.

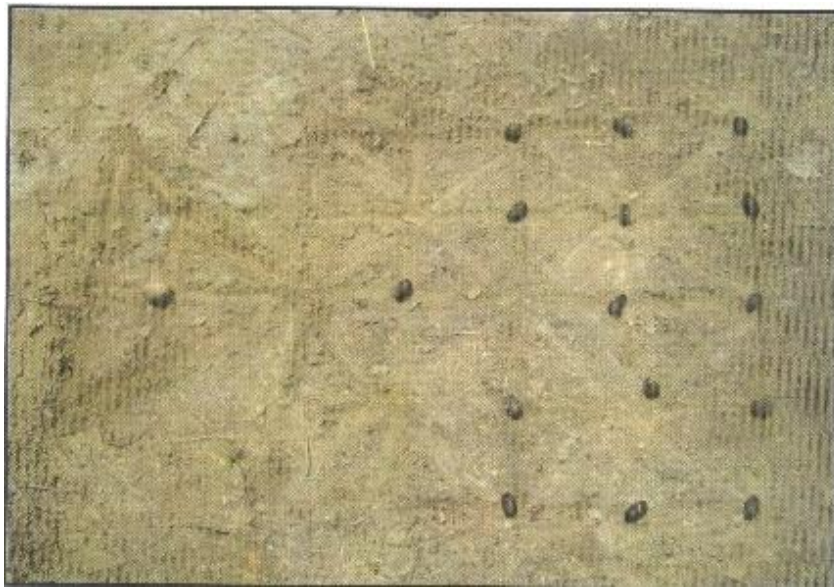


Figura 9 - Disposición de las fichas *thaqhas* en el tablero *taptana*

Fuente: Huarita, (2021), p. 370.

Huarita (2021) lo ubica como un juego originario del mundo andino preexistente a la llegada de los colonizadores europeos y que siempre ha sido parte de la cosmovisión agraria de los pueblos que constituyen las sociedades del altiplano. Al respecto expresa que:

si gana el zorro los tres turnos consecutivos, se tiene la creencia que habría abundancia o escasez alimentaria, lo que implica realizar rituales de súplica a la Piucha Juana. Es de buen augurio, si se logra llenar los 7 puntos del triángulo que hace de corral. Según testimonios, antiguamente este juego representaba a un hato de llamas y las fichas distribuidas en las 15 casillas del trazado, significaba una tropa de ganados, seleccionadas en cada paralelo: entre las ñawpas (adultas), seguida de las malta puytas (jóvenes), luego las uñas (crías) y finalmente los machos. Era de buen augurio hacer ingresar al corral una o dos de cada grupo; pero malo si solo ingresaba uno o dos grupos del total de fichas. También significa buen augurio amoroso para el jugador ganador de la ficha del zorro (Huarita, 2021, p. 370- 371).

Este relato que ha sido transmitido de generación en generación en el mundo andino del Altiplano boliviano peruano da cuenta del origen prehispánica del juego ya que, en toda esa área tanto en los juegos como en la narrativa, “los indicadores agroecológicos, el ciclo agrícola y los ritos festivos convergen en representación del zorro como único elemento

recreador del ciclo vital y agrícola en la vida cultural de estas comunidades” (Huarita, 2021, p. 46).

La leonera

De este juego practicado en el área peruana que forma parte del altiplano boliviano peruano o mundo andino sólo tenemos referencia por parte del investigador Paz (en Solar y Hoisting, 2006), quien manifiesta haber practicado el juego *la leonera* (Figura 9) en su infancia como se practica actualmente y con el mismo tablero que señala Huarita (2021).

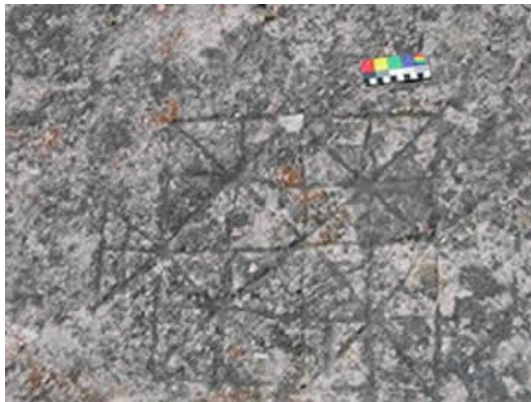


Figura 10 - Petroglifo en la superficie plana de un afloramiento rocoso en Suero y Cama, Espinar

Fuente: <http://www.rupestreweb.info/litograbados1.html>

Hosting con quien discutí, en los años 90 del siglo XX por email, acerca del origen del juego disintiendo con su expresión acerca de que el juego es una adaptación del alquerque y que lo habrían traído los españoles en clara manifestación de ambos que los pueblos indígenas sudamericanos no poseían juegos de tablero.

Al respecto durante la escritura del presente artículo consulté al investigador Huarita (quien además es parte de ese mundo étnico y hablante del idioma quecha y ha estudiado el juego en profundidad) acerca de que los juegos *la leonera* y *tapana/el zorro* y *las ovejas* serían el mismo adaptado a la zona y si él consideraba que ambos eran originarios o un derivado del alquerque como manifestara Hosting. A lo que me manifestó

que ese juego no era una adaptación del alquerque, sino que “el juego tiene una estrecha relación con la cultura agro-pastoril y de cazadores de larga data en diferentes contextos n donde se han podido localizar ciertas evidencias” (19 de marzo 2024). Paso seguido manifestó:

no se puede hacer un juicio crítico valorativo con parámetros estandarizados unilineales o de difusión cultural a partir de un núcleo. Ese paradigma de evolución unilineal o de difusión a partir de un núcleo o de círculos culturales es algo que ya no es aceptable para el siglo XX; lo que sí aún está vigente es un relativismo cultural o particularismo histórico con préstamos de determinados elementos o rasgos culturales a determinadas culturas en donde el elemento cultural adquiere un nuevo símbolo con significados reinterpretados distintos. Me parece que eso es lo que ha pasado con el juego de tablero, muy difundido en diferentes contextos culturales muy alejados de nuestro medio. Pero es sorprendente ver que los diseños de los trazos son similares, por no decirlo idénticos. Como te decía más antes, la SIARB encontró a principios del 2000 en Peñas, Prov. Los Andes, grabados de arte rupestre de varios motivos, y un mesón netamente con el trazo de la taptana muy simétricos, los gráficos de los grabados pertenecen al Periodo Intermedio Tardío y Tardío, inca Pacajes. En el Perú en los sillares de los muros del templo colonial de Chinchero está el trazado del tablero. Al respecto, Olaf Holm presentó a la Journalsof Americanistas una ponencia histórica muy documentada del “ajedrez incaico jugado por Atahuallpa”. Como podrás ver el juego tiene un trasfondo histórico muy particular, y de seguro las otras variantes lo tienen para sus contextos encontrados (comunicación personal vía email febrero 2024).

Lo extraño en este caso es que Hosting se declaraba estudioso del juego alquerque y su postura no permitía considerar la posibilidad de adjudicar el juego *la leonera* a la población andina. De allí que en su escrito señala que en Perú le habrían agregado un triángulo manifiestan que las reglas en Perú “posiblemente a comienzos del siglo XVII” (p. 27 Word) habían sido modificadas y el juego se convertiría en lo que es hoy. Un detalle es que mientras el juego alquerque es una guerra el juego por nosotros estudiado es una caza. Además, en sus escritos demuestran que no han estudiado los escritos de otros viajeros de la época de la invasión española o los escritos de la investigadora Romero (1943) quien pone en duda esa asignación europea considerando que son dos juegos diferentes incluso relaciona el juego de caza con una práctica que se mantiene en la zona

amazónica y un juego similar ha sido hallado en ese contexto en Brasil con el nombre *de adugo*.

Lo señalado por Huarita da cuenta de la preexistencia del juego y sus expresiones acerca de la difusión y modificaciones por medio de préstamos culturales hacia otras áreas sudamericanas es una situación similar que se dio con el juego *pichca* (Ferrarese, 2020) cuya práctica en el área patagónica se realizaba con un tablero y dado con ligeras modificaciones a los originales del área inca peruano boliviana.

El escrito del investigador Holm referencia el estudio del juego *tartana* realizado a partir de un dibujo de Guamán Poma de Ayala que muestra a Atahualpa practicando el juego con Pizarro: “De como estando preso conversaba Atahualpa Inca con don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y con los demás españoles, y jugaba con ellos en el juego de ajedrez que ellos les llaman *taptana*” (Figura 11⁹).

Al respecto y considerando que en ese escrito oportunamente en la época de la invasión española al área inca peruano boliviana por parte de un cronista españolizado en el que parecen estar jugando al alquerque no a la *taptana/el zorro y las ovejas* de cuenta que la referencia “que ellos llaman *taptana*” sea una expresión de los hispanos sin considerar ningún otro detalle como la diferencia en el diseño del tablero y modalidad de juego dado que ninguno de los juegos en cuestión en este párrafo se practican igual ni poseen las mismas piezas en forma y en cantidad lo que es una clara evidencia de la poca o nula atención que se prestaba a la cultura local por parte de quienes solamente estaban interesados en el oro inca.

⁹ Extracto y gráfica tomada de Guamán Poma de Ayala, 1613, p. 187 -388 en Huarita 2021, p. 82 Fig. 14), que Romero (2016) determina como “una imagen aparentemente verídica” (título escrito).



Figura 11 - Taptana

Fuente: Huarita (2021, p. 82, Fig. 14).

A esto relaciono el concepto jugar *al ajedrez* que abordo en este artículo como crítica a la comparación realizada por los viajeros con los juegos indígenas sudamericanos con redacciones confusas que dificultan la reconstrucción de algunos de ellos. Y el concepto *tapatana* cuya relación con el juego que es parte de nuestro estudio es prácticamente desconocido en el área de los estudiosos de los juegos sudamericanos, pero reviste importancia debido a que analizamos diferentes culturas que han estado interconectadas en la época previa a la invasión española y portuguesa.

Discusiones acerca de la visión europea de los juegos indígenas

El uso del nombre *taptana* como sinónimo del juego *el zorro y las ovejas* me indujo a estudiar el origen de esta palabra en registros de investigadores del habla quechua. El registro hallado es que la *taptana* es un sistema de contar utilizado junto con la *yupana* y *quipus* (Montanaluisa, 2010, Castro, 2014; Tum y Montanaluisa, 2014), (Figura 12), quien indica

que la *taptanacañari* o contador fue registrado en su lexicario por Santo Tomas escrito en 1560 cuando los vio utilizarla. Tapay verbo que significa saltar y na sufijo que convierte a un verbo en sustantivo. De esta manera se puede estipular que la *taptana* es un objeto que sirve para saltar [...] su uso estaba determinado para la contabilidad en el comercio, pero también como un tablero de juego” (Castro 2014, p. 8). Expresión esta que bien lo relaciona con el juego *el zorro y las ovejas* y con el concepto de saltar que hacen las piezas para cazar.

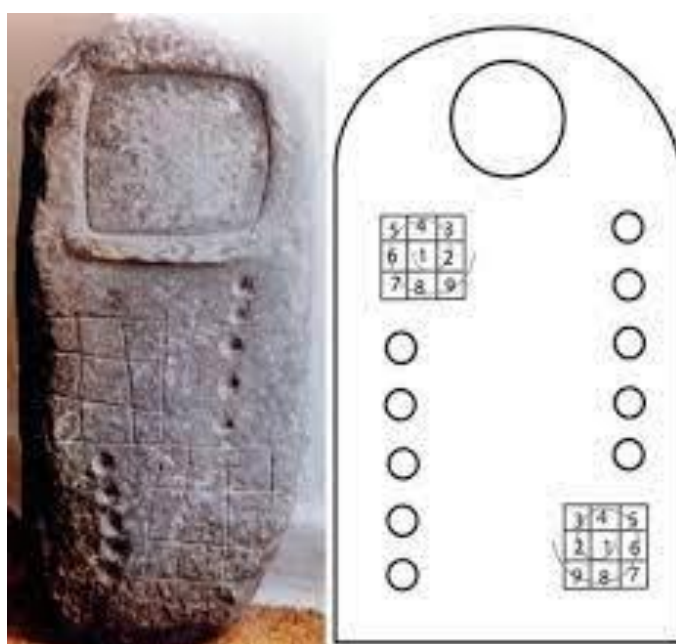


Figura 12 - The Cañari Counters (Contadores Cañari). On the right side we see the values that each square held and a direction used for counting as proposed by Montaluisa

Fuente: Montaluisa, (2014, p. 36-37).

En la búsqueda de escritos sobre el tema por parte de viajeros de la época de la invasión española hallé escritos de Santo Tomas (1260) señala que *taptana* o *comina* es un juego de caza parecido al axedrez, tablas, o alquerque; Bertonio (1612) también emplea el término *kumisiña* o *kumisitha*: *Cumisithalo* señala como un juego parecido al que nosotros jugamos a la oca, pero muy diferente. Si relacionamos los conceptos vertidos por estos viajeros *comina*, *cominakumisiña* o *kumisitha*: *Cumisitha* con los escritos de Molina (1795) y Gómez de Virraure (1889) *comican* los términos unidos al de *taptanacomina* me retrotraen al nombre

komikan de Manquilef que nos estaría indicando el derrotero de un juego andino, como ha sucedido con tantos otros, o bien un juego con mayor antigüedad de otros pueblos de la región (Fasheber, comunicación personal, 14 de mayo 2023).

González Holguín (1608) dice que *puma* es un juego de indios, pero lamentablemente no da más explicación. Cobo (1653), Torres Rubio (1700) también lo nombran junto con el juego *apaytalla*¹⁰ indicándolo como juego de estos indios. Romero (1943, p. 28), analiza los escritos de algunos viajeros como Bertonio y Murua y su relación del juego que vieron con el juego oca, alquerque o ajedrez, considerando que se debe realizar un estudio de mayor profundidad ya que se deben estudiar los términos aimaras y quechuas con los que los indios nombran sus juegos, y que los europeos confunden y no describen bien la diferencia de los tableros y el modo de practicarlo que refiere Bertonio (1612) con la expresión *muy diferente*, y que ella lo ha visto practicado en el oriente amazónico y que le parece que tienen también connotación ceremonial, que coincidiría con la apreciación que realiza Alcina (1976) acerca de la posibilidad de cierta religiosidad en el juego, que considerando la desacralización a la que fueron expuestos diferentes elementos culturales bien pudo devenir simplemente en un juego.

Por su parte De Luca (1983) en su diccionario aimara- castellano, refiere al juego similar al que en castellano llaman el león¹¹ y las ovejas, muy popular en América del Sur, y que podemos relacionar con lo señalado por Huarita (2021; 2022) quien a su vez determina que taptana “fue registrado con ese nombre en las fuentes coloniales. Y en el medio del altiplano de Bolivia, actualmente se le denomina así, y en otras áreas tiene una variación de *kumina*, *kususitha* y/o *kuni* “*tapatana*” (Comunicación personal, 13 de mayo del 2023) que considerando que el mundo andino es el ámbito de vida del investigador Huarita quien además es un estudioso de su cultura, nos aproximamos a coincidir con que el juego “es difusión antigua del juego de

¹⁰ Juego realizado en un tablero diferente pero que se considera originario, ya que no hay similares en otros países.

¹¹ Otro error que se produjo en la interpretación española a su llegada a esas zonas es *puma*, porque aquí no hay leones, y de allí surgieron todos los nombres derivados: leonera, leoncito, etc.

los pastores de camélidos de la puna y del altiplano andino (comunicación personal, 13 de mayo del 2023).

Bajando hacia el extremo sudamericano Molina (1795, p. 124) al ver su práctica entre los mapuches chilenos expresó: “Es digno de reflexión, que entre los primeros se encuentre allí en uso, desde tiempo inmemorial, el artificioso juego del ajedrez, al que dan el nombre de *comican* (Martínez Crovetto, 1929, p. 9).

Martínez Crovetto (1969, p.9) también cita a Gómez de Virraure (1889, p. 351) quien al observar el juego entre los mapuches chilenos escribió “Dan poco tiempo al juego del ajedrez que en ellos se halla desde tiempo inmemorial y que no puede dudarse que lo tenían aún antes de la entrada de los españoles pues le dan el nombre de *comican*”.

Smith (1855, p. 323) citado a continuación por el investigador (1969) también vio el juego entre los araucanos chilenos y expresó que le recordaba a la práctica del ajedrez. Al respecto de estas opiniones Matus (1920) en su lectura acerca de juegos de los antiguos araucanos relatada por viajeros europeos e historiadores chilenos manifiesta que cometen un error al decir que juegan al ajedrez como es el caso de “Febres en su obra *Arte General del Reino de Chile*, dice que los indios llamaban *comican* al juego del ajedrez” sino a “un juego que los niños conocen con el nombre de *leoncito* (Matus, 1920, p. 10).

Si relacionamos lo aquí transcrito con los datos de los demás viajeros españoles que vieron la práctica de algunos de estos juegos podemos señalar que en ambos casos los europeos denominan *ajedrez* a esos juegos posiblemente influenciados por las líneas de los tableros sin prestar mucha atención ni interesarse por conocerlos y realizar una descripción adecuada de ellos. Situación ésta que también hallé en el estudio del juego *pichca*.

Si se presta atención y compara un tablero de ajedrez con estos no existe similitud alguna al igual que con el juego de la oca y en el caso del alquerque no sólo carece del triángulo, sino que el objetivo y modalidad de juego es totalmente diferente. Información que nos ubicaría ante un juego posiblemente local incluso de una época anterior al incario y que como se puede apreciar pareciera haber sido confundido por los europeos o que su apreciación devino en una confusión acerca de su verdadero origen, ya que

su tablero nada tiene en coincidencia al igual que la modalidad y el fin del juego con el alquerque que es una guerra, los juegos sudamericanos son una caza.

Conclusiones

Luego del análisis realizado acerca de los juegos de tablero del extremo sur continental, considero que el origen y difusión de estos juegos de tablero puede haber comenzado en un área sudamericana determinada, hoy desconocida por nosotros, como un modo de enseñar a cazar, en concordancia con Gambier (1981), Magrassi y su equipo (1985), Huarita (2021) y posteriormente con el cambio de vida a causa de la evolución sociocultural haya quedado simplemente como un juego de entretenimiento.

Otra posibilidad, siguiendo los estudios de Romero (1943), es la existencia originaria de una relación mítica del juego con la caza, acción religiosa propia de los pueblos prehispánicos, dándose similar situación de desacralización y degradación de la acción lúdico-mítica para quedar simplemente como un juego de entretenimiento no ya como un modo de enseñanza o rito practicado previo a la caza.

En algunas áreas en el devenir del cambio del modo de vida se convirtió en un juego que en el caso del mundo andino aún en la actualidad continúa siendo parte de la enseñanza en sus dos versiones; cuidar a las ovejas (Huarita 2021) o cazar al puma (Romero 1943), y que la interpretación de *taptana* como alquerque (Castro Terán, 2014) pudo dar a confusión de interpretar el juego *taptana*/ el zorro y las ovejas/ la leonera y su tablero y la posible expresión del inca “similar a” con “igual a” en relación al alquerque cuyo tablero, modalidad y objetivo del juego difiere de los juegos de caza aquí descritos de los pueblos de Argentina y relacionados con los juegos de otras áreas sudamericanas con las que han permanecido en continua interacción por siglos, lo que motivado la relación de los juegos.

Referencias

AGUERRE, A. *Las vidas de Pati en la toldería tehuelche del río Pinturas y el después*. Buenos Aires: UBA, 2000.

BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Lima, 1612. Reimpressão: 1984.

BIRD, J. *Travels and Archaeology in South Chile*. Iowa City: University of Iowa Press, 1988.

CAUNE, A. Funde hochmittelalterlicher Mühle- spielbretterauns der Riageralstadt. In: *Archeologie des Mittelalters und Bauforschung im Hamseraum*. Rostock: Konrad Reich Verlag, 1993. Disponível em: <http://mlwi.magix.net/bg/haregames.htm>. Acesso em: 23 abr. 2023.

CASAMIQUELA, R. *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén*. Buenos Aires: La Guillotina, 1995.

CASTRO, J. *Aproximación al sistema de numeración quichua y sus instrumentos de cálculo*. Academia.edu, 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Aceso en: 20.out.2024.

CASTRO, V.; URIBE, M. Dos dados prehispánicos del norte de Chile (río Loa): el juego de la “phisca” y el dominio incaico en los Andes del Sur. In: *Juegos antiguos y contemporáneos en América del Sur*. La Tanguilla; Museo del Juguete Étnico, 2022. p. 83-120.

De LUCCA, D. Manuel. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: [s.n.], 1983.

FERNÁNDEZ, J. *La cueva de Haichol. Arqueología de los pinares cordilleranos del Neuquén*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1991. (Anales de Arqueología y Etnología, n. 43745).

FERRARESE, S. *Juegos étnicos de América y Documentos de Educación Física Intercultural*. Neuquén: Imprenta Islas Malvinas/UNCo, 2007.

FERRARESE, s. *Estudio etnolúdico del dado hallado en la cueva de Haichol y el uso del tiempo libre en ese contexto*. Provincia del Neuquén. La autora., 2020.

FERRARESE, S. El juego infantil en los pueblos cazadores recolectores de la Patagonia. In: *Juegos antiguos y contemporáneos en América del Sur*. La Tanguilla; Museo del Juguete Étnico, 2022. p. 261-288.

GAMBIER, M. *Los valles preandinos de San Juan*. San Juan: CONICET, 1981. (Documento de trabalho, n. 9).

HUARITA, G. *Los juegos en la cultura andina: entre oráculos y ritos aflictivos en Huañacagua y Pucara*. La Paz: CIPCA; Fundación Xavier Albó, 2021.

HUARITA, G. El zorro en el ciclo vital de Picuha. *Piedra de Agua*, La Paz, ano 9, n. 25, p. 46-59, maio-ago. 2021. Fundação Cultural do Banco Central de Bolívia. Disponível em: https://issuu.com/fundacionculturalbcb/docs/piedra_de_agua_25. Acesso em: 20.out.2024.

HUARITA, G. Carmi pichca y palama: dos juegos funerarios de los indígenas del altiplano sur de Oruro. In: *Juegos antiguos y contemporáneos en América del Sur*. La Tanguilla; Museo del Juguete Étnico, 2022. p. 181-201.

KAMATH, D.; JOSHI, A. *Making ancient games known again: a comprehensive report on games workshops conducted at Pilani*. In: *Playing with memories: the journey of games*. Mumbai: Instucen, 2019.

LANGLEY, M.; LISTER, M. ¿Es ritual? o ¿son niños? Distinguir las consecuencias del juego de las acciones rituales en el registro arqueológico prehistórico. *Current Anthropology*, v. 59, n. 5, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1086/699837>.

MAGRASSI, G. et al. *Los juegos indígenas y otras diversiones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985. p. 1-15.

MANQUILEF, M. *Comentarios del Pueblo Araucano*. Santiago: Editora Universitaria, 1914.

MARTÍNEZ CROVETTO, R. Juegos araucanos de la Patagonia. *Revista Etnobiológica*, n. 13. Corrientes: Universidade Nacional do Nordeste, 1969.

MATUS, L. *Juegos i ejercicios de los antiguos araucanos (contribución al estudio de la etnología chilena)*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1920.

MICHIELI, C. Población prehistórica e histórica de Iglesia (provincia de San Juan): artículo de la conferencia pronunciada en ocasión del 45º aniversario del Centro de Residentes Iglesianos en San Juan (San Juan, 16 de setiembre de 2005). 2007. [S.l.: s.n.].

MOLINA, J. I. *Saggio sulla historia civile de Chili*. Bologna, 1787. Tradução para o espanhol: *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*, 1788-1795.

MOLLY, T.; MONTALUISA, L. La taptana. In: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht: Springer Science and Business Media, 2014. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-007-3934-5_10325-1.

MONTALUISA, L. Taptanamontanaluisa. Quito: [s.n.], 2010. In: RODAS, J. *Crónicas de la tierra sin mal* [blog]. Disponível em: <http://cronicasinmal.blogspot.com/2015/04/blog-post.html>. Acesso em: 22 abr. 2023.

ROMERO, E. *Juegos del antiguo Perú: contribución a la historia del juego en el Perú*. Lima: Ediciones Llama, 1943

SALOMON, F. “¡Huayra huayrapichcamanta!”: augurio, risa y regeneración en la política tradicional. In: *Juegos antiguos y contemporáneos en América del Sur*. La Tanguilla; Museo del Juguete Étnico, 2022. p. 121-146.

SANTO TOMÁS, D. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: [s.n.], 1560. Reimpresão: 1951.

SOLAR, C.; HOSTING, R. Litograbados indígenas en la arquitectura colonial del departamento de Cusco, Perú: partes 1 y 2. Disponível em: <http://www.rupestreweb.info/litograbados1.html>. Acesso em: 28 abr. 2023.

Stela Maris Ferrarese Capettini

Licenciada em Educação Física com especialização em interculturalidade. Mestrado em Ciências da Comunicação, cursou o Doutorado em Ciências Humanas e Sociais na Universidad Nacional de Lujan, cursa o Doutorado na Universidad Nacional del Comahue. Fundou, em 2014, o Museo del Juguete Étnico Allel Kuzen, em Neuquén, na Argentina, como parte de sua dedicação ao resgate de jogos e brinquedos dos povos indoamericanos e dos afrodescendentes.

E-mail: museodeljugueteetnico@gmail.com

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

A corrida de tora e a formação etnoesportiva da pessoa-corpo-território Jê-Timbira no cerrado amazônico

*Log racing and the ethno-sport formation of the
Jê-Timbira person-body-territory in the Amazonian
savannah*

*Carreras de troncos y la formación etnodeportiva
de la persona-cuerpo-territorio Jê-Timbira en la
sabana amazónica*

In memorian, ao amigo e professor José Fassheber

Fabio José Cardias Gomes

Universidade Federal do Maranhão (Imperatriz)

fabio.cardias@ufma.br

Resumo: Este estudo trata de uma Jê-ologia, ou seja, a tradição dos estudos antropológicos dos povos Jê-Timbira e o caso de sua milenar e ancestral corrida de toras. Os conceitos de Fassheber e Kylasov: Etno-desporto indígena e Ethnosport colaboram para uma concepção conjunta e ampliada de Etnoesporte, ao qual a corrida de tora é exemplar. Categorias dos etnosaberes latino-americano-feminista-indigenista de Cabnal e Cruz Hernandez, como perspectivas decoloniais, contracoloniais, ou seja, o conceito de corpo-território que ambas desenvolvem, desde ambientes acadêmicos na Guatemala e México, se mostra potente à uma

interpretação de uma prática corporal do cerrado amazônico, dentro dos territórios onde realizo etnografias e trocas humanas calorosas, na busca, coleta e pesca de diálogos interculturais e de giros epistêmicos amazônidas.

Palavras-chave: Povos Jê. Timbira. Etnoesporte. Corpo-Território. Amazônia.

Abstract: This study deals with a Jê-ology, that is, the late anthropological studies of the Jê-Timbira people and the case of their ancient and ancestral log race. The concepts of Fassin and Kyrasov: indigenous Ethno-sport and Ethnosport contribute to a joint and expanded conception of ethnosport, of which the log race is an example. Categories of Latin American-feminist-indigenous ethno-knowledge of Cabnal and Cruz Hernandez, such as decolonial, countercolonial perspectives, that is, the concept of body-territory that both develop, from academic environments in Guatemala and Mexico, proves powerful for an interpretation of a bodily practice of the Amazonian cerrado, within the territories where I carry out ethnographies and warm human exchanges, in the search, collection and fishing of intercultural dialogues and Amazonian epistemic turns.

Keywords: Jê people. Timbira. Ethnosport. Body-Territory. Amazonia.

Resumén. Este estudio aborda la Jê-ología, es decir, la tradición de estudios del pueblo Jê-Timbira y el caso de su antigua y ancestral raza log. Los conceptos de Fassin y Kyrasov: Etnodeporte autóctono y Ethnosport contribuyen a una concepción conjunta y ampliada del etnodeporte, del que las carreras de troncos son un ejemplo. Las categorías de etnoconocimientos latinoamericanos-feministas-indígenas de Cabnal y Cruz Hernández, como perspectivas decoloniales, contracoloniales, es decir, el concepto de cuerpo-territorio que ambas desarrollan, desde entornos académicos de Guatemala y México, se prueban potentes en una interpretación de una práctica corporal del cerrado amazónico, dentro de los territorios donde realizo etnografías e intercambios

humanos cálidos, en la búsqueda, recolección y pesca de diálogos interculturales y giros epistémicos amazónicos.

Palabras clave: Pueblo Jê. Timbira. Etnodeporte. Cuerpo-Territorio. Amazonia.

Introdução

Os povos Timbiras são os criadores, protagonistas e mantenedores da corrida de toras como modalidade de prática corporal tradicional indígena no Brasil. São falantes do tronco linguístico macro-Jê, povos que habitam principalmente os cerrados, ou, as chapadas do Brasil-Central, e também as regiões fronteiriças desse bioma com o da Amazônia, ou da pré-Amazônia. Tal prática desta modalidade produz identidade étnica milenar, constrói a pessoa Timbira-Jê. Promove, forma e marca o corpo que compõe o território, indissociável do mesmo: *o corpo-território*, categoria conceitual acadêmica indígena que estudamos ao longo do texto.

Assim, este estudo se caracteriza como um ensaio teórico, mas que reflete a experiência etnográfico e etnológica do autor. Intenciona, portanto, apresentar, pensar e desenvolver os conceitos e os temas envolvidos nesta prática corporal indígena ancestral. É uma contribuição aos estudos dos povos Timbiras da região tocantina, que estão no sudeste do Maranhão, no sul do Pará, no norte do Tocantins.

Se faz digno notar que a maioria dos grupos que praticam ou praticavam as corridas de toras se classificam como pertencentes ao tronco linguístico macro-Jê: os *Camacã*, os *Fulniô*, os *Xerente*, os *Xavante*, os *Kaiapó* do sul. Isso não significa que todos os grupos do tronco macro-jê corram com toras: os *Kaingang*, os *Karajá*, os *Bororo*, por exemplo, não o fazem (Melatti, 1976).

Sobre a corrida de toras, possui pelo menos mil anos de prática, estudada desde Nimuendajú (1939, 2001), à antropologia contemporânea, como em Ferraz (1998), Demarchi et. al. (2019), bem como pela psicologia do esporte (Gomes; 2021, 2022). É, portanto, a partir da antropologia social e cultural do esporte dos povos tradicionais que se coloca a possibilidade de construção teórica-metodológica nos espaços epistêmicos amazônicos (Rocha et. al., 2023), e os giros epistêmicos, cosmopolíticas, para a construção de ação, intervenção, pesquisa-ação, formação e transformação social-comunitária na via do que desenvolvo com a etnopsicologia etnoesportiva, nos territórios Timbira da Amazônia Oriental e Cerrado, por exemplo (Gomes; 2022, 2023).

Observa-se a reorganização tanto dos jogos tradicionais quanto dos esportes ocidentais nas aldeias, indissociáveis da intersecção de defesa de sua identidade, língua, cultura e corpo: o Território com um todo. Contribuições antropológicas nos ajudam a pensar as práticas corporais também como atividades e movimentos decoloniais, anticoloniais e contra coloniais, de herança ancestral-milenar, que permite construir os giros epistemológicos contemporâneos de pensar o esporte e os jogos. Os esportes, como práticas hegemônicas, estão constantemente relacionados com os cooptações do Estado-nação-capitalista que homogeniza, reduz, comercializa e oprime as outras experiências humanas de corpo, de movimento e formação que, desconhecidas, negligenciadas, invisibilizadas na sociedade brasileira e no seu projeto colonizador.

Portanto, dividimos o texto em quatro seções, sendo: *Os Timbiras: uma Jê-ologia*, *A corrida de tora como etnoesporte*, *A formação da pessoa-corpo-território* e *Considerações finais*. Com um caráter ensaístico e baseado na experiência etnográfica de estar nos territórios Timbira, seja como observador, ou como pesquisador (Figuras 1 e 2), ou como amazônida mesmo, habitante e filho da terra em comum que nos nutre a nós todos.

Os Timbiras: uma Jê-ologia

Os trabalhos etnográficos sobre os Timbira iniciam, especialmente, com as etnografias realizadas no Brasil pelo antropólogo alemão Curt Nimuendajú, nascido Curt Unckel (1883-1945), que dá nome à Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, com livros raros digitalizados sobre as línguas e as culturas da América do Sul. Sua trilogia inaugural de estudos sobre os povos Timbira são *The Apinayé* (1939/1967), *The Sérente* (1942) e *The Eastern Timbira* (1946). Nos estudos da complexa organização social Jê, Nimuendajú aponta:



Figura 1 - Foto do Ritual-oração ao morto e família do povo Jê-Gavião Pykopjê-Maranhão sobre as toras de luto, antes da corrida, 2020.

Fonte: arquivo etnográfico do autor deste artigo.



Figura 2 - Cantorias sobre as toras de luto Jê-Gavião Pykopjê-Maranhão, 2020.

Fonte: arquivo etnográfico do autor deste artigo.

The Timbira country was simultaneously occupied by civilized newcomers along four avenues of approach: (1) from São Luiz do Maranhão up the Mearim and Itapecuru; (2) from Pará up the Tocantins; (3) from Goyaz down the Tocantins; (4) from Bahia across the steppes to the northwest, across Iauhy. Oddly enough, it was the last of these attempts at settlement that proved most potent and most significant for the Indians, for in the seventeenth century and the beginning of the eighteenth Bahia was a center for Portuguese colonization, while São Luiz, Pará, and Goyaz formed mere outposts. The Portuguese probably did not come into close contact with the Timbira until after the expulsion of the French from the island of Maranhão. Then, in 1624, Bento Maciel Parente, notorious as a butcher of Indians, established a fort at the mouth of the Itapicurú, below the present town of Rosario, and afflicted the tribes of the vicinity by his slave raids. (Nimuendajú, 1946, p.2).

A passagem acima exemplifica os estudos pioneiros de Nimuendajú, sobre a localização, a geografia, a ocupação dos territórios, indica que *O país Timbira* se estendia até as terras de invasão dos processos de colonização portuguesa e depois pelo Estado brasileiro, envolvendo os estados do Maranhão, Pará, Tocantins, Bahia e Piauí. Dividindo-os em Timbira Orientais e Timbira Ocidentais, dependendo de que lado do rio ocupavam. Nota-se que, no fim do século XVII e início do XVIII, os portugueses se aproximaram dos Timbira após a expulsão dos franceses da ilha de São Luís do Maranhão.

Como se observou, foi em 1624 que o bandeirante Bento Maciel Parente, um assassino cruel de indígenas, estabeleceu um forte na foz do Itapicurú, e os atacou, os escravizou. Essa passagem, e outras dos estudos de Nimuendajú, ilustram o processo de violência de séculos aos quais os Timbira estão subjugados, explorados e humilhados socialmente, até hoje, com mais de 300 anos de contato violento.

Observa-se que os Timbira habitam a área conhecida como Brasil-Central. Ao estudarmos as etnologias dos povos Timbira, há grandes espaçamentos de periodização entre um grupo de antropólogos e outro que se dedicaram aos estudos desta sociedade e população indígena específica. Curt Nimuendajú, como um dos mais conhecidos de sua época, depois na década de 1970: Roberto DaMatta (1976) e outros etnógrafos brasileiros e

estrangeiros, seguido por Giralдин (2000) e outro grupo mais recente como em Demarchi et al. (2019). Demarchi identifica o seu coletivo como um dos grupos de antropólogos estudiosos dos Jê-Timbira da seguinte forma:

Foi ali, em contato com os primeiros indígenas Apinajé a adentrarem no campus local da Universidade Federal do Tocantins, que surgiu, em 2012, coordenado por André Demarchi e Odilon Moraes, ambos professores daquela universidade e realizando pesquisas de doutorado com povos Jê, respectivamente Mebêngokre (kayapó) e Akwê (Xerente). [...] o grupo de pesquisa *Redes de Relações Indígenas no Brasil Central*, com foco nas redes de relações cosmopolíticas tecidas pelos diferentes grupos. (Demarchi et. al., 2019, p.09).

Assim como há também grupos que estudam os povos Jê presentes no sul do Brasil, como os Kaingang, Demarchi et. al. (2019) atualizam os Estudos Jê na contemporaneidade, especialmente os Estudos dos Povos Timbira do Brasil Central, que envolve cerrado, chapadas e locais de transição com a floresta amazônica. Um grupo de antropólogos que estudam os Jê de décadas anteriores, 1960-1970, os inspiraram aqueles. Estes foram os produtores da clássica coletânea sobre os Jê, pós Nimuendajú, a série intitulada: *Dialectical Societies*, de 1979, organizada pelo antropólogo estadunidense David-Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard.

O projeto liderado por Lewis também se denominava *Harvard Brazil Central Project*, ou Projeto Harvard-Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ), e pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, o coordenador brasileiro do projeto (Demarchi et. al., 2019). As pesquisas de campo ocorreram no período de 1962 a 1967. Investigaram *in loco* os problemas de informações contidos na obra de Nimuendajú, tentando atualizar aqueles estudos.

De acordo com Demarchi et. al. (2019), Lewis estudou os *Xerente* e os *Xavante*, e sua equipe: Terence Turner e Joan Bamberger estudaram os *Kayapó*, Jean Carter Lévi estudou os *Krikatí*, John Christopher Crocker estudou os *Bororo*, Anthony Seeger estudou os *Suyá*. Na equipe brasileira Roberto DaMatta estudou os *Apinajé* e Júlio Cezar Mellati estudou os *Kraô*. Note que, somente anos depois esses estudos foram publicados, em 1979,

com o título principal já mencionado acima: *Dialectical Societies*. Ou como aponta o próprio Demarchi:

Dialectical Societies: the Gê and the Bororo of Central Brazil foi publicado apenas em 1979, muitos anos depois do encerramento do projeto. Em que pese a demora na publicação, o livro se tornou um clássico e o dossiê que aqui apresentamos não deixa de ser também uma homenagem à essa publicação que legou marcas profundas na etnologia Jê, na etnologia meríndia e também na própria antropologia brasileira. Queremos celebrar esses quarenta anos de *Dialectical Societies* homenageando dois pesquisadores que participaram do projeto pelo lado brasileiro, a saber, Roberto DaMatta e Júlio Cezar Melatti, cujas entrevistas são aqui publicadas. Além disso, o ensaio de abertura, de Clarice Cohn, retoma as contribuições dos vários modelos Jê presentes na coletânea, reiterando sua importância não só para a etnologia dos povos Jê, mas também para a consolidação de modelos teóricos de outras áreas etnográficas para além do Brasil Central. (Demarchi, 2019, p. 11-12).

Nota-se que os estudos do grupo *Harvard-Museu Nacional* foram elaborados no início dos anos 60´ e publicados tardiamente nos 70´. É referência obrigatória nos estudos Jê. O *Dossiê: outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central*, acima citado e organizado por Demarchi et. al. (2019), que estudamos aqui, comemorou os 40 anos do *Dialectical Society*.

Pode-se, assim, notar três períodos de produção intelectual sobre os Timbiras, os primórdios com um olhar alemão (Nimuendajú, 1939), o projeto Harvard sob os olhares estadunidenses (Maybury-Lewis, 1979) e mais recente, a busca por outras imagens do pensamento por brasileiros (Demarchi e Odilon, 2016). Demarchi et. al. (2019) apontam que diversos outros trabalhos reatualizaram a busca de conhecimento dos povos Jê, como o de Marcela Souza (2002), que, segundo os autores, ainda não foi superada quanto a revisão bibliográfica e comparativa das etnografias Jê que a autora faz.

Também indicam a leitura de dissertações dos primeiros antropólogos indígenas Jê, ainda que não acessadas nas revistas científicas indexadas, o que carece uma crítica dura, mas os quais são apontados por

Demarchi et. al.(2019), como: Creuza Kraô de 2017, Hãni Karajá de 2015, Cassiano Apinajé de 2017-2019, Júlio Apinajé de 2019, Samantha Juruna de 2013, Damsokekwa Xerente de 2016, Cawê Gavião de 2018, João Xerente de 2020, Fabio Ubreá de 2020, Valcir Xerente de 2020, e muitos outros que carecem de uma política de publicação mais abrangente na academia dos brancos.

Toda as obras acima, dos *mehín* (da língua Jê: os indígenas) e dos *kupen* (Jê: os não indígenas, brancos) merecem estudo cuidadoso, para aprofundarmos as diversas perspectivas de estudos Jê-Timbira. Em cada obra encontraremos pensamentos e referências aos rituais de cada etnia Jê, na busca de compreender os diversos contextos sociopolíticos e cosmopolíticos aos quais a corrida de tora que as constitui está inserida, como modalidade etnoesportiva e como variações étnicas comparáveis, os ritos constituintes no território, e os mitos de origem da corrida de tora que são variados.

A corrida de tora como etnoesporte

Ressalta-se que os povos Tupi do litoral são os de mais longo contato desde a invasão das terras que viria a ser o Brasil, são mais de 500 anos ou no mínimo 400 anos de contato. Estes povos se reportavam ao colonizador sobre os povos do interior como povos não merecedores de elogios, por serem povos inimigos. É von Martius, em 1867, quem primeiramente sugerirá, no meio acadêmico, que aquele povo arredo, violento e grosseiro pertencia a um grupo linguístico que ele denominou “Jê”, pela primeira vez na literatura (Maybury-Lewis, 2014). Esses povos Jê eram associados aos *Tapuya* ou *Tapuyo*, em contradição aos seus inimigos *Tupy* do litoral. Tudo que era inimigo dos Tupí, genericamente eram chamados de Tapuia. Os etnógrafos alemães foram os primeiros no Brasil, como Ehrenreich, de 1894, e von den Stein, de 1886 (Maybury-Lewis, 2014) a falar sobre os Tapuia. Contudo, o primeiro acadêmico a escrever sobre “*as tribos Jê*” foi von Martius, que estavam relacionados aos Tapuias.

Maybury-Lewis sugere que “*se aceitarmos que os Jê eram Tapuya, ou que os Tapuya eram Jê, então temos de considerar estes primeiros relatos*

como constituindo as primeiras fontes de informação sobre as tribos Jê” (Maybury-Lewis, 2014, p.17).

Nesses primeiros relatos sobre os possíveis Tapuia-Jê, inimigos mortais dos Tupi litorâneos, já se encontravam registros de suas atividades rituais e práticas corporais, como bem apontou Maybury-Lewis, tateando incertezas e buscando pistas da cultura Jê nas primeiras literaturas sobre os mesmos, como na passagem abaixo:

Schuller (1913) argumentou que os Tapuya de Barlei (1647) não eram Jê, mas muito da irrefutabilidade do seu artigo provém do fato de que ele se concentrou nos critérios diferenciadores, excluindo aqueles traços que sugerem similaridade entre os grupos [...] Os relatos de viajantes holandeses que se aventuraram no interior durante a primeira metade do século XVII, quando a Holanda se fazia presente no nordeste do Brasil, mencionam um número notável de características que os Tapuya tinham em comum com os Jê. [...] É em sua descrição da vida Tapuya que os relatos de Barlei (1647) e Marcgrave (1648/1942) se baseiam.

Ambos declaram que os Tapuya eram um povo que vivia da caça e da coleta de raízes e mel silvestre; que construíram abrigos rústicos e temporários para morarem e que se divertiam com disputas, tais como corridas, lutas ou corridas carregando troncos sobre os ombros (Barlei, 1647; Marcgrave, 1648). A descrição de Marcgrave acerca da corrida de tora e das mudanças de acampamento poderia muito bem ser baseada em observações contemporâneas de uma tribo como a Xavante. (Maybury-Lewis, 2014, p.18)

Observa-se que nem todo Tapuya poderia ser Jê, mas os Jê eram considerados Tapuya, mas de qualquer forma, nos primeiros escritos, essas distinções não ficaram claras. Sem dúvida é um dos primeiros registros feitos sobre a corrida de tora, visto em Barlei e Marcgrave. Só anos depois a corrida de tora seria novamente registrada etnograficamente em Schuller (1913), Nimuendajú (1946,2001), Mellati (1976, 1978), Lukesch (1976), Vianna (2001), Gomes (2022), dentre outros.

Nimuendajú (1946) traz em sua tese doutoral algumas passagens sobre o nosso objeto de estudo: a corrida de tora. A corrida de tora é formativa da pessoa Jê-Timbira, constitui parte importante de sua cultura corporal, ritual e mitológica. Não ocorre entre os Tupi, nem em outros troncos linguísticos e etnias, ela exige preparo físico e espiritual, se

relaciona com rituais sazonais, luto e festas contemporâneas, é prática masculina e feminina, ancestral. Se hoje formos ao território Krikatí, por exemplo, que frequento desde 2012, veremos as toras usadas jogadas no meio do pátio central, e poderemos refletir que uma prática corporal milenar resistiu, se ressignificou e se renova na construção da pessoa Jê-Timbira contemporânea (CTI, 2012; Gomes; 2022, 2023). A corrida tora é um fenômeno social Timbira marcante àquela sociedade, mas é invisível à sociedade Estado brasileira. Numas das passagens de Nimuendajú, se lê:

Log race. _ when all had eaten, bathed and rested, two pairs of race logs were brought, which had been fashioned near by on the previous day - a heavier pair for the males and a lighter one for the females, for the return to the village was to conform to the traditional log-race pattern. At 4 P.M. there was first the customary dance ner the logs, which were lying in pairs on the street, then the woman tok up theirs and ran off, the man following after a considerable interval with their own logs. The women´ s pair had again, as usual, been made too heavy: especially on sandy knolls they were barely able to move, had to drop them several times, and overcome the final climb into the village only with the aid of several men and youths, just in the corresponding *ketúaye* race of the preceding year.(Nimuendajú, 1946, p. 234)

É uma descrição bem genérica da corrida de tora que se encontra em Nimuendajú, mas que põe na cena a corrida de tora masculina e a corrida de tora feminina, a diferença de pesos entre as toras, a prática de madrugada, o centro do pátio típico Timbira. Mais tarde, em 1976, Lukesch abordará o tema da corrida de tora Timbira Kayapó, com descritores parecidos aos de Nimuendajú (1946), como abaixo:

Por aquela ocasião assisti também à corrida de toras. Em uma noite de luar, às 3:30 horas, fui para o campo com os homens; eles marcharam em silêncio, um atrás do outro. Lá fora encontramos duas árvores enormes, com o tronco descascado=wari. Os homens haviam levado paus em brasa e tochas com os quais bateram nas árvores. De repente formaram dois grupos, cada um dos quais alçou uma árvore nas costas. Em rápida corrida voltaram para a aldeia. Em frente correram os mei-i-tukre, enfeitados com vistosos capacetes de cera e penas. Na aldeia haviam cavado um buraco fundo em cada lado da casa dos homens, munidos de fitas de casca, esperavam os corredores, rapidissimamente levantada pelos corredores e amarrada pelos companheiros.

Uma dança triunfal ao redor da árvore encerrou esse ritual. (Lukesch, 1976, p.299).

Lukesch, acima, escreveu em seu diário de campo o termo árvore, querendo dizer tronco, ou tora, assim se supõe, o que parece claro. Descreve a madrugada como o tempo e que observou a corrida de tora, que coincide com as descrições de Nimuendajú, porém, nossa experiência etnográfica nos territórios *Krikatí*, *Gavião Pypokjê*, *Gavião Kyikatejê*, *Canelas*, verifica-se que a corrida não ocorre somente na madrugada. Em campo, observamos a prática da mesma tanto na madrugada quanto no final da tarde, ao meio dia, à tarde, no meio da manhã, indicando que há variações diversas e modos de praticar a tora, ainda que relacionadas com aspectos da vida cotidiana ou mítica, indissociáveis na perspectiva Jê dos seus mais diversos rituais, vivos nos territórios.

Também de 1976, o clássico texto de Melatti: *Corrida de toras*, traz novos estudos sobre o tema, e ainda continua uma referência na área, ainda que necessite atualizações, e ampliações. Chamou a atenção sobre a corrente distorção, na época, provavelmente entre etnógrafos, que a corrida de tora se relacionava com provas matrimoniais, o que se provou não ser verdade, com observações em campo mais atentas. Também baseado nas etnografias de Nimuendajú (1946), Melatti retoma as informações lá contidas e as utiliza como ponto de partida para os seus estudos sobre a corrida de toras.

Ainda Melatti (1976), chama a atenção da variação da corrida de toras de uma sociedade para a outra, a coloca sempre associada a um rito, com disputas entre pares de animais, relacionadas com parentescos, reafirma a participação de mulheres e crianças. Como prática padrão, confirma como uma corrida feita sempre de fora para dentro das aldeias, nunca o contrário. Eu mesmo nunca observei uma corrida de tora feita de dentro para fora da aldeia, seja no Pará, no Maranhão ou no Tocantins, entre as diversas etnias Timbira da região tocantina, onde resido e coleto dados etnográficos.

Entretanto, a corrida de tora pode ser compreendida, relacionada ou estudada sob categorias acadêmicas contemporâneas, derivadas de estudos da Antropologia Social e Cultural, como é o conceito de *Etno-Desporto*

indígena de Fassheber (2006, 2010), ou o de *Ethnosport* de Kylasov (2012, 2019).

De Fassheber (2006, 2010) herdamos o conceito de *Etno-desporto indígena*, assim melhor resumido em Fassheber e Rocha-Ferreira (2006, s/p.):

É a prática das atividades físicas tanto sob a forma de jogos tradicionais específicos e a *mimesis* que dinamiza esses jogos, quanto sob a forma de adesão ao processo de *mimesis* do esporte global. Em outros termos, é a capacidade de adaptarem-se aos esportes modernos, sem, contudo, perder a indianidade.

Por sua vez, o conceito de *Ethnosport* desenvolvido por Kylasov (2012, p.90) se apresenta como:

The result of our research in the field of cultural studies and sociology of sports is termed as “ethnosport”. This term is to describe a new theory concerning the development of this social and cultural phenomenon. This paradigm is expressed in a rapid increase in the number of sport federations that develop traditional styles of physical activity of different nations. The concept of “ethnosport” refers to the traditional lifestyle and traditional styles of physical activity (traditional games) under sportization (modernization by implementing sports institutions). Based on our definition, FILA use the term “traditional wrestling styles”. Ethnosport is the basis for traditional games, which are the set of competitions, consisting of the primal games. Traditional games are an integral part of traditional festivals which are ethnocultural events dedicated to specific calendar dates or ritual-ceremonial activities.

Observa-se que, tanto a tese do *Etno-desporto indígena* de Fassheber (2006) quanto a do *Ethnosport* de Kylasov (2012) podem ser ambas compreendidas como o estudo e a prática, ou, o estudo da prática dos exercícios físicos ancestrais indígenas, ou melhor, seus jogos tradicionais milenares, bem como a prática esportiva indígena dos esportes modernos. Se por um lado, partindo de Michael Taussig, Fassheber enfatiza o conceito de *mimesis* para explicar a adaptação da prática esportiva indígena ao mundo global, por outro lado, Kylasov enfatiza os jogos tradicionais como

estilo de vida, calendário sazonal e ritual-cerimonial, mas que sofrem processo de institucionalização, esportivização e escolarização.

Porém, destaca-se que ambos os autores apontam a porosidade contemporânea entre a tradição dos jogos e o esporte moderno nas práticas corporais indígenas, desde o contato colonial com a sociedade ocidental ao redor, e buscam cada um a seu modo e recurso soluções para compreender os fenômenos envolvidos.

Kylasov (2012), inspirado em Franz Boas (1858-1942), dentre outros, nos indica que a definição por ele dada de *Ethnosport* foi primeiramente proposto na Conferência Científica Internacional da Academia de Ciências Russa intitulada “Jovem-Cultura-Política”, na Universidade Estadual de Moscou, em Moscou, em 2010. País que isitei como observador técnico dos Jogos Siberianos, em 2018 (fotos 3 e 4). Anunciou o termo como uma nova categoria guarda-chuva de pensamentos, com referências Europeias e Russas sobre o tema a respeito das diversidades de jogos e esporte tradicionais do mundo. A concepção de *Ethnosport* compõe, entretanto, duas abordagens: 1) *abordagem teórica*: baseada em material etnográfico, fones literários e artigos acadêmicos sobre o objeto jogo, e, 2) *abordagem prática*: buscar meios e métodos efetivos de preservar, salvaguardar, resgatar e desenvolver os jogos e esportes tradicionais na sociedade moderna.

Se Fassheber parte de estudos de clássicos como em *Michael Taussig*, *Clifford Geertz*, *Norbert Elias* e *Eric Dunning*, *Peter Clusters*, *Marcel Mauss*, dentre outros, Kylasov enumera parte de suas influências como em *Johan Huizinga*, *Marcel Mauss*, *Roger Caillois*, *Konrad Lorenz*, *Pierre Bourdieu*, *Henning Eichberg*, *Allen Guttman*, *Boris Gorbunov*, *Pierre Parlebas*, *Wojciech Liponski*, *Guy Jaouen*, *Andrey Yarovoy* and *Anatoly Tedoradze*.

Assim, a corrida de toras, compreendida como um etnoesporte, é praticada os povos Jê e representa um instrumento de resistência porquê encontra um modo de existir como prática corporal de identidade étnica, linguística, cultural e territorial, marca territórios. Como bem mostrou Vianna (2001), ao relacionar a tora e a bola entre Xavante, foi um dos primeiros a notar que a tora dos povos Timbiras recria modos de movimento

humano dialogando a seu próprio modo com a prática esportiva contemporânea, no caso o futebol.

Redesenham, os Timbira, o significado da tradição dos seus jogos e corpos, a mimesis de Taussig em Fassheber, e com os esportes modernos as práticas corporais indígenas no território se inbricam na construção de suas identidades. Manter a língua e manter a tora são equivalentes, pois são todas linguagens, uma da fala e outra do corpo. Na teimosia de existir diante de um processo colonizador violento, a tora é instrumento de luta pela sua identidade, pelo seu povo, pelo seu território. E a feitura do corpo que corre a tora também constrói a pessoa Jê-Timbira, que protege sua indianidade etnoesportiva como parte de constituição de sua noção de território, constantemente atacados pelo colonizador contemporâneo.



Figura 3 - Ritual-oração xamã pré-Jogos Siberianos do Povo Kahnty Mansyie, 2018

Fonte: arquivo do autor quando da visita-técnica à Sibéria



Figura 4- Canoagem tradicional nos Jogos Siberianos do Povo Kahnty Mansyie, 2018
Fonte: arquivo do autor quando da visita-técnica à Sibéria

Formação da pessoa-corpo-território Jê-Timbira

A formação da pessoa no território é multifacetada e envolve principalmente a manutenção da língua materna, que é a base fundamental da alma da cultura de um povo. Sem a língua materna os processos de identificação, de pertença e formação coletiva ficam comprometidos, inviáveis, não existem. Ou, se existem, há grandes perdas, um processo de aculturação violento e que exigem enormes esforços de resgate, recuperação e retomadas, como ocorre em caso que observamos no Maranhão: os *Gamella*, os *Krepun-Katejê* e os *Tupinambá*.

O território é o lugar onde a língua de um povo é cultivada, resiste, é passada de geração em geração. Mesmo quando há migrações de um povo para contextos urbano, observa-se que a manutenção da língua existe porquê há a o movimento de voltar sempre ao território mãe, onde a cultura ancestral está viva. Quando esse território é invadido, atacado e destruído, se observa processos de degeneração da cultura, de abandono da língua

materna. Esses foram mecanismos conhecidos pela máquina colonialista europeia, o de proibir línguas, e demonizá-las.

Não somente a língua, mas a formação do corpo como identidade é importante, desde a pintura como uma segunda pele e não um mero ornamento ou enfeite (Melo, 2019), a prática corporal é identitária, a corrida de tora é uma prática corporal identitária.

Sobre a terra e território, nos estudos de Corrêa (2000) sobre o processo da demarcação de terras indígenas Krikatí, a autora expõe que: as disputas pela terra implicam na disputa de demarcação de fronteiras, que impõe uma descontinuidade decisória na continuidade natural do que cada parte entende por o que ser é a terra. Se para o colonizador é uma propriedade, um objeto, um bem material, para a cosmogonia geral indígena a terra diz sobre quem sou eu, a que terra eu pertencço, e como sou um só com essa terra da qual o meu corpo veio, se nutre e se movimenta, vive. Como visto em Corrêa:

Portanto, os ditos critérios objetivos para definição de um território, não passam de representações mentais, isto é, de atos de percepção e de apreciação, em que os autores envolvidos na disputa investem os seus interesses e percepções. A dinâmica da disputa pela terra que será descrita aqui permite a percepção do jogo de poder e de autoridade que perpassa a delimitação e demarcação das fronteiras de um território indígena (Krikatí). (Corrêa, 2000, p. 82).

Assim, território é aquilo que o mais forte decidir ser: se um patrimônio material a se conquistar ou se uma parte da vida que comungo e preservo com o da minha carne! Na administração colonial mundial é vencedora a representação mental de território como patrimônio material, de um espaço que é possuído pelo poder, pelo dinheiro, pela violência. Como exemplo, e como bem apontou Oliveira (2011), ao estudar as estratégias do desenvolvimento do povo Jê *Ramkokamekra-Canela*, apontou que as agências republicanas, como o Serviço de Proteção ao Índio e a Fundação Nacional do Índio, “*implementaram regimes tutelares no centro-sul maranhense. As ações oficiais e e particulares voltadas à ocupação econômica e ao “povoamento” dos territórios tradicionalmente ocupados por*

grupos Timbira, especialmente os Rakokamekra...”. Ao que a representação mental de *dominar* se maqueia em *administrar*, como segue:

A dominação burocrática constitui um ponto de partida para a investigação e a análise do poder tutelar, isto é, das formas de poder historicamente estabelecidas entre o Estado brasileiro, através de suas agências específicas e os grupos indígenas de um modo geral, bem como dos dispositivos utilizados na atualização do mesmo. Como aponta Weber, *toda dominação manifesta-se e funciona como administração*, segundo Weber. (Oliveira, 2011, p.58). Acredito que a dominação burocrática constitui uma categoria de conhecimento que se aplica à compreensão das formas históricas de sujeição estabelecidas pelo Estado sobre os povos indígenas no Brasil, que tem sido historicamente realizado através das chamadas *políticas indigenistas*, bem como as políticas e programas votados à transformação econômica regional que, a partir de um dado momento são associadas ao *desenvolvimento*.(Oliveira, 2011, p. 58)

Nos seus estudos dos povos Timbira, Oliveira (2018) deixa claro como a ideologia colonialista, de inspirações iluministas, desumanizavam os costumes Timbira, com mentalidade etnocêntrica e as investidas assassinas dos colonizadores contra os povos *Gamella, Makamekran e Ramkokamekra-Canelas*, quase todos dizimados do mundo, como foram os segundos.

Assim, bebo nas fontes de conhecimentos produzidos na Antropologia, nas etnografias Timbira (Gomes, 2022), e também por paixão à área, e diálogo com a minha formação básica em Psicologia, realizando um diálogo interdisciplinar fértil e necessário. Atento às aproximações muito atuais da Psicologia Brasileira junto aos povos indígenas, tradicionais, populares, periféricos, negros (CFP, 2022b; CFP, 2022c), me debruço também sobre as produções de pensamento psicológico, dentre elas as Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos povos indígenas (CFP, 2022a). A passagem abaixo representa o fazer psicológico que persigo, tanto quanto pesquisador acadêmico, quanto psicólogo ativista nos territórios Timbira, dentro das minhas limitações de servidor público. Como segue:

Conforme posto por Martín Baró(1996), acerca da identidade e do papel da Psicologia na América Latina, ‘é muito mais

importante examinar a situação histórica de nossos povos e suas necessidades do que estabelecer o âmbito específico da psicologia como ciência ou atividade'. Neste sentido, deve haver uma disposição da Psicologia em reinventar suas possibilidades limites, recriando-se a partir de uma prática que seja (re)construída no coletivo dos diversos contextos e comunidades em que os povos indígenas acinarem o nosso trabalho, corroborando, a propósito, com uma mudança e um alargamento no próprio significado que as sociedades possam atribuir a nós, psicólogas(os). (CFP, 2022, p. 25).

As ideias de Martin Baró continuam atuais, e o Conselho Federal de Psicologia avançou um pouco mais na temática dos povos tradicionais. Bem de acordo com Gomes (2022), ao estudar o etnoesporte Timbira, reafirma que: *“Cabe a nós compreender que esta diversidade de feitura de corpos expressam os diversos humanos, especialmente sob viéses psicológicos disponíveis para a compreensão das etnoesportividades em estudos recentes dos povos tradicionais e suas práticas corporais contemporâneos”* (Gomes, 2022, p. 175.)

Intensifica-se a busca por um giro epistemológico, vai se conhecendo com maior profundidade as vidas nas florestas, nos cerrados, nas chapadas, nas águas, e suas práticas corporais diferenciadas (Terena, 2003; Rocha-Ferreira, 2005, 2006, 2011, 2014), promotoras de emancipação social, tendo por protagonistas povos originários, quilombolas, camponeses e outras agentes na luta pelo território de pertencimento.

Como bem aponta Oliva (2022), o corpo-território concebido por Lorena Cabnal, indígena xinca-guatemalteca, se torna uma categoria dentro do feminismo de base comunitária que nos interessa aqui, associado à defesa e a recuperação do território-corpo-terra (Cabnal; 2010, 2013). Oliva enfatiza que o conceito surge potente, da atuação de mulheres em movimentos sociais em defesa de seus territórios, que ao observarem a chegada de vetores capitalistas em suas comunidades, percebem que são colocadas em um contexto de desvantagens múltiplas, especialmente a partir de seus corpos no território (Cabnal, 2010; Oliva, 2022), ou:

Nesse sentido, o corpo-território é “uma epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários que vivem em comunidade; quer dizer, a articulação corpo-território põe ao centro o comunitário como

forma de vida” (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 43). Essa categoria, portanto, sugere a necessidade de aprofundamento no debate acerca do comunitário na Geografia, visto que é uma das chaves centrais de enfrentamento dos feminismos latino-americanos aos processos espoliativos que assolam os corpos femininos e seus territórios. (Oliva, 2022, p. 151).

Ou como aponta Cabnal mesma:

Asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepitible, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Por lo tanto emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos. Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad. Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora. (Cabnal, s/d, p.130)

Ou seja, bem de acordo com Cabnal (2010, 2013) e Cruz Hernandez (2017), os territórios indígenas continuam alvos dos megaprojetos neoextrativistas, agronegócio, madeireiro, garimpeiro, fazendeiro, grileiro, reserva de carbono, narcotráfico, e o Projeto de Lei 490/07 do marco temporal. Portanto, o conceito de corpo-território surge como categoria de denúncia, reivindicação, defesa e retomada. Os avanços neocoloniais mantêm um antigo objetivo: expulsar de suas terras os indígenas, destruir a comunalidade e explorar as riquezas do território até seu esgotamento, tal como aconteceu com a destruição da floresta Vale do Rio Doce, no estado de Minas Gerais, com a devastação da Mata Atlântica, com outros biomas, sendo agora a vez da Amazônia.

Entretanto, a formação da pessoa Jê-Timbira está dentro dos contextos de luta do campo descritos acima. A corrida de tora é parte fundamental da construção de um ser Timbira, portanto da luta. Correr a tora corresponde tanto à prática ancestral identitária, uma prática corporal produtora de indianidade Jê, quanto a feitura de um corpo que faz sentido dentro do território em que é realizado, e esta é produtora de sentidos identitários ligados à defesa daquela terra, do modo único de existir há mil anos, pelo menos.

De outro modo, este estudo associa diretamente a categoria oriunda do pensamento latino de corpo-território à feitura do corpo pelas suas práticas corporais, ressignificando que correr a tora é também um ato de rebeldia, resistência e vitória, pois esta modalidade etnoesportiva resiste de geração em geração, portanto, há séculos de forma ininterruptos, é prática viva nos territórios Jê-Timbira, é também um corpo falante, o corpo-território é corpo-oralidade.

Considerações finais

Os povos Jê-Timbira são estudados ao longo do tempo desde o século XVII no Brasil, e mesmo tendo passado tanto tempo, é notável que práticas corporais desses povos descritas por antropólogos de muitos séculos passados, resistem ao tempo, vivas nos territórios em pleno século 21, como é o caso da corrida de tora.

A corrida de tora pode ser considerada uma modalidade etnoesportiva, de acordo com os trabalhos pioneiros de Fassin e Klyasov, associando o Etno-desporto indígena do primeiro autor ao *Ethnosport* do segundo conjugando-os como o Etnoesporte. Assim, o tema da indianidade Timbira está viva na corrida de tora contemporânea, e a sua etnoesportividade pode ser compreendida a partir dos próprios protagonistas, trabalho que estamos a fazer em longo campo, e que futuramente preencherá uma lacuna nos Estudos Jê. Pois é fundamental escutar os(as) protagonistas sobre a sua própria prática, ainda que como acadêmicos inventemos nossas categorias de compreensão e diálogo intercientífico com os etnosaberes dos povos.

São frutíferos os conceitos latino-americano-feminista-indigenista de Cabnal e Cruz Hernandez, a categoria do corpo-território, pois se associa à feitura do corpo Timbira-Jê e suas práticas corporais. Acredito que o giro que um corredor Timbira dá, em plena corrida, ao trocar de lugar a tora pesada com o seu par corredor, é um gesto da linguagem corporal, é uma comunicação pelo movimento, é também um giro epistêmico do pensamento sobre os corpos indígenas. E, assim após suportarem tanto epistemicídios, os filhos e filhas Jê do cerrado amazônico se mantêm ligados ancestralmente à uma tora milenar que nunca parou seu movimento no mundo, até agora!



Figura 5 - O povo Krikatí do Maranhão se destaca na corrida de tora em Jogos Indígena no Pará

Fonte: Anúncio público da mídia indígena-aldeia Krohokrehum, Povo Gavião Parkatejê Pará, 2024.

Referências

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas

comunitarias de Abya Yala. In: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur Las Segovias, 2010.

CABNAL, Lorena. “Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia”. *Diagonal*, Madrid, maio.2013. Disponível em: <<https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>>. Acesso em: 13 nov.2023.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI). *Cultura Viva Timbira: nossas corridas de toras*. CTI/Wyty Catë; Carolina, 2012.

CFP (Conselho Federal de Psicologia-Brasil). Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas. Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Pública. 1ª. Ed. Brasília: CFP, 2022a.

CFP (Conselho Federal de Psicologia-Brasil). Psicologia brasileira na luta antirracista: Prêmio Profissional Virgínia Bicudo. vol. 2, Brasília: CFP, 2022b.

CFP (Conselho Federal de Psicologia-Brasil). Psicologia brasileira na luta antirracista. vol. 1, Brasília: CFP, 2022c.

CORRÊA, Katia Nubia Ferreira. *Muita terra para pouco índio? O processo de demarcação da Terra Indígena Krikati*. São Luis: EDUFMA, 2000.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, vol. 12, n.1, p. 35-46, 2017. Disponível em: <<http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/3-Una-mirada-muy-otra-a-los-territorios-Cuerpos-femeninos.-Delmy-Tania-Cruz-Hern%C3%A1ndez.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2023.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DEMARCHI, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon. Dossiê: Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central. *Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)*, V. 11, NÚMERO 2, 2019.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno-desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang*. Brasília/Ministério do Esporte/1º. Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, 2010.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno-desporto indígena: contribuições da Antropologia Social a partir das experiências entre os Kaingang*. Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (Tese de Doutorado em Educação Física), 2006.

FASSHEBER, J. R. M.; ROCHA FERREIRA, M. B. Etno-futebol indígena. 2006. Disponível em:

<<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=16&id=153>>. Acesso em 13/03/2023.

FERRAZ, Iara. *De “Gaviões” à “Comunidade Parkatejê”: uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 1998.

GIRALDIN, Odair. *Axpen Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé*. Tese(doutorado) em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2000.

GOMES, Fabio José Cardias. O peso da tora: jogos tradicionais Timbiras, cosmopolítica e defesa do território-étnico. In: *Anais do XV Encontro Regional da Associação Brasileira de Psicologia Social-ABRAPSO*. São Paulo. 2021.

GOMES, Fabio José Cardias. Psicologia do Etnoesporte Timbira: aproximações socioculturais e psicossociais da corrida de tora Amazônica. In: VILLA, Carlos de la; FERRARESI, Stela Maris. *Juegos antiguos y contemporáneos em America del Sur*. Argentina: Museu de Juegos Tradicionales, 2022.

KYLASOV, Alexey. *Ethnosport: cultural heritage/Youth – Culture – Politics: historical memory and civilization choice: VIII Commemorative Alexander Panarin Readings (2010): Collection of articles/Ed.V. Rastorguev–Moscow: Moscow State University, MAKS Press (in Russian). p. 644–653, 2012.*

KYLASOV, Alexey. *raditional sports and games along the Silk Roads. In: International Journal of Ethnosport and Traditional Games, (1), 1–10., 2019.*

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caiapós. São Paulo: Pioneira, 1976.*

MAYBURY–LEWIS, David. *Algumas distinções cruciais na etnologia do Brasil Central. In: COIMBRA JR., Carlos E. A.; WELCH, James R. Antropologia e História Xavante em Perspectiva. Rio de Janeiro: Museu do índio/FUNAI, 2014.*

MAYBURY–LEWIS, David. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/London: Harvard University Press, 1979.*

MELO, Maykon. O caçador xamã: etnoclassificação ambiental e socialidade humano–animal entre caçadores Gavião Pyhcop Catiji (Amazônia maranhense). *In: DEMARCHI, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon. Dossiê: Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central. Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), V. 11, NÚMERO 2, 2019.*

MELLATI, Júlio César *Corrida de toras. In: Revista de Atualidade Indígena, Brasília ano I, n. 1, p. 38–45, FUNAI, 1976.*

MELLATI, Júlio César. *Ritos de uma tribo timbira. São Paulo: Ática, 1978.*

NIMUENDAJÚ, Curt. A corrida de toras entre os Timbiras, *In: Mana*, v. 7, n. 2, p. 151–194, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 41, Berkeley and Los Angeles, 1946.

OLIVA, Victoria Ferreira. Do corpo–espaço ao corpo–território: o que a Geografia Feminista tem a dizer? *Ensaio de Geografia*. Niterói, vol. 8, n. 17, pp. 165–187, jul. 2022.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento*. São Luís: EDUFMA, 2011.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. *Ramkokamekrá–Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centroeste maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2018.

ROCHA, Carla Giovana Souza, MOURA Gustavo Goulart Moreira, PARENTE, Francilene de Aguiar, LOPES, Raquel da Silva. Estudos em etnodiversidade como programa de pós–graduação: proposta em construção. *Revista Contemporânea*, v.3, n. 7, 2023.

ROCHA–FERREIRA, Maria Beatriz. Rocha Ferreira, Maria Beatriz. Indigenous games: a struggle between past and present. *In: International Council of Sport Science and Physical Education*, v. 67, p. 48–54, 2014.

ROCHA–FERREIRA, Maria Beatriz. *Jogos dos Povos Indígenas: diversidades*. *In: O Público e o Privado (UECE)*, v. 16, p. 65–80, 2011.

ROCHA–FERREIRA, Maria Beatriz. Jogos dos Povos Indígenas: tradição e mudança. *In: Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, v. 20, p. 50–52., 2006.

ROCHA-FERREIRA, Maria Beatriz. *Jogos e Esportes em sociedades Indígenas: Kaingangkadiwéu*. www.cereja.org.br, v. 38, p. 1-12, 2005.

TERENA, Marcos. O esporte como resgate de identidade e cultura. *In: Rocha Ferreira, Maria Beatriz et al. A cultura corporal indígena*. Guarapuava: Ed. UNICENTRO, 2003.

VIANNA, Fernando Fedola de Luis Brito. *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios Xavante*. Dissertação (mestrado) em antropologia social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

Fabio José Cardias Gomes

Possui graduação em Psicologia pela UFPA (2001), mestrado em Saúde e Ciências do Esporte pela Tsukuba University/Japão e doutorado em Educação pela USP (2012). Atualmente é professor associado na graduação e pós-graduação da UFMA (2010-ativo), tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em educação, saúde mental, esporte e jogos tradicionais, atuando principalmente nos seguintes temas: artes marciais, preparação psicológica clínica, psicologia junguiana e etnografia (etnosaberes, etnoesporte) dos mitos, ritos, práticas corporais e a construção da pessoa-corpo-território entre povos indígenas e comunidades tradicionais, populares e cabocas na Amazônia.

E-mail: fabio.cardias@ufma.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0895767024534705>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2304-9643>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Entre o Lazer e o Esporte: saberes aéreos da arqueria indígena e tradicional¹

*Between Leisure and Sport: aerial knowledge of
indigenous and traditional arqueria*

*Entre Loisir et sport: la connaissance aérienne de
l'arqueria indigene et tradittionelle*

Soraia Chung Saura

Universidade de São Paulo-USP

soraiacs@usp.br

Ana Cristina Zimmermann

Universidade de São Paulo-USP

ana.zimmermann@usp.br

Teresa Oliveira Lacerda

Universidade do Porto (Portugal)

tlacerda@fade.up.pt

Resumo: Neste texto, busca-se, a partir da fenomenologia da imagem, destrinchar elementos estéticos – materiais e simbólicos – da arqueria tradicional e autóctone, que junto com as cestas, formam um dos pares simbólicos mais antigos da humanidade. É da perspectiva das populações autóctones brasileiras que nos propomos a colocar em debate concepções de Esporte e Lazer no contexto destas cosmologias. Trata-se de um estudo teórico que busca dialogar com a fenomenologia e o imaginário bachelardiano. Mas que leva em conta diferentes experiências biográficas e

1O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

bibliográficas de campos em comunidades tradicionais e autóctones. Populações Indígenas compreendem o Lazer e o Esporte como parte de um sistema que ativa a comunidade. Neste sentido incluem práticas de brincar livre, jogos, danças, rituais e trabalhos comunitários. Neste sentido, Lazer e Esporte não estão dissociados da noção de Bem-Viver, fortalecem o tecido comunitário, a identidade dos povos e a sensação de pertença, sendo também centrais em suas práticas educacionais. No caso da arqueria, trata-se de uma prática com potencial de reconfigurar, intercorporeamente e simbolicamente, imagens de liberdade na velocidade ou no voo, também imagens de ascensão e queda, apresentando novidades e repercussões estéticas aos seus praticantes.

Palavras-chave: Lazer. Esporte. Estética do desporto. Brincar. Jogos indígenas. Jogos tradicionais.

Abstract: The aim of this text, based on the phenomenology of the image, is to unravel the aesthetic elements – material and symbolic – of traditional and indigenous arqueria, which together with baskets, form one of humanity's oldest symbolic pairs. It is from the perspective of Brazil's indigenous populations that we propose to debate conceptions of sport and leisure in the context of these cosmologies. This is a theoretical study that seeks to dialogue with phenomenology and the Bachelardian imaginary. However, it takes into account different biographical and bibliographical experiences from fields in traditional and indigenous communities. Indigenous populations understand leisure and sport as part of a system that activates the community. In this sense, they include practices of free play, games, dances, rituals and community work. Leisure and sport are not dissociated from the notion of Good Living, they strengthen the community fabric, the identity of the peoples and their sense of belonging, and are also central to their educational practices. In the case of arqueria, this is a practice with the potential to reconfigure, intercorporeally and symbolically, images of freedom in speed or flight, as well as images of rising and falling, presenting novelties and aesthetic repercussions to its practitioners.

Keywords: Leisure. Sport. Aestheticsof Sport. Play. Indigenous Games. Traditional Games.

Résumé: L'objectif de ce texte, basé sur la phénoménologie de l'image, est de démêler les éléments esthétiques – matériels et symboliques – de l'arqueria traditionnelle et indigène, qui forme avec les paniers l'un des couples symboliques les plus anciens de l'humanité. C'est dans la perspective des populations indigènes du Brésil que nous proposons de débattre des conceptions du sport et des loisirs dans le contexte de ces cosmologies. Il s'agit d'une étude théorique qui cherche à dialoguer avec la phénoménologie et l'imaginaire bachelardien. Cependant, elle prend en compte les différentes expériences biographiques et bibliographiques des terrains des communautés traditionnelles et indigènes. Les populations indigènes conçoivent les loisirs et le sport comme faisant partie d'un système qui active la communauté. En ce sens, ils incluent les pratiques de jeu libre, les jeux, les danses, les rituels et le travail communautaire. Les loisirs et le sport ne sont pas dissociés de la notion de bien vivre, ils renforcent le tissu communautaire, l'identité des peuples et leur sentiment d'appartenance, et sont également au cœur de leurs pratiques éducatives. Dans le cas de l'arqueria, il s'agit d'une pratique qui a le potentiel de reconfigurer, de manière intercorporelle et symbolique, les images de liberté dans la vitesse ou le vol, ainsi que les images d'élévation et de chute, en présentant des nouveautés et des répercussions esthétiques à ses praticiens.

Mots-clés: Loisirs. Sport. Esthétique. Jeu. Jeux indigènes. Jeux traditionnels.

Introdução

Os guerreiros *xapiri* colocam em suas flechas pontas de lascas celestes, de um brilho ofuscante, como um metal luminoso. Vão buscá-las nos confins da floresta, onde o céu se aproxima da terra e o sol desaparece. Com essas pontas muito poderosas, nunca erram seus alvos, mesmo a enormes distâncias. (Kopenawa e Albert, 2010, p. 131).



Figura 1 - criança da etnia Yudja no Território Xingu, Brasil, 2017

Fonte: Renata Meirelles / Projeto Território do Brincar²

Na perspectiva da Filosofia do Esporte, mais especificamente nos campos da fenomenologia e do imaginário, as recorrências revelam algo que compartilhamos: uma corporeidade que se estabelece em relação (Zimmermann e Saura, 2017), em imaginários que devaneiam a partir das provocações da materialidade do meio (Hackerott, Zimmermann e Saura, 2023; Ito, Saura e Zimmermann, 2022). Assim, pensamos em uma

² Produções áudio visuais resultantes de pesquisas sobre o brincar livre e espontâneo: <https://www.youtube.com/user/territoriodobrincar>

intercorporeidade (Franco, Santos e Caminha, 2020) que se estabelece estética e ambientalmente nas coisas do mundo. Na Filosofia do Esporte, a área que aproxima esporte e estética, encontra-se nomeadamente consolidada um campo que permite reflexões sobre dimensões do Ser a partir do universo sensível e emocional. Diversos autores (Cordner, 2003; Davis, 1999; Lacerda, 2002; Platchias, 2003; Takács, 1989) destacaram que o esporte pode ser considerado um objeto estético em si mesmo, abrigando qualidades latentes, donde os juízos estéticos ganham destaque, ou seja, aquilo que move e toca o ser humano para e na prática esportiva (Lacerda e Mumford, 2010).

Interessadas nesta experiência estética vivida na experiência sensível de movimentar-se, apoiamo-nos na fenomenologia da imagem de Gaston Bachelard. Ao desenvolver extenso trabalho sobre a relação da humanidade com a materialidade do mundo, Bachelard nos mostra alguns entrelaçamentos deste sujeito-mundo, cuja percepção provoca um imaginário calcado em bases coletivizadas (Bachelard, 1994). Esse ponto de vista tem se mostrado propício a investigações que consideram os fascínios que desenvolvemos ao vivenciarmos dessas materialidades. Estudos anteriores na área da Filosofia do Esporte apontam para a materialidade e os significados que damos à prática desportiva: Fernandes e Lacerda (2010) apresentam a relação sensível do nadador de alto rendimento com a água, Recours (2013) explora o sonho e o desejo de praticar desportos de neve, Edgar (2015) explora o espaço como fonte central de prazer estético no futebol, Zimmermann e Saura (2017) abordam o significado dado aos espaços nos esportes de aventura, Ito, Saura e Zimmermann (2022) investigam os fascínios da escalada em rocha, Carvalho *et al* (2022) revelam o Brincar Livre e Espontâneo que se desenrola dentro de casa e Hackerott, Zimmermann e Saura (2023) apresentam os entusiasmos de navegar com foil³. Nesse sentido, a prática do arco e flecha, presente em todos os cantos do globo terrestre, indica, por força de sua recorrência, este atravessamento intercorpóreo.

3. O foil em veleiros é uma asa fina inserida na parte de baixo do veleiro, fazendo com que este equipamento, ao invés de flutuar em contato direto sobre as águas, esteja elevado pelo foil. Isso diminui o contato do barco com a água e aumenta sua velocidade.

Neste texto, busca-se, a partir da fenomenologia da imagem, destrinchar elementos estéticos - materiais e simbólicos - deste equipamento que há muito é utilizado pela humanidade. É da perspectiva de tantas populações autóctones que nos propomos a colocar em debate concepções de Esporte e Lazer no contexto destas cosmologias. Na atualidade,

O desporto investe o corpo de movimento, permitindo um discurso individual e coletivo, que possibilita algumas significações. Se o movimento, em termos latos, se baseia em um conjunto de ritmos, mais ou menos coordenados (dos ritmos fisiológicos aos ritmos locomotores), o movimento desportivo aufere a possibilidade de animar o corpo numa dança que se identifica com a vida. (Lacerda, 2007, p. 394).

Este olhar estético é similar à perspectiva dos Jogos Indígenas cujas concepções aproximam Esporte e Lazer, abraçados como um só e em favor desta dança da vida (Krenak, 2019). Afinal, os fazeres indígenas são pretextos, ou ainda, armadilhas, como afirmou Jaider Esbell sobre sua arte: "(...) é uma armadilha para pegar bons curiosos. Não é um quadro, flecha ou cerâmica; é um feitiço para falar de um assunto sério que é a urgência ecológica" (Germano, 2021, s/p.).

Esta urgência ecológica pode se relacionar sobretudo a novos modos de compreender a percepção e sua importância nos processos de uma ecologização do corpo (Zimmermann e Andrieu, 2021). Este corpo, "que elege o movimento desportivo como forma de expressão e se converte em um elemento matricial da estética do desporto" (Lacerda, 2007, p. 394), para os povos indígenas é o ponto de partida para saberes incorporados. Para falar de esporte e lazer nestas cosmologias, valemo-nos deste inseparável equipamento que forma um par, o arco e a flecha, por ser uma recorrência inconteste nas comunidades tradicionais brasileiras até os dias atuais, especialmente entre as originárias. De mais a mais, esta prática está incluída em um repertório global, conforme observamos em eventos internacionais promovidos pela UNESCO/ONU e World Ethnosport Confederation (WEC), que nos conferem o privilégio de inter-relacionar conteúdos locais e globais.

A arqueria também se dá a ver nos esportes modernos, onde as técnicas de tiro são reproduzidas em ambientes internos e externos. No

cenário esportivo, é comum ouvirmos que se trata de um esporte exótico e elitista, dadas as especificidades dos equipamentos e do acesso a eles. Por outro lado, é retratado na história da humanidade desde pinturas pré-históricas a coleções culturais. Intriga-nos que esteja atualmente presente em tantas culturas e etnias diferentes, do passado ao presente, e sem predominância geográfica ou histórica (Carvalho *et al*, 2015).

Inferimos que olhar para as aspirações estéticas – materiais e simbólicas – da arqueria nos auxilie a compreender a força simbólica e ancestral contida no gesto de um arqueiro ou de uma arqueira quando seu equipamento é elevado para o alto, atualizando no aqui e no agora práticas corporais e estéticas de Esporte e Lazer.

Pesquisar esse tipo de prática é também sobrevoar áreas do conhecimento que nem sempre são convergentes: do alto rendimento às práticas tradicionais, da arqueologia à biodinâmica do movimento, de campos culturais específicos até a identificação de uma recorrência simbólica. Nesse sentido, abordamos este assunto a partir de uma perspectiva fenomenológica, donde as questões intercorpóreas e os elementos simbólicos nos interessam. Esses elementos nos atravessam e isso persegue a fenomenologia: uma subjetividade estética emocional e compartilhada, uma intercorporeidade que se estabelece em relação (Merleau-Ponty, 1962; Bachelard, 1994; Zimmermann e Saura, 2017; Saura e Zimmermann, 2021; Zimmermann, Ito e Saura, 2021; Martinková e Parry, 2011; Nóbrega, 2016).

Metodologia

Trata-se de um estudo teórico que busca dialogar com a fenomenologia e o imaginário bachelardiano. No entanto, foram realizadas observações sistemáticas em anos pré-pandêmicos (2018 e 2019) em diferentes situações de prática, desde brincadeiras infantis a competições em eventos de Jogos dos Povos Indígenas (Vinha e Ferreira, 2005), além de trabalhos de campo no interior destas comunidades. Em composição, se apresentam referências filosóficas indígenas (Bianchi, 2021; Kopenawa e Albert, 2013; Krenak, 2020). Estabelecemos um diálogo direto entre as

áreas da fenomenologia e do imaginário, pois identificamos em trabalhos anteriores que as reduções fenomenológicas muitas vezes nos conduzem a imagens simbólicas correspondentes àquelas encontradas em obras bachelardianas, nas cosmologias e mitos originários, na relação do homem com a natureza e seus elementos de grandeza, como mares, montanhas e árvores (Hackerott, Zimmermann e Saura, 2017; Ito, Saura e Zimmermann, 2022; Saura, Eckschmidt e Zimmermann, 2015). O debate deste artigo, nesse sentido, também se baseia nas pesquisas de campo realizadas pelo Grupo de Pesquisa Interdisciplinar PULA (CESCMH_EEFE_FE_USP), que há dez anos realiza trabalhos de campo em diferentes comunidades brasileiras consideradas tradicionais. Em todos os trabalhos, fica claro que essas comunidades atualizam as noções de resistência ao mundo contemporâneo, deixam nítida a interdependência em relação ao meio ambiente e aos ciclos da natureza. Além de intensa e sensível produção simbólica, donde se encontram suas narrativas, danças, jogos e outras práticas corporais.

Concomitantemente, em 2022, promovemos o primeiro curso universitário brasileiro sobre Jogos dos Povos Indígenas⁴, especialmente com professores indígenas. Foi bastante estimulante ter uma equipe de professores autóctones em um curso universitário, resultado de um convênio firmado entre a Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo (EEFE-USP) e o Comitê Intertribal Indígena Brasileiro (ITC). Esse curso e seus professores também foram uma importante fonte de dados sobre as práticas e concepções das populações indígenas no que tange o Esporte e o Lazer. Além destes professores indígenas, outros pesquisadores acadêmicos dos Jogos dos Povos Indígenas estiveram presentes pontuando suas pesquisas de longa data sobre este evento de relevância mundial (Ferreira, 2010; Fassheber, Freitag, Ferreira, 2008; Vinha, Ferreira, 2005).

⁴ Curso de Difusão “Jogos dos Povos Indígenas e Saberes Originários”, de 01.06.2022 a 31.08.2022. <https://agencia.fapesp.br/jogos-dos-povos-indigenas-e-saberes-originarios/38710#:~:text=Os%20Jogos%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas,das%20culturas%20tradicionais%20e%20origin%C3%A1rias>.



Figura 2 - Comitê Intertribal Indígena na Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo. Dentre os professores, Marcos Terena, Maria Beatriz Rocha Ferreira e Soraia Chung Saura

Fonte: Soraia Saura/Arquivo pessoal

Com base nessas experiências, analisamos alguns dos aspectos míticos e simbólicos deste equipamento, composto de duas partes: o arco e a flecha. O que o arco e flecha nos dizem sobre nossa corporeidade e relações estéticas com o mundo? De uma perspectiva fenomenológica, como pode fortalecer e atualizar uma consciência vivente e planetária, própria de um modo de ser destes coletivos? O arco e flecha, em contextos indígenas, vinculam nossa humanidade ao ambiente, ampliando a percepção ao mesmo tempo em que atualizam imagens e significações relevantes para a arqueira ou arqueiro. Destacamos que se trata de um equipamento tão presente quanto seu correspondente simbólico oposto: as cestas. A cesta, igualmente como o arco e a flecha, mostra sua presença de modo enfático. Como o arco e a flecha, adapta-se à estrutura socioambiental em diferentes materiais e formatos, mantendo sua estrutura fundamental (Guin, 1986). Neste sentido, quando falamos de caçadores (arco e flecha) inferimos os coletores (cestarias). Uma polaridade imaginária complementar, cujas dimensões estéticas atualizam-se nos gestos do cotidiano. Nas aldeias, as crianças carregam seus pequenos cestos, bem como seus arcos e flechas em miniatura. Mirim, significa o pequeno que contém o grande (Ferreira-

Santos, 2004). Os equipamentos para as crianças são menores, no entanto, exercem seus fascínios uma vez que são fabricados do mesmo material autêntico, não sendo apócrifos. No brincar infantil atesta-se há bastante tempo, por exemplo, que um martelo de plástico não tem funcionalidade. Elementos emocionais e estéticos são valorados de acordo com sua verdade ética.

O arco toma o formato abaulado das cestas, antes de lançar aos ares a sua flecha. Nesta imagem do lançamento, há uma condensação simbólica que acontece quando duas sensibilidades distintas se conjugam sinergeticamente e com precisão: a que acolhe e a que lança. Assim o arco, assim a flecha.

Bachelard: enxergando longe

Este artigo considera a fenomenologia bachelardiana da imagem (Bachelard, 1988) seguindo os rastros da fenomenologia da percepção (Merleau-Ponty, 1962). O filósofo Merleau-Ponty descreve a dimensão corporal como a principal fonte de significado, o ponto de referência do ser no mundo. Esse entendimento se aproxima do que as comunidades tradicionais têm lutado para preservar: o tempo de experiência sensível, necessário para qualquer relação de alteridade. Para Bachelard, a percepção e o contato com a materialidade do mundo podem ativar sensações e imagens compartilhadas – são intercorpóreas e materializam-se nas artes de forma em geral, mas não somente. Razão e imaginação, indissociadas, fazem dos sonhos, por exemplo, uma fonte de conhecimento, como atestam nossas tantas etnias.

Ainda, destacamos o papel da percepção, do tato ao olfato, comungando com o pensamento indígena, que escuta os sussurros da mata. Xapiris habitam todos os seres, animais humanos e não humanos (Kopenawa e Albert, 2013). A arte e a ciência, irmãs, não são meras reproduções e traduções do mundo oferecido, mas atividades corporificadas. Os objetos da vida cotidiana indígena, que servem a uma utilidade empírica, consagram a arte conceitual do bem-viver em sua estética. Para Bachelard, a metodologia imaginativa é como o movimento:

provocada pelas coisas do mundo. A matéria e as substâncias motivam o corpo e despertam sensações e imaginários. Em nosso grupo de pesquisa, por exemplo, as práticas corporais que envolvem ar e velocidade são descritas, em inúmeros depoimentos – de atletas do alto rendimento a praticantes de lazer - como a sensação de liberdade. Não se trata de explorar o significado do conceito de liberdade, mas de sentir sua potência corporificada. Uma possibilidade outra de existência para quem assim o percebe.

Esta possibilidade pode nutrir a paixão e o engajamento com a arqueria, numa dedicação que se consuma num jogo de força e subtileza de movimentos, de precisão e evasão. “Me sinto livre”, nos contam também ciclistas, skatistas, velejadores, surfistas e até corredores. O espaço aberto, o vento, as pipas, as velas, os saltos e voos. “O homem é uma criação do desejo, não uma criação da necessidade” (Bachelard, 1964, p. 16). Assim a técnica atende aos desejos da vontade. Ela é fundamental para esta percepção de liberdade. O domínio técnico é capaz de aceder à liberdade pelo movimento, corporificando-a.

No caso dessa sensação, ela evoca, por si só, algumas imagens. O elemento aéreo e a liberdade estão na leveza de imagens resplandecentes ao alto, ascensionais. Constelam-se entre pássaros e flechas. A imaginação e toda a constelação do imaginário desempenham um papel central, pois não é um estado, mas “a própria existência humana” (Bachelard, 1988, p.11).

Bachelard dá à imaginação o status de uma fonte de conhecimento corpóreo - ativada pelos sentidos e pelas coisas do mundo. A imaginação dá vida ao imaginário, que, por sua vez, dá vida às imagens. Ao contrário de Sartre (1950), para quem a imaginação é racional e representativa, ou de Jung (1932), para quem os arquétipos se movem em nossa mente entre o inconsciente e o consciente, a imaginação de Bachelard é corporificada. Diante da impossibilidade de separar o homem racional do homem sensível, ou da separação sujeito-objeto no caso da ciência, Bachelard busca olhar as coisas como novidade, como espanto, como experiência. Nesse momento, a partir da obra “A Poética do Espaço” (publicada em 1957), a fenomenologia começa a figurar como uma forma de olhar para essas imagens. Este artigo baseia-se em obra anterior, O Ar e os Sonhos (Bachelard, 1988), onde a

imagem do arco e flecha é apontada como recorrente e mais, com simbolismos que, embora suscitados pelo filósofo a partir do método psicanalítico, já deixam entrever a abordagem fenomenológica. No esforço de "restaurar a subjetividade das imagens" (Bachelard, 1994, p. 22), ou seja, de identificar nas imagens elementos de nosso repertório biocultural - a humanidade que nos atravessa - a fenomenologia vai se revelando como um percurso.

Assim é que, em no O Ar e os Sonhos (1988), Bachelard identifica a imagem da flecha entre imagens primeiras e centrais. "No momento em que as imagens formam uma série, elas designam uma matéria primária, um elemento básico" (Bachelard, 1988, p. 8).

É mister salientar que o Esporte entre nossas nações indígenas, apresenta-se como um conceito mais ampliado do que internacionalmente o próprio termo "*Sports*" - cuja concepção inclui atividades físicas de esporte e lazer. Além de jogos e brincadeiras, as populações do território xinguano (mas não apenas elas) compreendem nesta concepção suas danças, competições, festas, rituais e trabalho comunitário. O esporte se revela, portanto, onde parece haver energia corporal envolvida em cruzamento com atividades comunitárias comuns. Brincadeiras, jogos, competições, danças-rituais e mutirões de trabalho foram qualificados enquanto tal: esportes. Ainda que se revelem, na prática, em momentos de lazer, também ampliado para um outro tipo de concepção que envolve o Bem-Viver (Acosta, 2019). Esporte e Lazer indistintamente no caso do Arco e Flecha são capazes de reconfigurar, no corpo, imagens de liberdade na velocidade ou no voo, também imagens de ascensão e queda, apresentar novidades e repercussões internas, intercorpóreas e intersubjetivas. Os professores indígenas testemunharam que estas práticas, vivenciadas coletivamente em festas, danças, jogos, lutas ou mutirões fortalecem o tecido comunitário, a identidade dos povos e a sensação de pertencimento comunitário.

Os jogos e as brincadeiras não são praticados apenas para o desenvolvimento de habilidades motoras ou para a vitória. Temos visto que são o *locus* desse aprendizado perceptual e sensorial, do aprendizado relacional sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo, com base na experiência corporal. Trata-se de um conhecimento que parte de um corpo sensível. Este corpo sensível é inaugural da experiência estética (LACERDA,

2012), cuja presença encarnada em um mundo físico participa da ambiguidade das coisas (MERLEAU-PONTY, 2004). Reconhecer outrossim sentimentos, sensações e afetos tanto para a experiência do mundo, quanto para a produção do conhecimento (BACHELARD, 1998) é argumentar contra o modelo científico em torno do conhecimento oriundo da razão instrumental - cuja epistemologia ocidental enaltece a objetividade como pressuposto da verdade.



Figura 3 - Atleta indígena Kuikuro, 2022

Fonte: Soraia Saura/ Acervo pessoal

Além de ensinar os mais jovens, os jogos também podem ser ritos de passagem que transformam os jovens em adultos. Como, por exemplo, quando são convidados a passar a noite na mata apenas com seu arco e flecha, tendo que

retornar com uma caça grande - como uma anta -, demonstrando, assim, sua capacidade de prover o sustento de sua comunidade (KOPENAWA e ALBERT, 2013).

Bachelard situa a flecha como um item simbólico significativo para toda a humanidade, estando relacionada ao elemento aéreo, fundamental para a sobrevivência da espécie humana. O ar, que tanto nos faltou durante o período da pandemia, também está ausente nas florestas queimadas. Pensadores e mestres indígenas (KRENAK, 2020; KOPENAWA e ALBERT, 2013) nos alertam sobre o ar que nos falta. Além disso, sobre a relação temporal em um mundo repleto de excessos de produtividade. Eles advogam contra o esgotamento dos corpos (KRENAK, 2020; HAN, 2010), sobre a necessidade de repensar nossas práticas e atividades, e sobre o lazer em uma perspectiva ecológica.

Para Bachelard o sonho possui função estruturante central à psique. Pensadores indígenas alertam para a ausência de sonhos e imaginação no mundo contemporâneo e ocidentalizado. Como, sem eles, será possível aventarmos outros mundos? Nesse sentido, Bachelard, esse filósofo da ciência, corrobora o pensamento indígena: ele centraliza a imaginação como fonte de conhecimento, reabilitando um primeiro olhar fenomenológico para as coisas do mundo: sem julgamentos, aberto, maravilhado. O olhar do espanto (ZIMMERMANN e SAURA, 2019).

O alcance do Arco e Flecha

Os fenômenos aéreos, em particular, fornecerão diretrizes muito gerais e importantes para a subida, ascensão e sublimação. (Bachelard, 1988, p.09).

Bachelard e outros estudiosos (Durand, 1997; Ferreira-Santos e Almeida, 2012; Garagalza, 2014; Hackerott, Zimmermann e Saura, 2023; Ito, Saura e Zimmermann, 2022; Pitta, 2017) exploram essa arqueologia de imagens que remonta ao *homo sapiens*, à observação acurada da natureza, às explicações mitológicas. O que atualizamos em nosso repertório como novidade sempre que jogamos de novo e de novo? O que o mundo percebido

desperta em nós? Por meio dessa observação precisa e constante, das descrições e da redução fenomenológica, as imagens se constelam em núcleos estéticos comuns. Quais são as recorrências e as repercussões?

O arco e a flecha estão entre as imagens mais poderosas da humanidade, de acordo com o autor (1988). Uma tecnologia antiquíssima, com algumas das pontas de flechas mais antigas encontradas em cavernas na África do Sul e datadas de cerca de 64.000 anos atrás (Ludovic Slimak et al, 2022). Cientistas acreditam que o arco e a flecha foram fundamentais para o desenvolvimento do *Homo Sapiens*. Com este equipamento, os seres humanos teriam sido capazes de abater suas presas a uma distância considerável e, ao mesmo tempo, longe de serem atacados. Essa foi a primeira maneira de caçar com segurança e fornecer mais proteína para seu coletivo (Mckie, 2022). Além disso, "caçar com arco e flecha requer um intrincado planejamento em várias etapas. Coleta de materiais, preparação de ferramentas e uma série de habilidades sociais e de comunicação inovadoras". (Beckwell et al, 2018, p.5).

Os povos indígenas atualizam seus conhecimentos ancestrais sobre o arco e a flecha até os dias atuais, familiarizados que estão com os materiais do ambiente do entorno. Esse conhecimento lhes permite conhecer a flexibilidade e a compressão da madeira das árvores para a fabricação do arco. Da mesma forma, são necessários materiais específicos para as cordas, para as pontas das flechas e ainda, para a haste da flecha. Os filetes de madeira devem ser cortados e afiados, tornando-se leves e resistentes. Muitas vezes, o alinhamento da madeira é feito com fogo e água. É admirável, sendo um artefato artesanal, que as flechas sejam tão retas e afiadas, o que aumenta seu poder de precisão. Feitas à mão até os dias de hoje, laminadas na faca. As penas e os itens de amarração são componentes importantes para a estabilidade do voo da flecha. E as pinturas revelam as diferentes cosmologias.



Figura 4 - Mulheres indígenas no acampamento Terra Livre

Fonte: Marcelo Camargo / Agência Brasil⁵

É sintomático que sempre sejam as penas o material escolhido para a amarração nas pontas. Poderiam ser de qualquer outro material, entre tantos encontrados na floresta. Outras matérias-primas podem realizar o peso necessário na ponta da flecha, como os materiais de silicone que os atiradores esportivos profissionais utilizam atualmente. Poderiam ser cordas e cipós, que desempenhariam a mesma função anatômica e biodinâmica de inserir um peso na parte de trás da flecha. No entanto, se a flecha infere o voo, como argumenta Bachelard (1988), o maior simbolismo deste voo estaria contido nas penas de pássaros. Para ele, o voo é a própria imagem da ação da flecha. A flecha representa bem a imagem dinâmica do voo, e as penas só a amplificam. E para o filósofo: "O voo é uma beleza primordial para a imaginação dinâmica." (Bachelard, 1988, p.66).

Entre as penas, temos as leves e as pesadas. Para as flechas, são selecionadas as mais bonitas – em todo equipamento a dimensão do belo importa. "Uma flecha é rápida e reta. Como sua imagem reúne adequadamente essas duas qualidades, ela é um ponto de partida dinâmico". (Bachelard, 1988, p.59) O arquitecto Álvaro Siza afirma que 'a

⁵ Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/fotos>

beleza é o auge da funcionalidade’ (Belogolovsky, 2017, s/p). E a beleza deve ser funcional a fim de não prejudicar a eficácia do movimento. As flechas, certeiras e velozes reúnem duas qualidades dinâmicas (Bachelard, 1988).

O caráter utilitário do arco e flecha é evidente: para a caça e para a guerra. Mas nada explica ou justifica o fato de que nossas nações indígenas não usem armas de fogo ainda em 2024. Elas têm acesso a essas armas, mas optam por dispensá-las sempre que o contexto permite. Consideram-nas barulhentas para a floresta e perigosas para estar na comunidade, parecendo decorrer daqui uma quase pedagogia estético-ética, que se expressa na relação de intimidade e de harmonia com o ambiente, valorizando e celebrando a beleza da terra que os acolhe, numa espécie de integridade estética. Enquanto isso, arcos e flechas estão nas mãos de crianças, adultos e idosos, revelando outro aspecto dos jogos indígenas: seu caráter intergeracional, presente também em outros jogos tradicionais (Saura e Zimmermann, 2021). É importante manusear bem o conjunto que forma este equipamento - para fins concretos, educacionais ou míticos. Assim, o arco e flecha e suas variedades revelam a prática intercorporal da relação homem-mundo: o mundo como a tela, na qual o arqueiro esboça e pinta pelo movimento, que se oferece à apreciação estética, sendo de uma beleza ímpar acompanhar lançamentos-rituais nas aldeias, por exemplo, aqueles que homenageiam grandes espíritos de outrora, onde toda a comunidade lança suas flechas ao céu.



Figura 5 - David Karai Guarani Mbya, criança indígena que sonha em ser um grande guerreiro

Fonte: Soraia Saura/ Arquivo pessoal

O valor estético do arco e da flecha, decorre também da plêiade de formas possíveis: cada uma das 305 nações indígenas do Brasil tem seu tipo, com grafismos que representam uma nação e cultura específica, assim como seus valores e cosmologias expressos em sua arte. Isso é uma questão, por exemplo, em situações de uniformização da prática. Como nos eventos dos Jogos dos Povos Indígenas. Com quais equipamentos iremos competir? Em outros países, a padronização da arqueria tradicional também é vista como um dilema, como no caso da Coreia (Na, 2019). Dentre as nossas nações (mas não só elas), arcos e flechas são confeccionados para as mais diferentes finalidades: pescar, caçar, brincar e para fins rituais. Cada um deles é uma obra de arte. Os objetos utilitários não estão dissociados de uma experiência estética. No Brasil, o equipamento adquire formas multivariadas: são grandes e às vezes gigantes, podem ser pequenos e ainda assim muito poderosos, ou apenas para brincadeiras de criança. Para fins

rituais, são os arcos mais fortes, com flechas que voam mais longe: prestam homenagem aos espíritos do céu.

Os alvos para treinamento podem ser cestos pendurados ao vento, balançando: são mais difíceis de acertar. Também presenciemos o lançamento de discos de palha pelo chão, que as crianças miram como se fossem animais ou peixes em movimento. Os acertos são comemorados - as crianças estão ficando fortes e espertas. Elas precisam aprender a fabricar o equipamento e a usá-lo bem, e aqui estão contidos os valores estético-éticos da caça sustentável. Não se flecha animais à toa, por qualquer motivo. E o bom caçador, argumenta Kopenawa, lança uma flecha certa visando diminuir o sofrimento animal. Também são comuns entre as crianças as brincadeiras de atirar pequenos dardos uns nos outros: eles exigem a habilidade de se esquivar da flecha lançada pelos amigos, que vem rápida e certa no ar. Destaca-se aqui a afinidade entre o lúdico e o estético (Huizinga, 2019). Em termos de relações intercorporais, a arqueria continua a produzir sentidos, sendo um importante equipamento para a interação homem-mundo e se relacionando com uma infinidade de corpos, épocas e culturas.

Essa mesma força se manifesta em termos simbólicos. O arco e a flecha figuram como componentes de mitologias em todo o mundo. Entre nossas populações indígenas, eles estão nas mãos de homens e mulheres, mas também de espíritos e seres da floresta. Um tiro muda o destino de um ser para sempre. A relação mestre-discípulo também aparece nestas narrativas. A voz dos mais velhos e sua experiência com o equipamento são importantes para os jovens aprendizes.

Há metas espirituais a serem alcançadas - ficar mais calmo, mais concentrado, mais meditativo ou mais silencioso. Se você errar o alvo, mas a flecha for mais longe, há significados embutidos. Acertar o alvo é apenas uma faceta da prática. A superação dos desejos, a expectativa, o autocontrole, a respiração e a sublimação também são mencionados. Para Bachelard, não há dúvida sobre as recorrências imagéticas da flecha: impulsionada por um arco imponente, forte e firme, a flecha voa. Ela contém em si mesma o elemento aéreo, o sonho de voar e o modo de realizá-lo. As flechas apresentam a imagem de voos perfeitos. A perfeição manifesta-se

como utopia antropológica. As flechas são a imagem de voos perfeitos porque as flechas seriam perfeitas.

De acordo com o autor, nas imagens de verticalização promovidas pelo uso da flecha, encontramos valores morais de coragem associados a constelações de imagens ascendentes. Lançar-se ao mundo é difícil, e os povos indígenas brasileiros têm agido com base nesses esquemas de coragem, pelo menos desde o início da colonização. O arco e a flecha não retratam apenas instrumentos de guerreiros e caçadores. Simbolicamente, em sua ascensão, elevam os espíritos.

Antes, o arco e flecha era praticado também em disputas de vida e morte. Os professores indígenas costumam afirmar que ainda hoje é uma questão de vida ou morte, embora se refiram à vida da cultura e da tradição. No entanto, a prática é um treinamento para guerreiros: não como antigamente, em que se lutava com um adversário claro, mas para todos os esforços necessários que as lutas indígenas conclamam ainda hoje, especialmente na dimensão político-social. Há um longo caminho a ser percorrido em relação ao reconhecimento dos direitos das populações indígenas. A seta, portanto, figura simbolicamente na projeção otimista do futuro, na imagem da própria esperança.

A flecha humana vive não apenas seu elã, mas também seu objetivo. Ela vive seu céu. Ao tomar consciência de seu poder de ascensão, o ser humano toma consciência de seu destino como um todo. Para ser mais exato, ele sabe que é matéria, uma substância cheia de esperança. Nessas imagens, a esperança parece se tornar tão precisa quanto possível. É um destino reto. (Bachelard, 1988, p.60)

Historicamente, o arco e flecha estão associados a uma sensibilidade guerreira por seus esquemas ascensionais. No entanto, falamos também de uma sensibilidade refinada, exigida na delicadeza do elemento aéreo. Ana Luiza de Mesquita, professora de Tiro com Arco Paralímpico do Comitê Paralímpico Brasileiro, enfatiza a realização dos movimentos sofisticados. A respiração é tensionada e o ar é preso nos pulmões no momento em que se estica o arco. O ar sai dos pulmões juntamente com a flecha, promovendo uma sensação de alívio. Ao acompanhar a flecha o sentimento é de ampliação e liberdade. No caso do paraolímpico, afirma ela, o deslocamento

da flecha surpreende por sua velocidade e alcance, sendo mais especial ainda para aqueles cujo movimento é muitas vezes restrito. Ela diz perceber, além disso, que o vigor com que a flecha atinge o alvo também é gratificante para aqueles cuja força não é frequentemente reconhecida socialmente.

Arco e flecha costumam estar nas mãos de guerreiros e caçadores, mas, mais do que isso, guerreiros e caçadores com total autocontrole, coragem e benevolência. Atletas femininas prosperam no esporte. No advento da segunda edição do II Mundial dos Jogos dos Povos Indígenas, a vencedora no tiro com arco do evento, dentre todos os participantes, foi uma mulher indígena.

Considerações Finais: a flecha aponta para um Bem-Viver estético

Voos leves e voos pesados. Em torno desses dois tipos estão agrupadas todas as dialéticas da alegria e da tristeza, da liberação e da fadiga, da atividade e da passividade, da esperança e do arrependimento, do bem e do mal. (Bachelard, 1988, p.21).

O neoliberalismo pode desumanizar-nos em detrimento do ouro, da terra, da mineração e da ferocidade do dinheiro e das atividades lucrativas. Por outro lado, Krenak (2020) fala em defesa de uma cosmovisão dos povos originários em que a diversidade e a integração entre os diversos seres da natureza dão sentido à vida. Independentemente de políticas públicas, direitos adquiridos, modismos e outras questões, nossos povos indígenas continuam habitando as florestas com as mesmas características simbólicas e sustentáveis.

Eles trazem a ideia do Bem Viver - um conceito associado a uma relação sustentável com a natureza, não separada dela, que inclui visões de mundo míticas e um modo de ser integrado ao meio. O conceito de Bem Viver (Acosta, 2013), baseia-se na sabedoria tradicional e tem sido amplamente considerado como uma alternativa para nossa sociedade ocidental. Das nações indígenas, ele foi difundido entre os acadêmicos e

integra as políticas públicas, incluindo as constituições da Bolívia e do Equador (Altmann, 2014).

O Bem Viver difere da ideia ocidental de bem-estar, que se concentra no acesso a bens, serviços e riqueza – um ideário do capitalismo que não previa em sua concepção o esgotamento de recursos naturais. Nesse sentido, o Bem Viver pode ser considerado uma utopia, mas tem sido praticado por essas populações, que não prejudicam o planeta, apesar de habitarem o mundo desde o início dos tempos. Sobretudo no Brasil – o país mais sociodiverso e biodiverso do mundo – estes coletivos desempenham um papel central, na medida em que protegem as áreas da atuação de fatores externos. Tratam-se de cosmovisões que não objetivam o lucro e a produtividade, mas a manutenção de um sistema ecocentrado e notadamente comunitário.

Essas cosmovisões estão presentes em suas práticas, sempre mítico-simbólicas. Merleau-Ponty (1962) nos auxilia a compreender como percebemos o mundo, Bachelard, o simbolismo das imagens. No entanto, são as comunidades que produzem estes conhecimentos perceptivos e míticos, atualizando-os até hoje. Vimos como o fortalecimento comunitário e identitário se dão em atividades cotidianas e coletivas de Esporte e Lazer. Jogando, brincando, realizando festas e rituais, além dos mutirões comunitários, nossas populações indígenas declaram manter a saúde coletiva e alegre da comunidade. Outros estudos anunciam a centralidade comunitária (Gomes, 2019).

Trazem em si um interessante conceito de saúde: comunidade apática é uma comunidade que não está saudável. A pessoa saudável está sempre se movimentando. A criança saudável, brincando e jogando. É a saúde mesma da comunidade movimentando seus conhecimentos ambientais, intergeracionais e intercorpóreos. A partir de um lazer imersivo (ANDRIEU, ANO), pensamos em um lazer material, encarnado no mundo. Nesse sentido, o arco e a flecha são muito mais do que um jogo.

O arco e a flecha nos ensinam que temos que ser firmes. Inspiram a leveza na vida. Faz-nos pensar na condução aos alvos, para onde estamos preparados. O Arco é a nossa vida, nossa comunidade. É a base que nos lança ao mundo. Com

equilíbrio de voar no tempo e no espaço. (depoimento de Lennon Corezomaé, 2023)⁶

Como já foi referido anteriormente, o senso comum retrata o tiro com arco como um esporte elitista, para poucos. Ou ainda, como um esporte tradicional ou exótico. No entanto, a partir de elementos históricos, geográficos, intergeracionais e intercorporal, bem como de seu caráter utilitário - caçar, pescar, brincar, guerrear ou vencer uma competição -, destacamos a carga simbólica atrelada a devaneios ascensionais do voo e do alcance, que nos projetam e nos despertam, estando presentes em mitos e inúmeras metáforas.

Em termos perceptivos, trata-se de uma prática aérea que interfere na forma como percebemos a distância, o espaço aberto e os materiais. Respiramos. Em espaços abertos, se possível. A tensão e a força do arco em contraponto à leveza da flecha proporcionam uma polaridade importante para as imagens de ascensão - e seu oposto, a queda. Observar o arco e flecha nos permite visualizar a potência da sabedoria estética e seus elementos simbólicos dentro do escopo do esporte e lazer. Também dos jogos tradicionais e ethnoesportes.

Na tradição, o que permanece é o que ainda faz sentido para tantas humanidades que compartilham desta intercorporeidade biocultural, repleta de imagens. Assim, vemos como o arco e a flecha atualizam imagens e significados para a humanidade como uma herança cuja tradição (Krenak, 2019) pode guiar nossos passos futuros.

O arco e a flecha contêm em si, nesse sentido, uma potência e uma entrega. Entre o tiro competitivo e o tiro por lazer, o arco e a flecha dialogam com a distância, com o alvo, ampliando as qualidades do longe e do alto, também de velocidade, avaliação de risco, sentidos aguçados. Este corpo sensível é inaugural da experiência estética (Lacerda, 2012).

Coloca em recursividade o corpo e o mundo. Acorda devaneios encarnados em uma experiência compartilhada: os sonhos. Sem um

6. Indígena do Povo Umutina-Balatiponé, graduado em educação física e mestre em Educação pela UFSCar. Depoimento generosamente oferecido na 2ª edição do Curso Sesc de Gestão do Esporte, com o tema "Comunidades Tradicionais e Esporte", em conjunto com a profa. Soraia Chung Saura.

parâmetro objetivo universal, imagens despertam a partir da matéria. Este corpo que no mundo se engaja, elabora sentidos compartilhados a partir do sensível. O Arco e a Flecha tratam da vida mesma: vida e morte. Ascensão e queda, quem vence e quem perde. Bem viver e bem-estar. Lazer imersivo, ambiental e material. Quando os arqueiros erguem seus equipamentos para o alto e inspiram o ar, o jogo é sobre tudo isso.

Referências

ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria, 2013.

ALTMANN, Philipp. Good Life as a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. *Consilience: The Journal of Sustainable Development*, v. 10, n.1, p. 59 – 71, 2013.

ANDRIEU, Bernard; NOBREGA, Petrucia ; TORRES, Laís Saraiva ; SILVA, Luiz Arthur Nunes. Emergir na natureza: uma educação para a ecologia corporal e lazer emersivo. *Revista COCAR*, n. 4, p. 09-27, 2017.

BACHELARD, Gaston. *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*. Dallas Institute Publications. Dallas, Texas, 1988.

BACHELARD, Gaston. *The Poetics of Space*. New York: Orion Press, 1994.

BACHELARD, Gaston. *The Psychoanalysis of Fire*. London, Lowe & Brydant: (Prinkrs) Ltd. 1964.

BACKWELL, Lucinda Ruth; BRADFIELD, Justin; CARLSON, Kristian J.; Jashashvili, Tea; Wadley, Lyn; et al.; The antiquity of bow-and-arrow technology: evidence from Middle Stone Age layers at Sibudu Cave; Antiquity Publications Ltd; *Antiquity*; 92; 362; 4-2018.

BELOGOLOVSKY, Vladimir. Entrevista com Álvaro Sisa. 22.01.2017. In: ArchDaily. Disponível em: archdaily.com.br/entrevistas. Acesso em 29.01.2024.

BIANCHI, Enea. Philosophies of Archery. *Popular Inquiry: The Journal of Kitsch, Camp and Mass Culture*, 2:22-37, 2021.

BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. A Convenção sobre Diversidade Biológica. Brasília: *Secretaria de Biodiversidade e Florestas* (Série Biodiversidade n 1). 2000. Disponível em <https://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf>

CAMARGO, Vera Regina Toledo (Org.); ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz (Org.); SIMSON, O. R. M. V. (Org.). *Jogo, celebração, memória e identidade*. Reconstrução da trajetória de criação, implementação e difusão dos Jogos dos Povos Indígenas no Brasil (1996-2009). 1.ed. Campinas: Curt Nimuendajú, 2011.

CARVALHO, Renata Meirelles Dias de; ECKSCHMIDT, Sandra; HORNETT, Elisa; LIMAVERDE, Gabriel; MATTOS, Lia; NASCIMENTO, Reinaldo; SAURA, Soraia Chung. A cidade que virou casa considerações sobre o brincar livre e espontâneo durante o período de isolamento social de 2020. *Revista Movimento*, v. 28, p. e28073-e28073, 2022.

CORDNER, Christopher. The Meaning of Graceful Movement. *Journal of the Philosophy of Sport*, 30:2, 132-143, 2003.

EDGAR, A. "Football and the Poetics of Space." *Sport, Ethics and Philosophy* 9 (2): 153-165, 2015.

DAVIS, Paul. "Boxill's Stylish Ambiguity." *Journal of the Philosophy of Sport* 26 (1): 88-94, 1999.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ESIABA, Irobi. O que eles trouxeram consigo? Carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, 2012.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça; FREITAG, Liliane da Costa, FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. Jogos dos Povos Indígenas: um "lugar" de negociações sociais. In: GRANO, Beleni; PASSOS, Luis Augusto. *O Eu E O Outro na Escola*. Cuiabá: EDO UFMT. 2008.

FERNANDES, R. and LACERDA, T.O. "Experiência Estética do Nadador: Um Estudo a Partir da Perspectiva de Atletas de Natação de Alto Rendimento." *Revista Portuguesa de Ciência Desportiva* 10 (1). 2010.

FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. "Jogos dos Povos Indígenas: diversidades" em *O Público e o Privado*, n°16, v. 8: 65-80. 2010.

<<https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2445/2188>>

FERREIRA-SANTOS, Marcos. Cultura Imaterial e Processos Simbólicos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*. São Paulo, v.14, p.139-151, 2004.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. & ALMEIDA, Rogério de. *Aproximações ao Imaginário: bússola de investigação poética*. São Paulo: Képos, 2012.

FRANCO, Marcel Alvez; SANTOS, Luis Anselmo Menezes; CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. Subjetividade, corpo e intercorporeidade a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty. *Holos (S.L.)* v. 8, p.1-13, 2020

GARAGALZA, Luis, “Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario”, en *Cadernos de Educação*, n. 14, 2014.

GERMANO, Beta. Site Arte que Acontece. MAM de São Paulo abre coletiva de Arte Indígena e Contemporânea. Disponível em: <https://www.artequaeacontece.com.br/jaider-esbell-assina-a-curadoria-de-mostra-de-arte-indigena-contemporanea-no-mam-de-sao-paulo/>. Acesso: 10.09.2023.

GUIM, Ursula Kle. *The Carrier Bag Theory of Fiction*. In: *Dancing at the Edge of the World – Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Ed. Grove Press, 1986.

GOMES, Fabio José Cardias. Ethnosport Psychology: A model of traditional games of indigenous people of the Eastern Amazon. *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, n. 2, p. 63-75, 2019.

HAN, Byung-Chul. *The burnout society*. Library of Congress. Printed in the United States of America. 2010.

HACKEROTT, M. A.; ZIMMERMANN, Ana C.; SAURA, S. C. Elementos do tradicional na vela esportiva. *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto*, v.17, p.65 - 77, 2017. Available at: http://www.fade.up.pt/rpcd/_arquivo/artigos_soltos/2017-2/05.pdf

HACKEROTT, Maria Altimira; ZIMMERMANN, Ana Cristina; SAURA, Soraia Chung. The phenomenology of image and enthusiasm for the experience of foiling sailboats. *Leisure Studies*, v. 1, p. 1-12, 2023. Available at:

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02614367.2023.2182343>

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo> ed. Perspectiva, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ITO, Eric Sioji; SAURA, Soraia Chung; ZIMMERMANN, Ana Cristina. *Between chaos and the cosmos: the imaginary of traditional climbing*. *World Leisure Journal*, v.64, 4, 2022. Available at <https://doi.org/10.1080/16078055.2022.2125569>.

JUNG, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*. Montaigne, Paris, 1932.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *The Falling Sky: words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press: London, UK. 2013.

KRENAK, Ailton. *Ideas to Postpone the End of the World*. Anansi International. Toronto, CA. 2020.

LACERDA, Teresa Oliveira. "Elementos para a Construção de uma Estética do Desporto." Dissertação de Doutorado. Porto: FCDEF-UP, 2002.

LACERDA, Teresa Oliveira ; MUMFORD, Stephen. *The Genius in Arte and in Sport : a contribution to the investigation of Aesthetics of Sport*, *Journal of the Philosophy of Sport*, 37 :2, 182-193, 2010.

LACERDA, Teresa Oliveira. *Uma aproximação Estética ao Corpo Desportivo*. *Revista Portuguesa de Ciência do Desporto*. 7(3), 2007.

LACERDA, T. O. "Education for the Aesthetics of Sport in Higher Education in the Sports Sciences – The Particular Case of the Portuguese-Speaking Countries" In *:Journal of the Philosophy of Sport*, n.39, vol. 2: 235-250. 2012.

LUDOVIC SLIMAK et al. *Modern Human Incursion into Neanderthal territories 54.000 years ago at Mandrin, France*. *Sci. Adv.* 8 eabj9496, 2022.

MAFFESOLI, Michel. *O Elogio da Razão Sensível*. São Paulo: Vozes, 2001.

MARTINKOVÁ, Irena; PARRY, Jim. *An Introduction to the Phenomenological Study of Sport*. *Sport, Ethics and Philosophy*, v. 5, n. 3, p. 185-201, 2011.

MACKIE, Robin. How archery was vital to the survival of early humans. *The Observer*. 16 Apr 2022. Available at: <https://www.theguardian.com/observer>.

MENEZES, Paula Mendonça de. Corpo preparado, alma protegida: jeitos de cuidar e modos de aprender no crescimento da criança Yudja. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/D.48.2018.tde-30012018-141536.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. London: Routledge, 1962.

NA, Young Il. Popularization and Globalization of Traditional Archery. In: Anais da Sociedade Coreana de Dança vol. 2, 22-31. 2019.

NOBREGA, Terezinha Petrucia da. Corporeidades: inspirações merleau-pontianas. Natal: IFRN, 2016.

PLATCHIAS, Dimitris. "Sport is Art". *European Journal of Sport Science*. 3 (4): 1-18, 2003.

PITTA, Danielle Perin Rocha. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand. 2.ed. Curitiba: CRV, 2017.

RECOURS, R. "You Can Fly. You Belong to the Sky." *Le Plaisir Onirique dans la Pratique des Sports D'hiver*. In: Frédéric Monneyron. *Sport et Imaginaire*. Presses Universitaires de la Méditerranée, 204 p. ISBN 978-2-36781-032-4, 2013.

SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*. P. U. F, Paris, 1950.

SAURA, Soraia Chung; CARVALHO, Renata Meirelles Dias de. Brincantes e Goleiros: considerações sobre o brincar e o jogo a partir da fenomenologia da imagem. In: Correia, W.R; Muglia-Rodrigues, B. (orgs) *Educação Física no Ensino Fundamental: da inspiração à ação*. 1ed. São Paulo: Fontoura, v. 1, p. 35-60. 2015.

SAURA, Soraia Chung; ECKSCHMIDT, Sandra; ZIMMERMANN, Ana Cristina. Ensaio sobre um princípio fenomenológico da imagem: As Árvores e as Crianças. *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, v.33, p.9-14, 2019.

SAURA, Soraia Chung; ZIMMERMANN, Ana Cristina. *Traditional Games*. São Paulo: Selo Pirata, Laços, 2016.

SAURA, Soraia Chung; ZIMMERMANN, Ana Cristina. Traditional sports and games: intercultural dialog, sustainability, and empowerment. *Frontiers in Psychology*, v. 22, p. 32-60, 2021. DOI:

<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.590301>

TAKÁCS, F. "Sport Aesthetics and Its Categories." *Sport Science Review* 12: 27-32. 1989.

VINHA, Marina; FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. Evento nacional—Jogos dos Povos Indígenas, jogos tradicionais e processos de esportização. *SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, v. 23, 2005.

ZIMMERMANN, Ana Cristina; SAURA, Soraia Chung. Les savoirs oubliés: corps, tradition et l'environnement dans les communautés brésiliennes et latino-américaines, *Recherches & éducations* [En ligne], HS | Juillet 2020. Available at: <http://journals.openedition.org/rechercheseducations/9147>

ZIMMERMANN, Ana C.; ITO, Eric Sioji; SAURA, Soraia Chung. The perception of plenitude in sustainable climbing: Body ecology for an ethics of care. *STAPS. Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives.*, v. 132, n. 2, p.15 - 25, 2021. Available at: <https://www.cairn.info/revue-staps-2021-2-page-15.htm>

ZIMMERMANN, Ana C.; SAURA, Soraia Chung. Body, environment and adventure: experience and spatiality. *Sport, Ethics and Philosophy.*, v.11, p.155 -168, 2017. Available at: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17511321.2016.1210207>.

ZIMMERMANN, Ana C.; SAURA, Soraia Chung. *Corpo e espanto na filosofia de Merleau-Ponty* In: Merleau-Ponty e a Educação Física. São Paulo: Liber Arts, v.1, p. 119-132, 2019.

ZIMMERMANN, Ana; ANDRIEU, Bernard. Body ecology and emersive exploration of self: The case of extreme adventurers. *Sport, Ethics and Philosophy*, v. 15, n. 4, p. 481-494, 2021.

Soraia Chung Saura

Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP (1996). Mestrado e Doutorado em Antropologia do Imaginário pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo com a tese: Planeta de Boieiros, culturas populares e educação de sensibilidade no imaginário do Bumba-meu-boi.(2008). Realizou pesquisa de Pós doutorado como Professora Visitante Senior na Universidade do Porto na área de Estética do Esporte (Filosofia do Esporte), com bolsa CAPES/PRINT Programa Institucional de Internacionalização (2024). Professora Doutora, no Departamento de Pedagogia do Movimento do Corpo Humano da Escola de Educação Física e Esportes da Universidade de São Paulo (2010). Desenvolve pesquisas na área da Filosofia do Esporte, na interface com os Estudos do Imaginário. Dentre os temas de investigação estão o Brincar Livre com o Território do Brincar; os Jogos Tradicionais e Ethnoesportes, as Festas e as Manifestações de Comunidades Tradicionais; o Lazer e outros modos de viver o Esporte e a diversidade.

E-mail: soraiacs@usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3190982691700175>

Ana Cristina Zimmermann

Graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Santa Maria (1995), especialização em Recreação, Lazer e Animação Sócio-Cultural pela Universidade Estadual de Londrina (1997), mestrado em Educação Física pela Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC (2001) e doutorado em Educação pela USFC (2010), com estágio no Exterior (Bolsa Capes/PDEE), University of Nottingham. Realizou pesquisa de Pós-doutorado como professora visitante na Université Paris-Decartes/UFR STAPS (Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives) com bolsa Capes/Print (Programa Institucional de Internacionalização). Trabalha com Ensino Superior em Educação Física, com ênfase nas dimensões socioculturais e filosóficas do movimentar-se, em especial nos seguintes temas: corporeidade, jogo, aventura, jogos tradicionais, ensino. Atualmente é professora na Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.

E-mail: ana.zimmermann@usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9176730729451504>

Teresa Oliveira Lacerda

Doutora em Ciências do Desporto, desde 2002, com a tese intitulada Elementos para a construção de uma Estética do Desporto. É professora na Faculdade de Desporto da Universidade do Porto, Portugal, onde é regente de várias unidades curriculares nos cursos dos diferentes ciclos de estudos. É responsável pela criação e desenvolvimento da unidade curricular de estética do desporto presente em diversos cursos. As suas áreas de ensino são a estética do desporto, a história do desporto e o pensamento contemporâneo, constituindo a estética do desporto a sua área principal de investigação.

E-mail: tlacerda@fade.up.pt

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0269-6235>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

A construção política de etnoesporte e atividade física em territórios indígenas e urbanos

The political construction of ethnosports and physical activity in indigenous and urban territories

La construcción política del etnodeporte y la actividad física en territorios indígenas y urbanos

Everson Carlos da Silva

Universidade de São Paulo

everson.indio@alumni.usp.br

Resumo: Durante o período de 2003 a 2010, tive o privilégio de me envolver ativamente no universo indígena. Tive a oportunidade de entrar em contato com pensadores notáveis das diversas culturas indígenas. Nessa jornada, como profissional da área de educação física e esporte, fui um dos pioneiros a explorar esse território tão próximo, mas ainda desconhecido para muitos. Nessas andanças pelas aldeias, aprendi que os povos indígenas desejam a inclusão na educação e diferenciada, focada nos valores de suas culturas. Em minhas jornadas, aprendi que, apesar de todo o preconceito e racismo enfrentados pelos povos indígenas, esses brasileiros simplesmente desejam apenas serem eles mesmos.

Palavras-chave: Etnoesporte. Corrida de toras. Semana do Meio Ambiente da USP.

Abstract: Between 2003 and 2010, I had the privilege of actively engaging with the indigenous world. During this period, I had the opportunity to connect with remarkable thinkers from various

indigenous cultures. On this journey, as a professional in the field of physical education and sports, I was one of the pioneers in exploring this territory—so close yet still unknown to many. During my visits to indigenous villages, I learned that indigenous peoples seek inclusion in education, but in a differentiated way, one that focuses on the values of their cultures. Throughout my journeys, I came to understand that, despite all the prejudice and racism they face, these Brazilians simply wish to be themselves.

Keywords: Ethnosports. Log racing. Environment Week at USP.

Resumén. Entre 2003 y 2010, tuve el privilegio de involucrarme activamente en el mundo indígena. Durante este período, tuve la oportunidad de conectar con pensadores notables de diversas culturas indígenas. En este viaje, como profesional en el área de educación física y deportes, fui uno de los pioneros en explorar este territorio, tan cercano y, al mismo tiempo, aún desconocido para muchos. Durante mis visitas a las aldeas indígenas, aprendí que los pueblos indígenas buscan inclusión en la educación, pero de una manera diferenciada, centrada en los valores de sus culturas. A lo largo de mis recorridos, comprendí que, a pesar de todo el prejuicio y racismo que enfrentan, estos brasileños simplemente desean ser ellos mismos.

Palabras clave: Etnodeporte. Carrera de troncos. Semana do Ambiente da USP.

Introdução

Em 2002, enquanto caminhava pelos corredores da Escola de Educação Física e Esporte da USP, fui abordado por um colega que veio me falar sobre os Jogos dos Povos Indígenas, que seriam realizados em Campo Grande (MS). Animado com a ideia, embarquei nessa experiência ao lado desse amigo e de um colega alemão que fazia intercâmbio na USP.

Esse evento despertou meu interesse de forma profunda e, a partir daquele dia, iniciei uma jornada que se estenderia até 2012 e que, de certa forma, ainda ressoa nos dias de hoje. Atualmente, minhas atividades profissionais estão mais voltadas para a área da preparação física.

Nesta foto (Figura 1), está o registro da minha primeira grande empreitada.



Figura 1 - Jogos dos Povos Indígenas, Campo Grande (MS) - 2002

Fonte: acervo próprio.

Fundamentação

A cultura corporal de movimento é um conceito amplo que engloba práticas corporais historicamente produzidas e culturalmente significativas, como danças, jogos, lutas, ginásticas e modalidades esportivas. Essas atividades são transmitidas de geração em geração, moldando a identidade

cultural e influenciando a relação dos indivíduos com o corpo, o movimento e a atividade física.

Já o etnoesporte refere-se a práticas esportivas enraizadas nas tradições culturais, costumes e valores de um determinado grupo étnico ou comunidade. Essas modalidades são frequentemente vivenciadas em contextos locais como forma de celebração cultural e preservação da memória coletiva, sendo igualmente transmitidas ao longo das gerações.

Embora esses conceitos estejam interligados, a cultura corporal de movimento abrange todas as práticas corporais com relevância histórica e cultural, enquanto o etnoesporte foca especificamente nas manifestações esportivas ligadas a tradições culturais. Ambos refletem as crenças, os valores e as tradições de uma sociedade, servindo como meios de entretenimento, lazer, expressão cultural e preservação do patrimônio imaterial. No Brasil, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 217 garante:

Art. 217. É dever do Estado fomentar práticas desportivas formais e não formais, como direito de cada um, observados:
IV - A proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional.

O inciso IV do artigo 217 determina ao poder público o dever de proteger e incentivar as manifestações desportivas de criação nacional. Portanto, é importante adotar medidas que estimulem e valorizem a prática das manifestações desportivas como forma de promover atividades que valorizem a cultura brasileira.

É fundamental destacar que as práticas desportivas indígenas são, muitas vezes, uma forma de preservar sua cultura, história e identidade. Dessa forma, é necessário que o Estado adote políticas públicas que promovam o acesso e o incentivo às práticas desportivas indígenas, a fim de garantir seus direitos culturais e promover a inclusão social desses povos.

É importante destacar que as manifestações desportivas dos povos tradicionais são amplamente amparadas pelo artigo 215 da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), que trata especificamente da proteção e valorização da cultura. Conforme destacado abaixo:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I - Defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II - Produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III - Formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV - Democratização do acesso aos bens de cultura;
- V - Valorização da diversidade étnica e regional.

§ 4º A lei estabelecerá as condições de acesso aos recursos públicos da cultura, incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 5º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais.

Não podemos deixar de destacar que, além de serem consideradas esportes de criação nacional e representarem uma identidade cultural, as manifestações esportivo-culturais dos povos indígenas possuem uma relação intrínseca e histórica com o meio ambiente. Os povos indígenas desempenham um papel de destaque na questão ambiental global.

As práticas esportivas indígenas muitas vezes estão ligadas à conexão e ao respeito pela natureza e ao reconhecimento da interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente. Os povos indígenas possuem conhecimentos tradicionais sobre o uso sustentável dos recursos naturais, a preservação dos ecossistemas e a importância da harmonia entre os seres humanos e a natureza.

A Agenda 21, um documento produzido durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento realizada em 1992, no Rio de Janeiro, buscou estabelecer um plano global de ação para o desenvolvimento sustentável. Essa abordagem se refere a um tipo de desenvolvimento que atende às necessidades presentes sem comprometer as gerações futuras.

Dentro da Agenda 21, é dada uma ênfase especial à importância dos povos indígenas como agentes fundamentais na busca pelo desenvolvimento sustentável. Em sua seção 26, intitulada "Reconhecimento e fortalecimento do papel dos povos indígenas e de suas comunidades", a Agenda 21 afirma que:

26.1. Os povos indígenas e suas comunidades, com suas tradições, conhecimentos e práticas, contribuíram e continuam contribuindo para a conservação e o manejo sustentável dos ecossistemas em que vivem. Suas práticas e conhecimentos tradicionais devem ser valorizados e respeitados, e sua participação deve ser promovida nos processos de desenvolvimento e planejamento em que estiverem envolvidos.

26.2. Os Estados devem reconhecer, respeitar e proteger os direitos dos povos indígenas e suas comunidades sobre as terras, os territórios e os recursos naturais que tradicionalmente possuem, ocupam ou utilizam. Devem também promover a participação desses povos nos processos de tomada de decisão que afetem seus interesses e suas comunidades.

26.3. Os Estados devem adotar medidas para promover o desenvolvimento sustentável das terras e recursos dos povos indígenas e suas comunidades, levando em conta suas necessidades, visões e prioridades. Devem também apoiar a capacitação e a autonomia desses povos, para que possam participar plenamente dos processos de desenvolvimento e manejo dos recursos naturais em suas terras e territórios.

26.4. Os Estados devem respeitar e valorizar a diversidade cultural e as identidades dos povos indígenas, e promover o respeito mútuo e a cooperação entre esses povos e as demais comunidades. Devem também garantir que as políticas e programas de desenvolvimento não prejudiquem a integridade cultural dos povos indígenas, nem afetem negativamente suas tradições, conhecimentos e práticas.

Essa seção da Agenda 21 reconhece a importância dos povos indígenas na promoção de um desenvolvimento sustentável, destacando seus direitos à autonomia, preservação cultural, proteção ambiental e melhoria das condições sociais e econômicas. Além disso, enfatiza a necessidade de garantir a participação dos povos indígenas nos processos de tomada de decisão que afetam suas vidas.

Agenda 21 do Movimento Olímpico Esporte para o Desenvolvimento Sustentável foi lançada em outubro de 1999 na cidade do Rio de Janeiro,

durante a 3ª Conferência Mundial sobre Esporte e Meio Ambiente. Essa iniciativa foi coordenada pela Comissão de Esporte e Meio Ambiente do Comitê Olímpico Internacional (COI) e busca promover o uso do esporte como ferramenta para o desenvolvimento sustentável.

Um dos aspectos importantes da Agenda 21 do Movimento Olímpico é o seu compromisso com a inclusão social e a diversidade cultural. Esse compromisso é refletido em sua abordagem aos povos indígenas, reconhecendo a importância da proteção e promoção dos seus direitos. Na íntegra, a Agenda 21 afirma:

2.3 Inclusão social e diversidade cultural (...). É importante reconhecer a contribuição que os povos indígenas trazem para o desenvolvimento sustentável. Isso requer proteção e promoção de seus direitos e práticas culturais. O envolvimento desses povos na implementação da Agenda 21 do Movimento Olímpico deve ser assegurado e fortalecido.

Portanto, a Agenda 21 do Movimento Olímpico Esporte para o Desenvolvimento Sustentável busca utilizar o esporte como uma ferramenta para promover o desenvolvimento sustentável em diversas comunidades, incluindo as comunidades indígenas, respeitando sua cultura e contribuindo para sua inclusão social e promoção dos seus direitos.

Agenda 21 do MO (3.3.3)" se refere ao capítulo 3.3.3 do documento "Agenda 21 do Movimento Olímpico - Esporte para o Desenvolvimento Sustentável". Esse capítulo trata especificamente do reconhecimento e promoção das populações indígenas no contexto do esporte e do desenvolvimento sustentável. Ele destaca a importância de proteger os direitos e a cultura dos povos indígenas, assim como de promover sua participação no esporte e na tomada de decisões relacionadas ao desenvolvimento sustentável em suas comunidades.

- incentivar suas tradições desportivas;
- contribuir para a utilização dos conhecimentos e práticas tradicionais das populações indígenas em matéria de gestão ambiental a fim de atuar em favor do meio ambiente, principalmente nas suas regiões de origem;
- favorecer o acesso dessas populações à prática do esporte.

O Art. 31 da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas garante que os povos indígenas tenham o direito de controlar, desenvolver e manter seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e expressões culturais, incluindo suas ciências, tecnologias e culturas. Além disso, o artigo protege suas propriedades intelectuais relacionadas a esses elementos culturais, permitindo que eles preservem e transmitam suas tradições para as gerações futuras.

Os povos indígenas têm o direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações das suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os **esportes e os jogos tradicionais** e as artes visuais e interpretativas (ONU, 2007: 21).

Projetos realizados

Corrida de toras e a semana de meio ambiente da USP

A partir dessas referências, pude realizar importantes eventos com povos indígenas referentes ao esporte, cultura e meio ambiente, desenvolvendo o projeto da I, II e III Semana e Meio Ambiente da USP em 2003, 2004 e 2005 em parceria com a Associação Xavante Warã e Fundação Alphaville, onde a parte esportiva teve destaque para a tradicional corrida de toras com a participação de representantes do povo Xavante (MT), que participou em 2003, 2004 e 2005, e do povo Krahô (TO), que participou em 2004 e 2005.



Figura 2 - 1ª Semana de Meio Ambiente da USP (2003)

Fonte: acervo do autor

A corrida de toras ocorre em festas tradicionais referentes aos ciclos de vida do cerrado, onde os indígenas correm em um percurso determinado, entre 10 e 15 km, numa prova de revezamento de toras entre duas equipes que competem entre si para ver quem chega primeiro. Essas corridas são praticadas por homens e mulheres e contam com a participação de toda a comunidade. É importante destacar que a corrida de toras é praticada originalmente por povos indígenas de cultura macro-jê, especificamente Xavante (MT), Xerente (TO), Krahô (MA), Kanela (MA), Apinayé (MA) e Gavião-Parkatêjê (PA).



Figura 3 - Debate na EEFÉ-USP sobre a cultura corporal Xavante

Fonte: acervo do autor

Para mim, foi gratificante poder colaborar com a organização das Semanas de Meio Ambiente, proporcionando um espaço de valorização e

respeito às tradições dos povos indígenas. Essas vivências ampliaram minha compreensão sobre a importância da preservação e valorização da cultura corporal de movimento, não apenas como forma de entretenimento e prática etnoesportiva, mas também como um meio de preservar a identidade cultural e fortalecer os laços comunitários.

O contato direto com os povos indígenas e sua participação ativa nas atividades esportivas, como a corrida de toras, permitiu-me perceber como essas práticas são fundamentais para a expressão cultural e para o fortalecimento das tradições ancestrais. Foi um privilégio e me senti honrado poder contribuir para a divulgação e valorização dessas práticas, assim como aprender com a sabedoria e conhecimento transmitidos pelos povos indígenas.

Gostaria de registrar aqui que as corridas de toras realizadas em 2003, 2004 e 2005 tiveram um impacto significativo no cenário nacional. Em 2004, realizamos a corrida na Avenida Paulista, em São Paulo (SP), com o nome "Cerrado Vivo", como parte das comemorações do aniversário de 450 anos da cidade de São Paulo. O nome da corrida foi escolhido para fazer referência ao bioma cerrado, juntamente com a caatinga, que ainda não era contemplado como patrimônio ambiental brasileiro pela Constituição Federal de 1988.

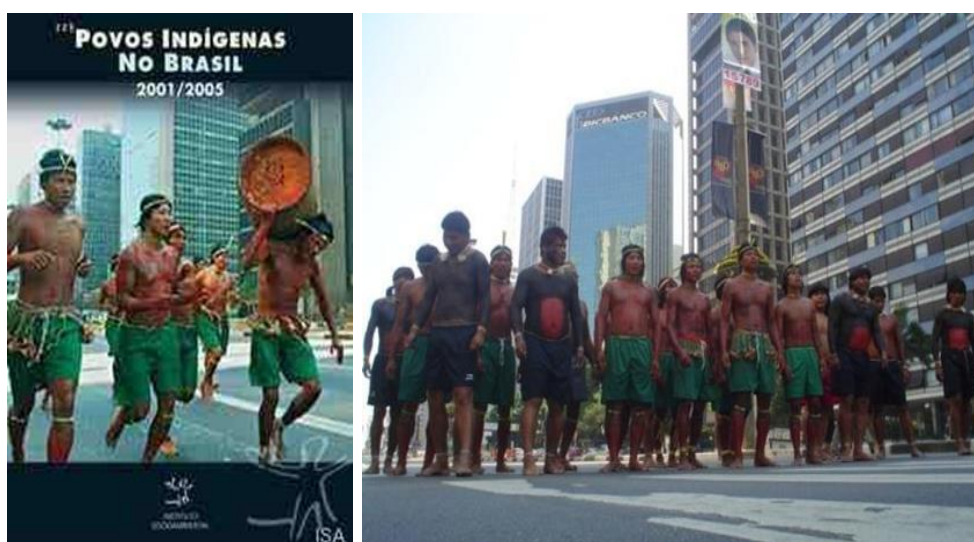


Figura 4 - Corrida de Toras na Avenida Paulista (2004)

Fonte: acervo do autor

A realização da corrida de toras na Avenida Paulista teve como objetivo chamar a atenção para a importância do bioma cerrado e de seus povos, além da caatinga, da caatinga, biomas que abrigam uma enorme biodiversidade e desempenham um papel crucial na manutenção dos ecossistemas brasileiros. A escolha da Avenida Paulista foi estratégica e permitiu que a mensagem chegasse a muitas pessoas, despertando a conscientização sobre a necessidade de proteger esses biomas e reconhecer sua relevância como patrimônio ambiental do país.



Figura 5 - Corrida de toras na Avenida 23 de Maio - Ibirapuera (2004)

Fonte: acervo do autor

A participação dos povos indígenas Xavante (MT) e Krahô (TO) na corrida de toras durante o evento na Avenida Paulista proporcionou uma conexão entre a preservação ambiental, a valorização da cultura indígena e a promoção da inclusão e diversidade cultural. Foi uma forma de evidenciar a importância do diálogo intercultural e da parceria com os povos indígenas na busca por soluções sustentáveis e na construção de uma sociedade mais justa e respeitosa. Além disso, contribuiu para ampliar o debate sobre a proteção dos patrimônios naturais do Brasil e sensibilizar a população para a importância de valorizar e proteger a diversidade socioambiental e sociocultural de nosso país.

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 4º A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.

Esse evento trouxe atenção da imprensa e recebemos o convite para realizar a corrida de toras em Brasília (DF) onde ocorreu a corrida de toras na esplanada dos ministérios, saindo da Catedral até o Congresso Nacional, onde, num lapso da segurança, houve protestos e a invasão do senado para protestar contra o desmatamento e a invasão das terras indígenas pelo impacto do avanço do agronegócio.

Tive a oportunidade de trabalhar com a comunidade Xavante (MT) e visitei a terra indígena do povo Gavião-Parkatêjê (PA) em 2013 para conhecer sua técnica e saber mais sobre a cultura corporal de movimento local. Através dessas experiências, pude vivenciar a riqueza e diversidade do etnoesporte e práticas corporais presentes nas diferentes culturas indígenas do Brasil.

Desdobramentos da Semana de Meio Ambiente da USP

Essa corrida de toras teve um desdobramento significativo ao ter a foto da corrida na capa do livro do Instituto Socioambiental, sendo considerada uma das maiores ações do período de 2001 a 2005.

Além disso, outro desdobramento importante dessa ação foi a inclusão do tema no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) de 2010, sendo formulada a seguinte questão:

Coube aos Xavante e aos Timbira, povos indígenas do Cerrado, um recente e marcante gesto simbólico: a realização de sua tradicional corrida de toras (de buriti) em plena Avenida Paulista (SP), para denunciar o cerco de suas terras e a degradação de seus entornos pelo avanço do agronegócio. A questão indígena contemporânea no Brasil evidencia a relação dos usos socioculturais da terra com os atuais problemas socioambientais, caracterizados pelas tensões entre:

A expansão territorial do agronegócio, em especial nas regiões Centro-Oeste e Norte, e as leis de proteção indígena e ambiental.

Os grileiros articuladores do agronegócio e os povos indígenas pouco organizados no Cerrado.

As leis mais brandas sobre o uso tradicional do meio ambiente e as severas leis sobre o uso capitalista do meio ambiente.

Os povos indígenas do Cerrado e os polos econômicos representados pelas elites industriais paulistas.

o campo e a cidade no Cerrado, que faz com que as terras indígenas dali sejam alvo de invasões urbanas.

Resolução

O avanço da fronteira agrícola na região Sul em direção ao Centro-Oeste e atualmente à região Norte criaram conflitos entre os chamados posseiros e os povos indígenas. Esse conflito se dá pelo avanço das áreas agricultáveis sob as terras indígenas. Vale lembrar que a terra para diversos povos indígenas está intrinsecamente ligada as questões culturais/religiosas, fazendo com que o governo crie áreas de proteção indígena e ambiental para manutenção de sua cultura.

VI Jogos dos Povos Indígenas - Palmas TO

A sexta edição dos Jogos dos Povos Indígenas será realizada no período de 1º a 08 de novembro próximo, na Praia da Graciosa, em Palmas, entre 04 a 11 de outubro de 2003, Estado do Tocantins. Minha participação nesse evento se deve ao apoio da USP e da professora Kátia Rubio, com quem coordenei uma equipe de pesquisadores. Essa colaboração resultou na publicação de um artigo na Revista Brasileira de Ciências do Esporte, intitulado "Jogos dos Povos Indígenas e as Contradições entre o Confraternizar e o Competir".

A participação nesses Jogos dos Povos Indígenas proporcionou uma oportunidade única de vivenciar e estudar de perto as dinâmicas culturais e esportivas dos povos indígenas. O artigo que publicamos buscou analisar as contradições existentes entre a dimensão de confraternização e competição presentes nos jogos indígenas, levando em consideração os aspectos culturais e sociais envolvidos.

Os Jogos dos Povos Indígenas representam um importante espaço de celebração cultural, integração e fortalecimento das identidades indígenas.

No entanto, é necessário compreender as tensões e desafios que surgem quando o espírito competitivo é introduzido nesse contexto. Nosso artigo buscou refletir sobre essas questões, destacando a importância de preservar a essência cultural dos jogos indígenas, ao mesmo tempo em que se reconhece a influência da competição.

A pesquisa realizada teve como objetivo contribuir para um maior entendimento das manifestações esportivas indígenas, promovendo uma reflexão crítica e respeitosa sobre as contradições e desafios enfrentados pelos povos indígenas nesse contexto esportivo. É fundamental considerar a perspectiva dos próprios indígenas e suas visões sobre a importância da prática esportiva em suas vidas, além de valorizar suas tradições e conhecimentos.

Nossa participação nos Jogos dos Povos Indígenas e a publicação do artigo refletem o compromisso com a pesquisa, o diálogo intercultural e a valorização das culturas indígenas. Esperamos que essa contribuição possa ampliar o debate e o entendimento sobre a relação entre esporte, cultura e identidade indígena, incentivando uma abordagem mais inclusiva e respeitosa em relação aos jogos e práticas esportivas dos povos indígenas

Projeto Ibaorebu

Durante os anos de 2008, 2009, 2010 e 2011, tive a oportunidade de participar ativamente do projeto Ibaorebu junto ao povo Munduruku, que reside nas proximidades do rio Tapajós, no estado do Pará. Minha experiência foi vivenciada na Aldeia Sai-Cinza, localizada no município de Jacareacanga (PA).



Figura 6 - Luta corporal e pintura corporal-Pará

Fonte: acervo do autor

Nesse período, meu envolvimento no projeto foi focado na área da educação física tradicional, com o objetivo de resgatar jogos e brincadeiras tradicionais da comunidade. Através dessas atividades, buscamos promover a preservação e a valorização dos conhecimentos e práticas esportivas ancestrais do povo Munduruku.

Durante minha participação, pude contribuir no desenvolvimento de projetos educacionais que visavam resgatar, revitalizar e transmitir as tradições esportivas do povo Munduruku. Isso incluiu a promoção de jogos tradicionais, lutas esportivas e a valorização da atividade física como parte integrante da cultura e da identidade da comunidade.

Essa experiência proporcionou uma troca enriquecedora de conhecimentos e vivências, permitindo uma compreensão mais profunda da cultura Munduruku e da importância dos jogos e atividades físicas tradicionais em sua vida cotidiana. Foi uma oportunidade de fortalecer os laços com a comunidade e contribuir para a preservação de sua cultura e identidade.

Essa experiência no projeto Ibaorebu do povo Munduruku foi significativa em minha trajetória pessoal e profissional, reforçando a importância do respeito às tradições indígenas, da valorização de sua cultura e da promoção de uma abordagem inclusiva e respeitosa em relação à educação física e ao esporte.

Programa Segundo Tempo Indígena

Projeto Tenonderã

O projeto Tenonderã - um olhar para o futuro foi desenvolvido em parceria com o IDETI e o FEMA da Secretaria de Meio Ambiente de São Paulo ao longo de 2009. O encontro ocorreu na aldeia Tenondé Porã, em Parelheiros, São Paulo, entre os dias 19 e 21 de maio de 2009. Reuniu cerca de 200 jovens do povo Guarani Mbyá para discutir questões relacionadas ao meio ambiente, cultura, educação, esporte e território, com o objetivo de ampliar e consolidar sua participação nessas áreas. O evento contou com a presença de especialistas e lideranças Guarani, promovendo um diálogo intercultural e fortalecendo a identidade e os direitos dos participantes. O projeto visava empoderar os jovens e valorizar sua cultura ancestral, buscando um futuro inclusivo e sustentável.

Durante o encontro, foram realizadas discussões e atividades para promover a conscientização sobre a importância da preservação ambiental, valorização cultural, acesso à educação de qualidade e a promoção do esporte como uma ferramenta de inclusão e empoderamento dos jovens indígenas. Essas discussões resultaram em um documento conhecido como Carta Tenonderã, que foi oficializada na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP).

O Guarani é um grande conhecedor da Ka'aguyovy que o Juruá, o não-índio, chama de Mata Atlântica. A Ka'aguyovy é um espaço sagrado, é a morada de Nhanderu, o criador da vida. A destruição da Ka'aguyovy pelo Juruá vem sendo acompanhada por nós Guarani há muito tempo. O Yvy rupa, como chamamos o território tradicional Guarani, vem sendo loteado e desmatado, gerando o esgotamento dos recursos naturais da Ka'aguyovy.

Hoje, temos acompanhado o Juruá se mobilizando para resolver os problemas ambientais criados por seu modelo de desenvolvimento. Para o Guarani não é novidade o que vem acontecendo. Os Xeramõĩ, que são nossas autoridades espirituais, já nos alertavam há muito tempo, que um dia o Juruá iria perceber as conseqüências que suas atividades vêm trazendo ao meio ambiente. Por causa disto a natureza vem enviando sinais em forma de secas, enchentes, furacões e mudanças climáticas.

O mundo Juruá trata da natureza somente como um bem capital. Nossos antepassados nos ensinaram que os recursos da natureza devem ser usados com sabedoria. Os Juruás que poluem os rios e derrubam as matas não estão sendo sábios porque comprometem o equilíbrio da vida em prejuízo de todos, por isso, somos contrários a maneira como o Juruá vem tratando da natureza.

Os Xeramoï nos dizem que os animais são seres sagrados porque possuem um ser divino dentro de si; que o Homem não pode ser dono da água porque a água pertence a todas as formas de vida; que o Guarani deve respeitar os animais e os rios, porque servem a Criação e fornecem o alimento de nossas famílias. Aprendemos que a chuva que cai na Terra, enviada por Nhanderu, vem para alimentar a vida e limpar as impurezas do mundo. A água é parte importante de nossas cerimônias religiosas como o YyNhemongarai, o batismo de nomeação Guarani.

O Guarani respeita a Criação, o Juruá ainda não aprendeu a respeitar. O Guarani contempla as belezas da natureza, o Juruá não aprendeu a apreciar. Nossos Xeramoï sempre têm nos falado que os problemas ambientais atuais não serão resolvidos pela ciência do Juruá e sim pela consciência da obra de Nhanderu. Para isto, nossos Xondaro, que são os guardiões da Opy, a casa de reza, com a sabedoria transmitida por nossos Xeramoï, saberão transmitir ao Juruá a forma Guarani de conviver em harmonia com a natureza, trabalhando juntos pela preservação da Ka'aguyovy em benéfico da vida e de todos os povos¹.

Além disso, como desdobramento do projeto, foi produzido um documentário que aborda os temas discutidos no encontro. Esse documentário pode ser encontrado na internet, possibilitando a disseminação das experiências e reflexões compartilhadas pelos jovens Guarani Mbyá e contribuindo para ampliar o conhecimento sobre suas realidades, desafios e perspectivas.

O projeto Tenonderã - um olhar para o futuro representa um importante esforço de parceria entre instituições governamentais e indígenas para fortalecer a voz e a participação dos jovens Guarani Mbyá. Ao criar espaços de diálogo e reflexão, o projeto busca promover a valorização da cultura indígena, a proteção do meio ambiente e a garantia dos direitos dessas comunidades. É uma iniciativa que demonstra a

¹ <http://avancoambientaltaua.blogspot.com/2011/08/carta-tenodera.html>

importância do trabalho conjunto na busca por um futuro mais inclusivo, sustentável e respeitoso com as diversidades culturais².

O encontro do projeto Tenonderã foi realizado na APA Capivari-Monos, mais especificamente na aldeia Tenondé Porã - Morro da Saudade, reunindo jovens Guarani Mbya que vivem em aldeias nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, além de promover intercâmbios com jovens residentes na APA. Durante esse encontro, os participantes tiveram a oportunidade de discutir questões relacionadas ao meio ambiente, desenvolvimento sustentável, cultura e participação nas políticas ambientais.

A Carta Tenonderã (Nosso Futuro Comum) foi redigida pelos jovens ao final do projeto, refletindo suas preocupações e perspectivas em relação ao meio ambiente e ao desenvolvimento sustentável. Através dessa carta, eles expressaram a importância de fortalecer a participação dos povos indígenas, especialmente os Guarani Mbya, na construção das políticas ambientais, destacando a necessidade de diálogo e colaboração entre jovens e lideranças indígenas.

A referência à Agenda 21 Global é relevante, uma vez que esse documento reconhece os povos indígenas como parceiros essenciais na defesa do meio ambiente e do desenvolvimento sustentável. No entanto, apesar desse reconhecimento, os povos indígenas ainda enfrentam desafios para terem sua voz e suas perspectivas consideradas nas políticas ambientais. Para superar essa situação, é fundamental que jovens e lideranças indígenas se envolvam na discussão sobre as políticas ambientais atuais, a fim de ampliar e consolidar sua participação nesse cenário.

Os povos tupi-guarani, incluindo o povo Guarani Mbya, possuem um vasto conhecimento dos domínios da Floresta Atlântica na região sul do Brasil e têm desempenhado um papel fundamental na nomenclatura da fauna, flora e toponímia da região. No entanto, a intensa devastação ambiental tem afetado seu modo de vida tradicional. Diante dessa preocupação, os jovens Guarani Mbya da aldeia Tenondé Porã, com o apoio do Instituto das Tradições Indígenas, elaboraram o projeto Tenonderã - Encontro de Jovens

2 <https://vimeo.com/20263900>

Guarani Mbya do Estado de São Paulo - como uma iniciativa para discutir essas questões e buscar soluções.

O projeto Tenonderã representa um esforço valioso e significativo dos jovens Guarani Mbya em busca de uma maior participação na definição de políticas ambientais, assim como na preservação de sua cultura e modo de vida tradicionais. Ao promover o diálogo e a reflexão sobre questões ambientais e sustentabilidade, eles demonstram um compromisso em proteger e valorizar a Floresta Atlântica e a biodiversidade, ao mesmo tempo em que preservam suas tradições e conhecimentos ancestrais.

Ao final da realização do evento, foram indicados pelos participantes a formação de um grupo de 05 (cinco) guarani para a realização de intercâmbio em algumas aldeias que enviaram representantes ao encontro. A missão deste grupo era levar as propostas indicadas no Encontro Tenonderã para essas aldeias, com o intuito de recolher a posição dos guaranis que não puderam estar presentes no evento, em especial os *Xeramoĩ* (ações) e *Ñanderu-Ixá* (Caciques) das diversas aldeias do Estado de São Paulo.

Como fruto dessa discussão foi elaborado a “Carta *Tenonderã*”, além de um documentário de 20 minutos, a serem enviados às aldeias participantes do encontro, aos órgãos públicos e entidades privadas, das áreas de Meio Ambiente, Educação, Esporte e Saúde, Cultura e Território.

Dos temas abordados a parte do documento esporte e saúde ficou assim estabelecido:

Promoção de jogos, danças e brincadeiras tradicionais com intercâmbio entre as comunidades, conforme estabelecido no inciso IV do artigo 217 da Constituição Federal, que determina ao Estado a “promoção e fomento do esporte de criação nacional e de identidade cultural” e artigo 84 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA);
Cumprimento das diretrizes do tópico 3.3.3 da Agenda 21 Olímpica que trata do “Reconhecimento e a Promoção das Populações Indígenas”;
Criação de agremiações esportivas locais com o propósito de desenvolver a prática do esporte nas comunidades Guarani;
Inserção da educação física no currículo escolar Guarani, ministrada por professores Guarani com a tarefa de promover e registrar os jogos, danças e brincadeiras tradicionais;

Parceria com universidades no desenvolvimento das atividades de ensino, pesquisa extensão universitária, conforme artigo 207 da Constituição Federal em atividades relacionadas à educação física e esporte.

Considerações finais

Durante o período de 2003 a 2010, tive o privilégio de me envolver ativamente no universo indígena, e posso dizer que aprendi muito mais do que ensinei. Tive a oportunidade de entrar em contato com pensadores notáveis das diversas culturas indígenas. Nessa jornada, como profissional da área de educação física e esporte, fui um dos pioneiros a explorar esse território tão próximo, mas ainda desconhecido para muitos.

Enquanto me fascinava com a descoberta desse universo, também sentia um vazio, uma vontade de gritar e acordar aqueles que permanecem adormecidos, imersos em um sistema opressor que nos mantém ignorantes em relação à nossa própria opressão. Enquanto meus colegas buscavam ascensão profissional, eu buscava imergir na essência do que somos. Os indígenas estão tanto distantes quanto próximos de nós. Eles estão intrínsecos em nossa herança corporal e ancestral, e ainda assim, lutamos contra essa natureza tão marcante e singular que nos torna brasileiros únicos, diferentes de todos os povos do mundo.

Aprendi que os indígenas somos nós e nós somos eles. Em cada cidade do Brasil, há uma aldeia próxima. Todas as cidades do Brasil têm uma história com os povos indígenas, seja ela triste ou não. É uma história marcada por violências, preconceitos e hipocrisias camufladas pela fachada de um suposto bom cristianismo. Essa é a nossa história, uma história que foi negligenciada pelos livros didáticos.

Nessas andanças pelas aldeias, aprendi que os povos indígenas desejam a inclusão na educação, mas não desejam a escola que nos ensina a ser meros operários, a buscar empregos na cidade, a ter um patrão e receber um salário para nos tornarmos consumidores. Em minhas jornadas, aprendi que, apesar de todo o preconceito e racismo enfrentados pelos povos indígenas, esses brasileiros simplesmente desejam ser eles mesmos.

Como toda cultura viva e dinâmica, eles também têm o desejo de olhar para o futuro e participar das conquistas humanas. Afinal, o indígena é um ser humano, mesmo que muitas pessoas ainda os enxerguem como animais. Essa visão não os ofende, pelo contrário, pois os animais são seus professores, ensinando-lhes a serem melhores seres humanos, como muitos pajés e caciques que tive o privilégio de conhecer já afirmaram.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 abr. 2025.

Comitê Olímpico Internacional (COI). Página Inicial. Disponível em: <https://olympics.com/ioc>. Acesso em: 07 abr. 2023.

Nações Unidas Brasil. Página Inicial. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br>. Acesso em: 07 abr. 2023.

Ministério do Esporte. *Jogos Indígenas*: VI Edição - Palmas, 2003. Disponível em: <http://arquivo.esporte.gov.br/index.php/institucional/esporte-educacao-lazer-e-inclusao-social/jogos-indigenas/vi-edicao-palmas-2003#:~:text=A%20sexta%20edi%C3%A7%C3%A3o%20dos%20Jogos,em%20Palmas%2C%20Estado%20de%20Tocantins>. Acesso em: 07 abr. 2023.

RICARDO, B.; RICARDO, F. *Povos indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006 (adaptado).

RUBIO, K.; SILVA, E. C.; FUTADA, F. M. Os Jogos Indígenas e as Contradições do Confraternizar e Competir. In: *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 28, p. 105-119, 2006.

SILVA, E. C.; NAVARRO, E.A. Redescobrimo Gonçalves Dias no Esporte. In: Eduardo de Almeida Navarro; Edgard Tessuto Junior; Juliana Campoi. (Org.). *Estudos sobre o Tupi Antigo e as Línguas Gerais no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015, v. 1, p. 41-48.

MIARKA, B.; SILVA, E.C. Modalidade de agarre - Huka-huka. RUFINO, L.G.B.; OLIVEIRA, A.A.B.; RINALDI, I.P.B. *Fundamentos Pedagógicos do Esporte Educacional – Lutas Modalidades de lutas e planos de aula*. v. 2, p 11. Ed CVR, Curitiba: 2022.

Everson Carlos da Silva

Bacharel em Esporte pela Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo (2003). Preparador físico de lutas, professor de judô e levantamento de peso. Foi idealizador da Semana de Meio Ambiente da USP, realizado em 2003, 2004 e 2005. Desenvolveu projetos na área de esporte de identidade cultural e meio ambiente no município de São Paulo com comunidades indígenas em âmbito local e nacional.

E-mail: everson.indio@alumni.usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2019016145886418>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Territórios dos saberes e a construção de identidades das crianças indígenas Negarotê por meio do jogo

*Territories of knowledge and the construction of
identities of Negarotê indigenous children through
play*

*Territorios de conocimiento y construcción de
identidades de niños indígenas Negarotê a través
del juego*

Edimar da Rocha

Universidade do Estado de Mato Grosso
edy_tdt@hotmail.com

Alceu Zoia

Universidade do Estado de Mato Grosso
zoia@unemat.br

Resumo: Este trabalho discorre sobre as diferentes manifestações do jogo na construção da identidade da criança indígena Negarotê, suas brincadeiras, sua subjetividade e seus territórios de saberes. São nestas inter-relações com outros que elas vão reafirmando aquilo que são, seu modo de ser e estar na comunidade a qual estão inseridas. Neste sentido este trabalho tem por objetivo descrever como os territórios dos saberes da criança indígena e como estes saberes contribuem para a sua reafirmação identitária, além de dialogar sobre os conceitos de identidade, com autores que perpassam pelas áreas da sociologia e da antropologia, que trazem características e fatores como a cultura, a história, o local e a

linguagem utilizada, que são importantes elementos para conceituar a identidade, para o grupo social ao qual estão inseridos os indígenas Negarotê, no qual compartilham importantes elementos que fortalecem os seus traços identitários.

Palavras-chave: Criança indígena. Infância. Identidade. Território do jogo. Cultura do brincar.

Abstract: This work discusses the different manifestations of the game in the construction of the identity of the Negarotê indigenous child, their games, their subjectivity and their territories of knowledge. It is in these interrelationships with others that they reaffirm who they are, their way of being and being in the community in which they are inserted. In this sense, this work aims to describe how the territories of indigenous children's knowledge and how this knowledge contributes to their identity reaffirmation, in addition to discussing the concepts of identity, with authors who cover the areas of sociology and anthropology, who bring characteristics and factors such as culture, history, location and language used, which are important elements for conceptualizing identity, for the social group to which the Negarotê indigenous people are inserted, in which they share important elements that strengthen their identity traits.

Keywords: Indigenous child. Childhood. Identity. game territory. play culture.

Resumén. Este trabajo discute las diferentes manifestaciones del juego en la construcción de la identidad del niño indígena Negarotê, sus juegos, su subjetividad y sus territorios de conocimiento. Es en estas interrelaciones con los demás que reafirman quiénes son, su modo de ser y existir en la comunidad en la que están insertos. En este sentido, este trabajo tiene como objetivo describir cómo son los territorios de los conocimientos de los niños indígenas y cómo estos conocimientos contribuyen a su reafirmación identitaria, además de discutir los conceptos de identidad, con autores que cruzan las áreas de la sociología y de la antropología, que traen características y factores como la cultura, la historia, la ubicación y la lengua

utilizada, que son elementos importantes para la conceptualización de la identidad, para el grupo social en el que están insertos los indígenas Negarotê, en el que comparten elementos importantes que fortalecen sus rasgos identitarios.

Palabras clave: Niño indígena. Infancia. Identidad. Territorio de Juego. Cultura del Juego.

Introdução

A vida do índio é de certo modo uma ininterrupta cerimônia ritual. São um povo para o qual o idoso é o dono da história, o homem adulto é o dono da aldeia, a mulher, a dona da prática das tradições no dia a dia e da casa, e a criança... ...a criança a dona do mundo. Uma criança de uma aldeia indígena goza da mais plena liberdade que já pode testemunhar. (Orlando Villas Boas)

Nos pressupostos dos campos teóricos que permeiam as discussões sobre o conceito de identidade, defini-lo seria demasiadamente uma tarefa complexa, assim como muitos outros fenômenos contemporâneos que não podem ser colocados à prova e dificilmente são bem compreendidos. Ousamos aqui neste estudo trazer conceitos de identidade, partindo de uma construção histórica, de uma relação dos sujeitos, neste caso, as crianças Negarotê, donos dos seus territórios e saberes, donos de uma construção identitária dentro de um determinado espaço-tempo.

Quando falamos em identidades surgem vários questionamentos, como por exemplo, quais são os aspectos que contribuem para a formação da identidade? Há aspectos mais importantes que outros? Por quê? Em que medida as vivências cotidianas interferem nessa formação do sujeito?

A comunidade a que pertencem, a região em que vivem e as histórias que compartilham fortalecem as emoções que invadem quando reconhecem o lugar (espaço vivido) ao qual pertencem. De forma que, o que somos ou o que seremos na realidade não está determinado.

Pretendemos delinear alguns apontamentos que apresentam aspectos para a constituição e reafirmação da identidade da criança indígena Negarotê. Apresentamos, neste sentido, reflexões que ajudam a responder algumas questões nossas, e outras que por ventura surgirem. Aprofundando assim, o debate acerca dos conceitos de identidade e cultura indígena.

O “território do saber” trazido no corpo deste artigo, ultrapassa os limites fronteiros de uma determinada área ou espaço geográfico, aqui

falamos de corpos e suas relações como um espaço e que ao mesmo tempo, cria e recria elementos significativos de sua própria cultura.

A partir de nosso olhar, poder descrever como a criança indígena Negarotê, que é dona de sua infância, que adquire os seus saberes e os seus significados através da cultura, do jogo, assim como os diferentes relacionamentos com outros, os constituem enquanto sujeitos históricos, pertencentes a determinado povo originário, os Nambikwara.

É importante dizer ainda que este processo de construção da identidade da criança indígena se dá, a partir das suas inter-relações, portanto, para compreender todo este processo, é necessário caminhar por suas histórias, narrativas, cultura e o modo como vivem. Compreendendo que este “território do saber” é um lócus de resistências, lutas e de certa maneira, sendo uma das suas formas usadas para a manutenção e reafirmação suas características identitárias.

Conforme foi assinado na epígrafe acima, vamos seguir os ventos que se revelam a partir de um ritual chamado vida, em que todos os dias ao acordar e até o momento de ver o belo pôr do sol, nos é permitido escrever mais uma página deste livro, a nós, adultos que aos poucos vamos sendo regidos por normas e regras de uma sociedade capitalista, de um local, que possamos voltar ao tempo de nossas infâncias e (re)descobrir o poder de ser o dono do mundo, mesmo que de forma lúdica e sentir esta liberdade do poder de brincar e jogar.

O presente trabalho é fruto, de visitas aos povos Negarotê, afim de buscar informações e dados para descrever o cotidiano das crianças indígenas na dissertação de mestrado. Buscamos nas bases bibliográficas o alicerce necessário para reafirmar aquilo que observamos no lócus de pesquisa. Tendo como objetivo descrever como os territórios dos saberes da criança indígena contribui para a sua reafirmação identitária.

Sendo assim trazemos como objetivo para este texto, dialogar sobre os conceitos de identidade, com autores que perpassam pelas áreas da sociologia e da antropologia, que trazem características e fatores como a cultura, a história, o local e a linguagem utilizada, que são importantes elementos para conceituar a identidade, para o grupo social ao qual estão

inseridos os indígenas Negarotê, no qual compartilham importantes elementos que fortalecem os seus traços identitários.

A criança indígena, os territórios do jogo e a construção da identidade

Assim como a História, a interação dos sujeitos resulta em variados acontecimentos que podem ou não viabilizar elementos que proporcionam uma maior discussão acadêmica acerca do termo identidade.

Pensando desta forma Weber salienta que:

É nesse espírito livre, lúdico, espontâneo e sem amarras, onde é dada a todas as crianças a permissão de estarem em todos os lugares da comunidade, nas interações que se estabelecem na convivência, elas observam e aprendem todos os integrantes da aldeia. Este é o cerne de todo um processo educacional, afinal, o que pode parecer caótico e sem regras obedece a esquemas rigorosos de construção e transmissão de saberes, e é desse modo que as crianças os incorporam, e deles vão tomando consciência (Weber, 2015, p. 78-79).

As crianças indígenas Negarotê, assim como em outros povos, são consideradas sujeitos de direitos e desempenham funções importantes na comunidade, suas brincadeiras, o seu brincar, suas relações consigo e com os outros no cotidiano, estão sempre relacionadas com suas práticas, atividades corporais, costumes, rituais que lhes permitem uma maior identificação com seu povo (Zoia; Mendes, 2020).

O conhecimento obtido desta diversidade histórica e cultural sobre os Negarotê, que foram tecidas por diferentes sujeitos e construídas por diferentes olhares subjetivos dos povos indígenas a respeito do seu ato de jogar, traz para o debate uma importante discussão sobre a noção da identidade e seu jogo, marcadas por uma certa tomada de consciência das posições do sujeito, esta existência se encontra em uma relação de fronteira, que neste caso pode ser entendida como um espaço de encontro com o outro.

Esta identidade se torna possível e se reafirma a partir da relação com os outros, e neste sentido coletivo, na partilha de valores, brincadeiras, brinquedos, tarefas diárias, enfim, tudo aquilo que nos mantém em ligação, em relação com outros, agrega uma construção do sujeito.

Trazendo essa reflexão para o universo da construção da identidade da criança indígena, procuramos encontrar em nossos estudos narrativas que buscam no passado do imaginário constitutivo da tradição que, contribuam para o ser indígena Negarotê. Assim, buscamos em Hall (2006) um pensamento que identifica três concepções de Identidade, que são:

[...] sujeito do iluminismo; sujeito sociológico; e sujeito pós-moderno. Para o pesquisador, o sujeito do iluminismo tem como centro do eu a Identidade de uma pessoa, dotado de razão, consciência e ação, sendo uma concepção individualista do sujeito e de sua 16 Identidade; o sujeito sociológico era constituído na relação com “pessoas importantes para ele” (HALL, 2006, p. 11), mediando os valores, os sentidos e os símbolos (cultura), isto é, a Identidade é construída entre o eu e a sociedade, e preenche o espaço entre o “interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o mundo público” (HALL, 2006, p. 11); e, por fim, o sujeito pós-moderno é aquele que não tem Identidade fixa, essencial ou permanente, sendo que essa “Identidade torna-se celebração móvel, formada e transformada” (Hall, 2006, p. 11-12).

Nota-se então, que a identidade é como um processo em andamento, algo em construção, neste sentido, este ato de constituir saberes para uma identidade que vive em construção parte pelo processo das interações, como forma de aprendizado, de criar identidade, características mais humanas, um sentimento de gratidão e de pertencimento a algo muito maior, que ultrapassa os limites impostos por uma sociedade excludente.

Por ser tratar de povos originários, abordamos a constituição da identidade indígena a partir de uma compreensão de que o indivíduo e suas relações com o meio, revela o seu pertencimento a determinados espaços, nos quais se faz presente uma cultura, agregando-lhes simbologias, valores, mitos, crenças significações que trazem um contexto histórico.

Assim sendo, a identidade em discussão perpassa por uma ação particular de um sujeito ou em determinados grupos, que lhes atribuem

fatores importantes, pelo simples fato de fazer parte e sentir-se pertencentes a tal cultura. Precisamos aproximar o nosso olhar para elementos e características necessários do sujeito indígena, que está sempre em contato social com outros, que adquire ao longo de sua existência, convivências, que lhe permite compartilhar experiências específicas sobre sua realidade social.

Tais características como a linguagem, modo de ser, estar, comunicar, são característicos de cada cultura. A cultura indígena possui ainda aspectos sensíveis, como objetos e símbolos que fazem parte de seu contexto histórico.

Conforme os Estudos Culturais realizados por Hall (2003, p. 141-142), que “conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana; como práxis sensuais humanas, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história”. As práticas sociais, na comunidade indígena representam as suas manifestações culturais e a forma como estes se organizam. Nesta direção Grando (2009, p.27) aponta que:

As práticas sociais expressam-se nas formas de andar, de correr, de banhar, de vestir-se, de alimentar-se, de depilar-se, de acariciar, entre outras, características que marcadas em um corpo/pessoa específico, conotam formas desse identificar-se como pertencente a um determinado grupo.

Corroborando com esta forma de pensar, partimos do pressuposto que a cultura é um dos condutores desta prática social devido à sua maneira coletiva e individual de compartilhar saberes, de seguir as normas, os rituais, entre outras que estão inseridas no ato de jogar. Sendo este um dos conjuntos de ações, de modo de ser e viver que rege a vida da criança indígena na comunidade indígena, o que nos é possível dizer que os sujeitos produzem a cultura por meio de suas vivências e experiências e que por elas vão formando seus corpos e suas identidades.

Dessa forma, Grando (2004) corrobora dizendo que a prática corporal onde sujeitos participam de suas atividades, jogos e brincadeiras

[...] manifesta sempre sentidos e significados coletivos e específicos de quem a pratica e como tal, ao ser associada a

contextos diferentes e praticada por sujeitos diferentes, adquire [...] significados e sentidos diferentes também de acordo com os contextos, o tempo e o espaço onde ocorrem [...] de acordo com quem delas participa, seja como praticante ou espectador (Grando, 2004, p. 60).

Assim sendo, trata do corpo como um território que é habitado e que carrega consigo saberes culturais, importantes para a construção da identidade. Portanto, a cultura pode ser compreendida conforme (Sahlins, 1999, p.192) como uma “organização da situação atual em torno do passado”, ou seja, carrega em si toda sua dinamicidade e transformações que acontecem historicamente. Neste sentido, se os acontecimentos históricos são interpretados e compreendidos a partir de uma ótica cultural,

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas (Sahlins, 1999, p. 7).

Nesta perspectiva, as crianças indígenas Negarotê, vão reelaborando seus registros, criando manifestações culturais que nos aparentam ser como sujeitos diferentes na comunidade, mas demonstram sempre suas singularidades e particularidades e situando-se no coletivo de suas inter-relações.

Sobre esta ótica, percebe-se que a criança indígena Negarotê, torna-se um sujeito ativo, cheio de transformação, elaboração e recriação da sua cultura, mas sem se descuidar de valores intrínsecos e das características de seu povo, e desta forma reafirma o pertencimento à terra e à natureza das quais suas práticas são constitutivas.

Dessa forma, para compreender os traços culturais que sustentam e costumam praticar, mas que também aproximam os sujeitos indígenas em sua comunidade, afim de captar informações que justificassem a importância da criança Negarotê nas atividades da comunidade. Em conversa com membros da comunidade, durante uma das visitas na aldeia, ouvimos que no desenvolvimento das práticas culturais procuram reunir

várias pessoas e envolver as crianças nestas práticas, de forma que ao incluí-las, estas já vão aprendendo na prática as marcas da cultura.

O tempo e suas mudanças, é algo transformador, mudam-se as práticas, transformam crianças em homens, mais também o esquecimento, as práticas corporais, de acordo com o tempo, caso não sejam praticadas, se acabam, as tradições começam a ecoar apenas nos pensamentos daqueles que viveram o tempo passado.

É o que transparece nas falas dos mais antigos na comunidade indígena, por exemplo quando se referem à prática do jogo do futebol de cabeça, uma importante prática da cultura indígena, vem saindo fora da cultura dos Negarotê devido a sua falta de prática principalmente entre os mais novos, o que contribui para a descontinuidade da tradição Negarotê.

São práticas importantes na comunidade que assim como a pajelança vem se acabando, porque, justamente vem diminuindo a participação das crianças Negarotê, e estes são elementos primordiais para essa continuidade, para se manter viva uma tradição, e práticas importantes. Percebe-se às vezes que as crianças “não têm mais tempo”, não param para escutar, fazer, compartilhar com os adultos, os mais velhos saberes que um dia os antepassados vivenciaram.

A criança indígena Negarotê se constitui nas diversas atividades diárias, seja por aspectos biológicos, próprios do ser humano, como por exemplo amadurecimento e crescimento, quer seja pelos aspectos culturais e sociais onde está inserida, interage e cria suas relações, formando assim sua identidade, e nesta convivência em grupo adquire saberes que internaliza suas regras, valores, comportamentos, aprendendo a interpretar e ressignificar o mundo ao qual está inserida, vive, cresce e pertence.

Nesta perspectiva, a identidade é compreendida culturalmente, algo formada, um posicionamento e não uma essência, ligadas aos processos contínuos do dia a dia do sujeito. O respeito à cultura do outro pressupõe o reconhecimento de sua identidade cultural.

Neste cenário, a identidade se compõe das particularidades atribuídas a um determinado sujeito ou grupos pelo simples fato de sentir-se pertencentes a uma cultura específica. Neste processo reflexivo sobre a

identidade do sujeito, que se constitui ao longo de sua existência, devido a interação do eu com outros, assim trazemos os saberes transmitidos, que contribuem para ressignificar suas histórias do passado, sempre em consonância com o presente.

Alguns saberes são transmitidos durante as atividades do dia a dia, durante a realização de algumas atividades, brincadeiras ou jogos, ou até mesmo em momentos especiais para aldeia como as festas e os rituais. A infância da criança indígena, as histórias do mundo lúdico, seus jogos e suas brincadeiras fazem parte desta construção da identidade indígena, que envolve fatores sociais, econômicos e culturais. Kramer (2007, p.15), afirma que:

Crianças são sujeitos sociais e históricos, marcadas, portanto, pelas contradições das sociedades em que estão inseridas. A criança não se resume a ser alguém que não é, mas que se tornará (adulto, no dia em que deixar de ser criança). Reconhecemos o que é específico da infância: seu poder de imaginação, a fantasia, a criação, a brincadeira entendida como experiência de cultura. Crianças são cidadãs, pessoas detentoras de direitos, que produzem cultura e são nela produzidas. Esse modo de ver as crianças favorece entendê-las e também ver o mundo a partir do seu ponto de vista. A infância, mais que estágio, é categoria da história: existe uma história humana porque o homem tem infância.

E é justamente nesta relação com o eu e os outros que elas aprendem e vão se constituindo. Este ato de caminhar junto com outros no coletivo, lhes permitem observar, aprender como os mais velhos e sábios, estão fazendo, realizando, construindo, elaborando, criando, percorrendo, constituindo, preparando, gerando.

Um exemplo clássico do aprender a ser criança indígena Negarotê e ter suas responsabilidades na comunidade é quando uma criança começa a construir os seus artesanatos, a acompanhar seus pais até a roça, ao pescar com os adultos, e até mesmo nas brincadeiras, nos rios, nas florestas, nos verdes campos, sempre é uma forma de aprender e se constituir.

No exercício destas atividades em conjunto com os adultos, as crianças vão interagindo com as pessoas que se encontram além do seu nível de desenvolvimento real, o que amplia a zona de desenvolvimento proximal. É no curso das relações

sociais que os indivíduos se apropriam e transformam as diferentes atividades práticas e simbólicas em circulação na sociedade em que estão inseridos. (Zoia, 2012, p. 38).

Cada brincadeira proporciona habilidades necessárias que a criança utilizará no futuro, como saber caçar, pescar, fazer pinturas no corpo, fabricar arcos e flechas, potes, cestos, colares. É por meio destes processos de saberes que as crianças aprimoram suas técnicas necessárias para realizar atividades diárias. As brincadeiras na cultura indígena, é a porta de entrada da criança para a aprendizagem de tarefas e ao desenvolvimento de habilidades sociais dentro da comunidade, necessárias para sua sobrevivência e à constituição de si mesma. Este processo de ensino das tradições e dos saberes para as crianças estão ligadas à brincadeiras, jogos e implementos intimamente relacionados à sua cultura, com ênfase em elementos da/na natureza que assumem o tempo e o espaço da infância indígena. “O brincar é assim uma prática educativa específica de cada fase da infância e tem também diferenças conforme a organização social do grupo, assim como há brincadeiras conforme o sexo, que variam a partir de determinadas fases da infância” (Grando; Xavante; Campos, 2010, p. 93).

A criança indígena situa-se no meio em que vive e forma alicerces importantes para uma construção identitária, este brincar que vai além dos tempos e espaços, merece uma reflexão acadêmica, porque muitas das vezes pode ser um dos fatores da não continuidade de algumas tradições. E é nesta infância que há uma necessidade vital de se jogar, não apenas jogar por jogar, mais, jogar para crescer, jogar para ser, o que os levam a inventar vários jogos, a construir seus próprios brinquedos para jogar, seus saberes.

Considerações finais

O presente artigo, é resultado e fruto do interesse em conhecer a cotidianidade das crianças indígenas, especificamente os Negarotê, principalmente no que diz respeito às suas brincadeiras, seus brinquedos e o ato de jogar. Ao longo do tempo em que convivemos com os povos

indígenas Negarotê, procuramos compreender e vivenciar o seu universo do jogo, tal como o jogo se manifestava no ambiente lúdico tanto das crianças indígenas, assim como os jovens e adultos, no manuseio dos artesanais feitos por suas mãos ou ainda aqueles que a natureza lhes propiciava seja nas margens dos rios e no balanço das árvores das matas.

O cotidiano das crianças Negarotê mostra que elas de fato participam das variadas práticas corporais e sociais da comunidade a qual estão inseridas, e que as proibições são em algumas exceções mediante a existência de solo sagrado ou até mesmo a participação em alguns rituais. Sem dúvidas, elas gozam das mais importantes atividades em sua comunidade, tendo o direito de brincar, jogar, participar das ações sociais em sua comunidade, acompanham os adultos em suas atividades e tarefas, enfim, elas se divertem, elas jogam.

Vimos que, as crianças têm uma mobilidade pelos espaços da aldeia, no trajeto até a escola, o que lhe proporciona diferentes meios de obter saberes e práticas que se manifestam nas brincadeiras e na construção de seus brinquedos na relação com outros, o que se revela a partir da intensidade daquilo que lhes é internalizado pela simbologia de suas práticas obtidas no cotidiano de suas vidas.

Conforme afirma Azinari (2022, p. 63) “é na escola pública que os professores/as produzem seus saberes profissionais específicos, e este tem sido palco de disputas ideológicas, políticas, culturais e econômicas”, entendendo a escola também como sendo este espaço privilegiado para fortalecer o desenvolvimento da identidade das crianças, pois esta é vista como uma instituição que exerce grande influência na sociedade.

Neste mesmo sentido, porém falando dos povos camponeses, Ribeiro, Silva, Bianco e Zart (2023), afirmam que os currículos passaram a serem estruturados a partir da confluência dos conhecimentos científicos e dos saberes culturais e tradicionais, oportunizando aos estudantes a compreensão da aplicação prática dos conteúdos em relação ao seu espaço territorial, é neste sentido que compreendemos a função da escola indígena comprometida com o desenvolvimento da comunidade.

Desde cedo vão adquirindo informações e experiências no contexto de suas relações, das interações e das experimentações lúdicas através do

jogo, nas percepções criativas e imaginárias, assim vão aprendendo, constituindo, modificando, a realidade histórica e conduzindo o cerne da vida.

Neste caso esta relação do jogo acontece nos espaços e lugares da aldeia, em certos momentos, em certas circunstâncias, nos rios, nas matas, é prazeroso, por isso eles gostam de tomar banho no rio, nadam, andam, pescam, brincam de arco e flecha, gosta de subir em árvores, colher frutos, conhecer as matas e as plantas e ervas medicinais.

O ato de jogar se insere neste vasto universo cheio de representações e significações, e é justamente a partir do olhar das crianças Negarotê, que o enxergam como combustível de suas atividades diárias.

O Jogo (o brincar, a brincadeira e o brinquedo) não deve ser visto apenas como uma determinada atividade, mas também, como um objeto de relações das crianças, com finalidades onde elas estabelecem com os objetos do seu universo lúdico, entre eles a experiência cultural e o mundo externo que está ao seu redor, tendo como possibilidades, portanto, de um campo onde os aspectos da subjetividade se encontram com os elementos daquela realidade externa, possibilitando uma experiência criativa com os saberes ali estabelecidos na comunidade.

Nestes novos tempos de um universo simbólico recheado de significações do jogo, as crianças Negarotê, entre um contato e outro, vão tecendo as suas várias formas de jogar, agregando novos jogos, mas não esquecendo as suas raízes. A ideia de ter o desenho como análise do jogo reafirmando a identidade das crianças Negarotê, tecidas no corpo deste texto, mostrando como elas veem seu universo, e o que nele lhes interessam enquanto jogo, brincar e brincadeiras, mesmo que transpareça-nos uma possível atividade da vida adulta, mas Cohn (2010), explica que:

A experiência das crianças não é, portanto, uma miniatura, ou uma mera imitação, do mundo adulto, mas, de fato, qualitativamente diversa dele. É a partir dela que elas podem mapear os contextos e as relações sociais que constituem a sociedade em que vivem, e nela atuar de um modo que não se confunde com o dos adultos. De fato, como se pode facilmente depreender da descrição do cotidiano dessas crianças, em diversos momentos o que elas fazem pode parecer uma imitação do mundo adulto (Cohn, 2000, p.173).

Portanto, o valor intrínseco neste ato de jogar para a criança Negarotê, é nada mais do que um ambiente ou um universo, onde ela consegue projetar em sua plena criatividade, a sua imaginação e fantasias, mesmo que com características de repetição, de seriedade, da inocência da criança, do contato com as gerações mais velhas, o protagonismo de transformar o jogo no tempo presente, contribuindo para sua formação da identidade. Levando em conta todos os aspectos emocionais, sociais e culturais na comunidade dos Negarotê, tendo o jogo como fonte inesgotável para realizar as atividades futuras.

Assim, o jogo que as crianças jogam mesmo imitando por algum momento a vida dos adultos, demonstra ser diferente da vida séria dos adultos, o jogo, que é rico em mistérios, dos encantos das fantasias, fazendo com as crianças se esqueçam, por alguns momentos, a vida real através da ludicidade do seu brincar.

Deste modo, este brincar torna-se importante na infância da criança Negarotê, por ter a finalidade de construir a sua personalidade e de possibilitar uma autoafirmação do eu, através de suas grandes proezas lúdicas, mergulhando profundamente no seu jogo. Assim, “a infância é, portanto, a aprendizagem necessária à idade adulta” (Chateau, 1987, p. 14).

A brincadeira apresenta-se na vida da criança como um fim em si mesmo, com sentidos de autoafirmação, alegrias, prazer, esgotamento, seriedade do novo, oferecendo ao jogo sempre vigor, orgulho e vontade de recomeçar. E nesta perspectiva que analisamos o jogo que vigora e dá sentidos, na maneira de ser e estar na comunidade indígena onde vive os Negarotê.

Referências

AZINARI, Amanda Pereira da Silva. Interculturalidade e o desenvolvimento profissional docente no contexto das diferenças culturais. *Revista da Faculdade de Educação, [S. l.]*, v. 38, n. 2, p. 59-74, 2023. DOI: 10.30681/21787476.2022.38.5974. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ppgedu/article/view/10991>. Acesso em: 18 maio. 2024.

CHÂTEAU, J. *O jogo e a criança*. São Paulo: Summus, 1987.

COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000

GRANDO, Beleni Saléte. *Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri*. 2004. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2004

GRANDO, B. Corpo, educação e cultura: as práticas corporais e a constituição da identidade. In: Grandó, B. (Org.). *Corpo, educação e cultura: práticas sociais e maneiras de ser*. 1. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 19-51.

GRANDO, B. S.; XAVANTE, S. I.; CAMPOS, N. da S. Jogos/brincadeiras indígenas: a memória lúdica de adultos e idosos de dezoito grupos étnicos. In: GRANDÓ, B. S.(Org.). *Jogos e culturas indígenas: possibilidades para a educação intercultural na escola*. Cuiabá: EdUFMT, 2010. p. 89-122.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília, DF: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

KRAMER, Sônia (2000). A infância e sua singularidade. In: J. Beauchamp; S. D. Pagel & A. R. do Nascimento (Orgs), *Ensino fundamental de nove anos: orientações para a inclusão da criança de seis anos de idade*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. p. 13-21.

RIBEIRO, Jucileide Alves; SILVA, Jane Amorim da; BIANO, Jenilson de Aguiar; ZART, Laudemir Luiz. Pedagogia do trabalho e a educação do

campo: os arranjos entre currículo e saberes locais. *Revista da Faculdade de Educação, [S. l.]*, v. 39, n. 1, p. e392309, 2023. DOI: 10.30681/21787476. 2023.E392309. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ppgedu/article/view/11564>. Acesso em: 18 maio. 2024.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

WEBER, Sueli. Crianças indígenas da Amazônia: brinquedos, brincadeiras e seus significados na comunidade Assuriní do Trocará. 2015. 144f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém, 2015.

ZOIA, Alceu. A educação da criança terena: educação indígena e educação escolar. In: GRANDO, B. S.; CARVALHO, D. C.; DIAS, T. L. (Org.). *Crianças-infâncias, culturas e práticas educativas*. Cuiabá, MT: EdUFMT, 2012. p. 25-46.

ZOIA, A.; MENDES, M. Alguns aspectos da luta pela efetivação do direito à autodeterminação do Povo Indígena Paiter Suruí: a educação, a cultura e a terra. *Revista da Faculdade de Educação*, v. 33, n. 1, p. 247-268, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.30681/21787476.2020.33.247268>. Acesso em: 11 maio 2024.

ZOIA, Alceu; TAPIRAPÉ, Taroko Edimundo. Desenho e escrita no mundo da criança Apyãwa: práticas pedagógicas interculturais. *Revista Taka'a, [S. l.]*, v. 1, p. e2023001, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/rtakaa/article/view/11718>. Acesso em: 18 maio. 2024.

Edimar da Rocha

Graduando em Bacharelado em Direito - FCARP. Mestre em Educação- UNEMAT (2023), Graduação em Licenciatura Em Educação Física pela Faculdade Católica Rainha da Paz de Araputanga-FCARP (2015). Especialização lato sensu em Educação Física e Esportes: métodos contemporâneos de ensino, FCARP (2016), Especialização lato sensu em Treinamento Desportivo UNIASSELVI (2020). Coordenador Pedagógico do Colégio Salesiano Padre José de Anchieta de Araputanga/MT, Coordenador do Curso de Graduação em Educação Física e Docente na Faculdade Católica Rainha da Paz - FCARP de Araputanga/MT.

E-mail: edy_tdt@hotmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4946600017346590>

Alceu Zoia

Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Goiás (2009), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (2000), graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1990). Atualmente é professor adjunto da Universidade do Estado de Mato Grosso, atuando em diversos cursos e é professor do Programa de Pós-Graduação - PPGEDU/UNEMAT orientando na Linha de Pesquisa Educação e Diversidade, também atuou como professor permanente do PPGECEII - Programa de Pós-Graduação em Contexto Intercultural Indígena.

E-mail: zoia@unemat.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6360324344302882>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

A diversidade nos Jogos Indígenas Pataxó em Coroa Vermelha-BA: Emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária

Diversity in Pataxó Indigenous Game in Coroa Vermelha-Bahia State: ethnic emergency and identity reaffirmation strategies

Diversidad en los Juegos Indígenas Pataxó en Coroa Vermelha-Estado da Bahia: emergência étnica y estrategias de reaffirmación de identidad

Fábio Souza Vilas Boas

Universidade Federal do Sul da Bahia
fabio.boas@nova.educacao.ba.gov.br

Pablo Antunha Barbosa

Universidade Federal do Sul da Bahia
pablo.barbosa@csc.ufsb.edu.br

Karkaju Pataxó/Eujácio Batista Lopes Filho

Universidade Federal do Sul da Bahia
karkajupataxo@gmail.com

Resumo: Este artigo é fruto dos achados da pesquisa de doutoramento intitulada "Processos de emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária: os sentidos dos Jogos indígenas e do corpo Pataxó em Coroa Vermelha-BA", de Vilas Boas (2022). O estudo teve como objetivos analisar a emergência étnica a partir dos Jogos Indígenas; investigar as estratégias de reafirmação identitária dos indígenas Pataxó na comunidade de Coroa Vermelha,

Bahia; e explorar como essas dinâmicas influenciam os sentidos dos Jogos Indígenas e do corpo Pataxó, explorando, para tanto, as práticas corporais, rituais e competições esportivas tradicionais. A metodologia utilizada foi a pesquisa qualitativa descritiva, fundamentada na História Oral (Freitas, 2004) e em uma revisão bibliográfica sobre o tema. Foram realizadas entrevistas com indígenas da aldeia Coroa Vermelha, Bahia, e elaborado um diário de campo. A pesquisa destaca como esses processos contribuem para a construção e manutenção da identidade étnica Pataxó, além de promover a visibilidade e a valorização da cultura indígena na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Jogos Indígenas Pataxó. Diversidade. Emergência étnica. Reafirmação identitária. Corpo Pataxó.

Abstract: This article is the result of the findings of the doctoral research entitled "Processes of ethnic emergence and strategies of identity reaffirmation: the meanings of indigenous Games and the Pataxó body in Coroa Vermelha-BA", by Vilas Boas (2022). The study aimed to analyze ethnic emergence based on the Indigenous Games; investigate the identity reaffirmation strategies of the Pataxó indigenous people in the community of Coroa Vermelha, Bahia; and explore how these dynamics influence the meanings of the Indigenous Games and the Pataxó body, exploring, for this purpose, bodily practices, rituals and traditional sports competitions. The methodology used was descriptive qualitative research, based on Oral History (Freitas, 2004) and a bibliographic review on the subject. Interviews were conducted with indigenous people from the Coroa Vermelha village, Bahia, and a field diary was prepared. The research highlights how these processes contribute to the construction and maintenance of the Pataxó ethnic identity, in addition to promoting the visibility and appreciation of indigenous culture in Brazilian society.

Keywords: Pataxó Indigenous Games. Diversity. Ethnic emergence. Identity reaffirmation. Pataxó Body.

Resumén. Este artículo es resultado de los hallazgos de la

investigación doctoral titulada “Procesos de emergencia étnica y estrategias de reafirmación identitaria: los significados de los juegos indígenas y el cuerpo Pataxó en Coroa Vermelha–BA”, de Vilas Boas (2022). El estudio tuvo como objetivo analizar el surgimiento étnico a partir de los Juegos Indígenas; Investigar las estrategias de reafirmación de la identidad del pueblo indígena Pataxó en la comunidad de Coroa Vermelha, Bahía; y explorar cómo estas dinámicas influyen en los significados de los Juegos Indígenas y del cuerpo Pataxó, explorando, para ello, las prácticas corporales, los rituales y las competiciones deportivas tradicionales. La metodología utilizada fue una investigación cualitativa descriptiva, basada en la Historia Oral (Freitas, 2004) y una revisión bibliográfica sobre el tema. Se realizaron entrevistas a indígenas de la aldea Coroa Vermelha, Bahía, y se preparó un diario de campo. La investigación destaca cómo estos procesos contribuyen a la construcción y mantenimiento de la identidad étnica Pataxó, además de promover la visibilidad y valorización de la cultura indígena en la sociedad brasileña.

Palabras clave: Juegos Indígenas Pataxó; Diversidad; Emergencia étnica; Reafirmación identitaria; Cuerpo de Pataxó.

Introdução

A emergência étnica e a reafirmação identitária têm sido temas de grande relevância no contexto das comunidades indígenas no Brasil. Nesse sentido, este artigo objetiva analisar como se dão os processos de emergência étnica e que estratégias de reafirmação identitária influenciam os sentidos dos Jogos indígenas e o corpo Pataxó em Coroa Vermelha-BA.

Os indígenas e o corpo Pataxó podem ser abordados como elementos centrais na luta pela preservação da identidade étnica e pela valorização da cultura indígena. Assim, através do estudo das práticas corporais, rituais e competições esportivas tradicionais, buscamos explorar como tais manifestações são utilizadas enquanto formas de resistência cultural e reivindicação de direitos.

Este estudo se justifica porque entendemos que, diante dos contextos de marginalização e invisibilidade enfrentados pelos povos indígenas, compreender as estratégias utilizadas pela comunidade Pataxó em Coroa Vermelha se torna fundamental para promover o reconhecimento e a valorização de suas tradições e sua identidade étnica. Logo, a pesquisa ganha pertinência na medida em que pretende demonstrar a importância das práticas corporais, rituais e competições esportivas tradicionais, refletindo como tais manifestações são utilizadas como formas de resistência cultural e reivindicação de direitos.

Desse modo, este estudo tem como objetivos: analisar a emergência étnica a partir dos Jogos Indígenas; investigar as estratégias de reafirmação identitária dos indígenas Pataxó na comunidade de Coroa Vermelha, Bahia; e explorar como essas dinâmicas influenciam os sentidos dos Jogos Indígenas e do corpo Pataxó explorando, para tanto, as práticas corporais, rituais e competições esportivas tradicionais. Ao tratar dessas instâncias, o artigo apresenta os principais achados e contribuições da tese de doutorado intitulada “Processos de emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária: os sentidos dos Jogos indígenas e do corpo Pataxó em Coroa Vermelha-BA”, de Vilas Boas (2022), evidenciando a importância dos processos de emergência étnica e reafirmação identitária no contexto dos povos indígenas brasileiros.

Metodologicamente, o estudo se utilizou da História Oral, conjuntamente com o cruzamento de dados obtidos por revisão bibliográfica. Logo, esta é uma pesquisa qualitativa e descritiva (Gil, 2008; Thiollent, 1986). A escolha da História Oral como método se deu pelo desejo de “dar voz e dialogar com o ‘outro’” (Freitas, 2004, p. 187). Com isso foram realizadas entrevistas com indígenas da aldeia Coroa Vermelha, Bahia, e elaborado um diário de campo.

A pesquisa foi realizada em duas etapas: a primeira, realizada entre 2016 e 2018, teve como objetivo realizar um levantamento bibliográfico sobre o tema e conhecer a comunidade indígena Pataxó em Coroa Vermelha; enquanto que a segunda, realizada entre 2018 e 2020, teve como objetivo realizar o trabalho de campo e coletar os dados empíricos da pesquisa em forma de diário de campo.

Por sua vez, o trabalho de campo foi realizado na referida comunidade indígena, onde foram realizadas observações participantes durante os Jogos Indígenas Pataxó (JIP) e entrevistas semiestruturadas com lideranças comunitárias, professores, jovens e idosos da comunidade pautadas na História Oral. Além disso, foram analisados documentos institucionais, como planos de gestão territorial e ambiental, relatórios de atividades e projetos desenvolvidos pela comunidade indígena Pataxó em Coroa Vermelha, Bahia.

Os dados coletados foram submetidos a uma análise indutiva interpretativa, através das representações sociais. Com isso, buscou-se identificar as formas como os Pataxó reagem frente às representações sociais sobre os JIP. Assim sendo, foram constatadas as possíveis convergências entre os discursos das entrevistas e dos questionários para, em seguida, identificar as regularidades entre essas falas, o que se chama aqui de representações sociais dos Pataxó sobre seus jogos. Ademais, cumpre ressaltar que o estudo foi desenvolvido tendo como base a pesquisa bibliográfica, ou seja, investigando o material teórico sobre a temática escolhida.

O tema é abordado na perspectiva histórica e cultural dos jogos e das modalidades esportivas. A respeito da prática esportiva, Barbanti *et al.* (2002) explicam que o esporte é uma forma de atividade física

institucionalizada, que se caracteriza por ser competitiva, organizada, regulamentada e praticada com objetivos diversos, como o lazer, a saúde, a educação e a competição.

Nesse âmbito, cabe observar que a relação entre os jogos e as práticas sociais é antiga, tendo sido construída ao longo dos tempos e proporcionando diferentes objetivos e finalidades. Os Jogos Indígenas Pataxó (JIP), por estarem inseridos num contexto multicultural, como o brasileiro, contribuem para que os sentidos das práticas sejam diversificados, o que colabora para o fortalecimento da identidade étnica e cultural, assim como para a retomada da memória e dos territórios indígenas.

Assim sendo, alguns termos e conceitos são fundamentais para compreendermos os sentidos dos JIP. O termo etnodesporto, segundo Fassheber (2006), por exemplo, é introduzido para descrever as práticas esportivas adaptadas pelos indígenas sem perder a sua identidade étnica. A cultura é central nessa abordagem, sendo entendida, conforme Grunewald (1997), como um domínio simbólico e subjetivo relacionado às práticas sociais dos Pataxó, ao passo que a tradição é abordada como uma estratégia mutável e dinâmica, vinculada à afirmação identitária dos indígenas (Lopes Filho, 2017). Também nesse âmbito a resistência dos indígenas pela retomada de seus territórios deve ser mencionada, destacando-se os aspectos de luta direta e as estratégias construídas por meio de negociações.

A retomada é abordada não apenas como territorial, mas também como uma busca pela recuperação da memória. Como outro lado da moeda, o conceito de invisibilidade social é discutido como resultado da discriminação sofrida pelos indígenas, sendo necessário buscar o reconhecimento social para reparar danos históricos (Lopes Filho, 2017).

Nesse sentido, a importância dos sentidos dos JIP é destacada considerando sua subjetividade e complexidade, assim como seu contexto social, político, econômico e histórico (Aguiar; Ozella, 2013). Isso porque, conforme Tubino, Garrido e Tubino (2006), a cultura corporal de movimento é uma forma de expressão humana, relacionada aos jogos, danças e rituais

de uma etnia. De acordo com Rubio (2001), a etnia¹ influencia não apenas a forma como o esporte é praticado, mas também a maneira como é organizado, compreendido e vivenciado por diferentes grupos sociais.

Dessa forma, ao analisarmos os Jogos Indígenas Pataxó (JIP) à luz do conceito de etnia de Rubio, podemos compreender que tais práticas se constituem uma expressão da identidade étnica e cultural do povo Pataxó, refletindo suas tradições, valores e formas de organização social.

Além disso, o esporte configura-se como fenômeno sociocultural e promotor de valores, mas perpassa também pela condição da mercadorização e do espetáculo (Souza, 1991). De acordo com Souza (1991), os jogos proporcionam um espaço de convivência e integração entre os membros da comunidade, fortalecendo os laços sociais e promovendo o sentimento de pertencimento, solidariedade e para a preservação de suas tradições e valores culturais.

Os atores sociais dos JIP são os próprios indígenas da etnia Pataxó, que habitam o território indígena no sul do estado da Bahia, Brasil. Os Pataxó, segundo Cancela, Silva e Santos (2016), são descendentes dos grupos indígenas dos troncos linguísticos Tupi e Macro-jê que habitavam a região onde hoje se localiza a Capitania de Porto Seguro. A história desse povo está marcada por eventos como a criação da aldeia de Barra Velha, em 1861, que teve o objetivo de colonizar e civilizar os indígenas da região. Diversas etnias, incluindo os Pataxó, foram reunidas nessa aldeia. No entanto, esse arranjo foi desfeito após um evento traumático conhecido como "Fogo de 51", que levou os Pataxó a se dispersarem para outras localidades (Sampaio, 2010).

Após esse ocorrido houve um processo de etnogênese², no qual os Pataxó buscaram reconstruir sua identidade coletiva e reivindicar seus direitos. Houve, assim, o seu retorno ao seu território original e iniciaram-

1 A autora ressalta que a etnia não se restringe apenas à origem racial ou nacional, mas engloba uma série de aspectos culturais, sociais, históricos e políticos que influenciam a identidade e a vivência dos indivíduos (Rubio, 2001, p. 17).

2 É, portanto, a etnogênese uma construção de uma "autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos", conclui Ricardo (2006, p. 51).

se alguns movimentos de retomada de outras terras (Ricardo; Ricardo, 2006).

Atualmente, os Pataxó lutam pela ampliação de seu território, além de reconhecimento e de respeito aos seus direitos. A aldeia de Coroa Vermelha, localizada na região urbana e com grande fluxo de turistas, é um importante centro de contato entre os Pataxó e os não indígenas.

Nesse contexto histórico de lutas, os JIP surgiram como uma iniciativa dos próprios indígenas, que utilizam essa prática esportiva como um instrumento de legitimação de saberes, práticas e discursos, de modo a fortalecer seu próprio processo de retomada cultural e identitária. Assim, os JIP são caracterizados por suas particularidades e objetivos específicos, diferenciando-se de outros eventos esportivos nacionais.

Os JIP tiveram sua origem na escola municipal indígena da aldeia de Coroa Vermelha, Bahia. Inicialmente, eram atividades escolares que visavam integrar a comunidade e promover o ensino e aprendizagem dos alunos. A primeira edição ocorreu em 2000, durante as comemorações da Semana da Resistência Indígena, e, desde então, os JIP são realizados anualmente no mês de abril (Vilas Boas, 2008).

Os JIP foram inspirados pelos Jogos dos Povos Indígenas, idealizados por Carlos e Marcos Terena em 1996 e, posteriormente, pelos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, criados em 2015. Esses jogos têm sido importantes para a reconstrução da identidade cultural dos povos indígenas no Brasil e para reivindicar seus direitos territoriais (Rocha-Ferreira, 2013).

Os JIP: emergência étnica e reafirmação identitária

Inicialmente, os JIP não eram planejados como competições para a comunidade externa à escola. No entanto, ao longo do tempo, tornaram-se um evento etnodesportivo com maior organização e recompensas. Nesse intuito, comissões foram formadas para escolher o local do evento, definir estruturas físicas adequadas e garantir a participação de outras comunidades indígenas (Vilas Boas, 2022).

Conforme Vilas Boas (2022) e Lopes Filho (2017), os JIP têm influenciado as práticas culturais e motivacionais das aldeias, mobilizando as comunidades para participarem dos jogos. Eles promovem trocas valiosas entre as aldeias, transmitindo a memória tradicional dos Pataxó. Dentre as práticas da cultura corporal de movimento presentes nos JIP, destacam-se a luta corporal, arco e flecha, natação, corrida com tora, cabo de guerra, futebol, corrida de maracá, zarabatana e canoagem.

Além dos aspectos esportivos, segundo os autores supracitados, os JIP também valorizam a culinária indígena e a beleza estética, e promovem atividades culturais. Os jogos têm se tornado parte das tradições culturais dos Pataxó, contribuindo para a preservação e transmissão da sua identidade cultural.



Figura 1 - Etnodesporto futebol

Fonte: Acervo de Karkaju Pataxó (2017).

Os JIP não são os únicos jogos indígenas no Brasil. Existem também outros de abrangência municipal, regional ou estadual. No entanto, esses Jogos ganharam destaque e adesão social significativa, influenciando as

comunidades do entorno, assim fortalecendo a visibilidade dos povos indígenas participantes (Vilas Boas, 2022).

As modalidades etnodesportivas dos Jogos Indígenas Pataxó (JIP) que se fazem presentes nessas competições tiveram como inspiração os Jogos dos Povos Indígenas, que tiveram sua primeira edição em 1996 (Vilas Boas, 2022). Conforme apurado com representantes e organizadores entre os Pataxó, para os indígenas, os jogos nacionais despertaram a realização de um sonho e trouxeram uma nova perspectiva para suas tradições culturais, incorporando atividades já praticadas internamente em seus territórios (Vilas Boas, 2022).

A comissão organizadora dos primeiros Jogos Indígenas definiu diversas modalidades, conforme relatado por Hernandez Vazquez, em 2010. Algumas dessas modalidades incluem jogo com linha e variações, carreira a cavalo, jogo *chueca*, sambo (luta), corrida de toras com variações, *caingire* (simulação de campo de batalha), *pingire* (campo de batalha noturno), *apãnare* (lançamento de flecha) e variações, cabo de guerra e variações, canoagem, arremesso de flecha e variações, arremesso de varas de 5m, luta corporal com variações, jogo de peteca, *ronkrã* (jogo de duas equipes com bastão e bola), *tihimore* (similar ao jogo de boliche), jogos com bola, jogos de bola de borracha com cabeça e variações, e zarabatana.



Figura 2 - Modalidades etnodesportivas Pataxó

Fonte: Acervo de Karkaju Pataxó (2017).

É importante ressaltar que essas modalidades etnodesportivas são praticadas por determinadas etnias, mas também existem modalidades que todas as etnias indígenas praticam. Contudo, para este propósito, trazemos como foco a apresentação, descrição e análise das modalidades presentes nos JIP, como arco e flecha, cabo de guerra, canoagem, corrida de velocidade, corrida com tora, futebol de cabeça, futebol, arremesso de tacape, luta, natação e zarabatana (Vilas Boas, 2008).

Os JIP apresentam uma variedade de etnodesportos, nos quais elementos tradicionais e memórias culturais são preservados. A primeira modalidade apresentada é o arco e flecha, que está aberta para competidores masculinos e femininos. Segundo Ferreira e Rocha (2013), de acordo com as tradições culturais dos povos indígenas, o arco e as flechas eram originalmente usados como armas de guerra, mas, atualmente, são utilizados para caça, pesca e também para a prática esportiva disputada entre as aldeias.

O cabo de guerra é uma modalidade que destaca o elemento da força e do confronto físico, tanto para homens quanto para mulheres. É visto como um ritual de força e combate, permitindo que os participantes extravasem suas emoções. A canoagem, por sua vez, representa uma prática tradicional de transporte e pesca entre os indígenas, sendo utilizada

como meio de locomoção. Na competição, os participantes remam em duplas, e a vitória é determinada pela primeira equipe que ultrapassa a linha de demarcação com a ponta da canoa.

A corrida é uma modalidade que resguarda características tradicionais, exigindo o uso de trajes indígenas. Tanto homens quanto mulheres participam das provas de velocidade, que consistem em séries classificatórias, culminando em uma final para determinar o campeão. Por seu turno, a corrida com tora é um ritual de casamento indígena adaptado como um etnodesporto exclusivamente masculino nos JIP. Nessa competição, o noivo carrega uma tora (tronco de uma árvore cortada), que representa o peso de sua noiva em um percurso de resistência e força.

O arremesso de tacape é uma modalidade exclusivamente masculina, na qual os participantes arremessam lanças para obter a máxima distância possível. As lanças são feitas de forma tradicional, e cada competidor tem três lançamentos consecutivos, sendo computado o melhor deles.

A luta corporal, conhecida como Huka-Huka, é praticada apenas por homens e representa um ritual de passagem para a vida adulta e uma forma de controlar emoções. Os lutadores se agarram e tentam levantar o oponente para tirá-lo do solo, com estilos variados dependendo do grupo étnico.



Figura 3 - Etnodesporto luta

Fonte: Acervo de Karkaju Pataxó (2017).

O futebol, embora originário da sociedade ocidental, faz parte do contexto cultural de vários grupos indígenas e é praticado nos JIP tanto por homens quanto por mulheres. As regras seguem as diretrizes da Confederação Brasileira de Futebol. Por fim, a natação é uma prova de resistência realizada em águas abertas, como rios, lagos e mar. Homens e mulheres participam, e as distâncias variam de 400 a 700 metros, com estilo livre.

As modalidades etnodesportivas dos Jogos Indígenas Pataxó configuram-se uma forma de preservar tradições, memórias culturais e promover a união entre diferentes povos indígenas. Conforme podemos perceber, os JIP incorporam elementos históricos e contemporâneos da cultura indígena.

Nesse processo de fortalecimento e afirmação cultural e dos movimentos de retomadas ao qual os JIP fazem parte, a Educação Escolar Indígena (EEI) tem um papel de destaque, pois é através da escola e dentro dela, em um processo de educação diferenciada, que os Pataxó incorporaram elementos importantes na luta por seus direitos à retomada de seu território e memória. Entre essas estratégias podem ser mencionadas a língua, a dança, a pintura, o artesanato e, por fim, os Jogos Indígenas Pataxó (JIP).

A escola se transformou atualmente em uma ferramenta poderosa para fortalecer as estratégias de afirmação identitária e autonomia. Foi dentro da escola que os JIP foram criados e que os sentidos impressos nos corpos foram ressignificados. Os JIP, para além de campeonatos e demonstrações esportivas comuns, possuem uma representação da linguagem corporal que reflete os sentidos e as representações simbólicas atribuídas pelos participantes Pataxó. Esses significados, de acordo com Vilas Boas (2022), estão enraizados em um contexto histórico, social e político mais amplo, que abrange todos os povos indígenas no Brasil.

Assim, para demonstrarmos como ocorre essa produção de sentidos ou a ressignificação dos sentidos mais comuns no esporte atual, foram utilizados índices categóricos de análise, com base em entrevistas semiestruturadas realizadas na aldeia de Coroa Vermelha-BA, durante a pesquisa de campo. Essas entrevistas forneceram palavras-chave que foram

analisadas para compreender as compreensões dos participantes a respeito dos Jogos.

Dentre os achados do estudo de Vilas Boas (2022), os sentidos evocados nas falas dos Pataxó destacam a preservação cultural, a celebração, a aprendizagem, a integração, a resistência, a visibilidade, o orgulho, a estratégia de retomada e a tradição. A participação nos JIP é vista como uma forma de preservar a cultura, aprender e aperfeiçoar novos costumes, bem como de fortalecer a identidade étnica e promover a resistência.

Os JIP também são percebidos como uma oportunidade de celebração, por meio da qual os participantes podem vivenciar músicas, pinturas, adereços e culinária indígena (Vilas Boas, 2022). Assim, tem-se que a interação entre diferentes etnias participantes e de diferentes regiões é valorizada como uma forma de intercâmbio cultural e revitalização da identidade cultural dos Pataxó.

Outrossim, o estudo aponta que a aprendizagem é um aspecto importante para os jovens participantes dos JIP, pois está relacionada à assimilação da cultura, à afirmação identitária e ao respeito à hierarquia nas aldeias. A preparação para os jogos envolve a criação de músicas, danças e pinturas corporais, que representam a expressão da cultura Pataxó e o ressignificado dos elementos tradicionais, como observado.

Além disso, as entrevistas também revelaram que os JIP promovem a integração entre os Pataxó, o trabalho coletivo e a união das aldeias. Através das práticas corporais, como vestimentas, artesanatos, pinturas, danças e cânticos, os Pataxó demonstram sua estética corporal e rituais, fortalecendo a identidade e a união do povo.

Em suma, os Jogos Indígenas Pataxó são carregados de significados e representações simbólicas que vão além do aspecto competitivo. Eles representam a preservação cultural, a celebração, a aprendizagem, a integração e a resistência dos Pataxó, fortalecendo sua identidade étnica e promovendo a valorização da cultura indígena.

Em relação às representações do corpo indígena nos Jogos Indígenas Pataxó (JIP), estas foram analisadas do estudo levando-se em consideração a cultura desse povo, em seus aspectos históricos e socioculturais. O corpo

indígena é entendido como um meio especial onde as representações coletivas se manifestam de maneiras diferentes, refletindo as perspectivas individuais e culturais de cada indivíduo (Durkheim, 1991).

Desse modo, os JIP podem ser entendidos como um ritual que age sobre os corpos indígenas, permitindo que eles expressem muito mais do que habilidades físicas, mas também satisfação, orgulho, tradição, politização e resistência aos padrões estéticos e comportamentais impostos pelo pensamento hegemônico branco e colonizador. Através de práticas como as enlevadas pelos Jogos é que os Pataxó resgatam e ressignificam sua memória ancestral, celebrando e reafirmando suas tradições.

Algumas manifestações tradicionais da cultura corporal são expressas através do corpo, como a dança do Awê, realizada durante os JIP, a qual é considerada um ritual de boas-vindas aos parentes (Vilas Boas, 2022). Ocorre que, no Awê, no contexto dos JIP, os trajes tradicionais e adereços são utilizados de forma sagrada, transmitindo conhecimentos relacionados à ancestralidade do grupo. Ainda de acordo com o autor ora citado, esses trajes não são meramente estéticos, mas uma forma de manifestar o pertencimento social e cultural dos Pataxó, tanto em cerimoniais rituais quanto em movimentos de resistência.

Portanto, ao resgatar trajes, danças, movimentos e modalidades esportivas, os JIP constituem-se um instrumento de questionamento e enfrentamento do ponto de vista colonialista, que historicamente se ateuve apenas às características externas e impôs uma versão folclorizada do corpo indígena, transformando a diferença em estigma. Essa perspectiva ignorou, por muito tempo, a história própria dos indígenas no Brasil, marcada por violência e pela imposição de uma cultura ocidental sobre suas tradições (Vilas Boas, 2022).

Ao promover o questionamento dessas acepções do pensamento hegemônico, os JIP ressignificam o corpo indígena como um elemento subjetivo e transgressor, que vai além das dimensões físicas e estéticas. Enquanto os discursos dominantes nas modalidades etnodesportivas e na sociedade em geral se concentram no corpo como espetáculo e mercadoria, os corpos indígenas resistem a essas pressões sociais, expressando sua identidade étnica e cultural. Eles carregam marcas do processo de

colonização e, através das práticas culturais em ações como os Jogos, buscam retomar suas memórias, valorizar suas tradições e lutar por seus direitos e território.

Em suma, temos que as representações do corpo indígena nos Jogos Indígenas Pataxó refletem a cultura, a história e a resistência dos Pataxó. O corpo é utilizado como meio de expressão, resgate de memórias e afirmação da identidade étnica e cultural. Considerando o contexto atual, marcado pela globalização e pela pressão cultural hegemônica, observamos que as comunidades indígenas enfrentam desafios significativos na preservação de suas identidades culturais.

Nesse sentido, os JIP e o corpo pataxó emergem como formas de resistência e reivindicação de direitos, desempenhando um papel central na construção e manutenção da identidade étnica Pataxó. As representações geradas pelo evento aqui tratado contribuem para fortalecer as lutas indígenas, promover o reconhecimento das tradições e valorizar a diversidade cultural.

Considerações finais

Como conclusão, este estudo alcançou que os JIP não são apenas competições esportivas. Tratam-se de modalidades etnodesportivas que carregam uma manifestação cultural profundamente enraizada nas estratégias de afirmação identitária e resistência dos Pataxó da aldeia de Coroa Vermelha, Bahia. Os Jogos têm buscado evocar uma expressão multifacetada da luta indígena no Brasil por reconhecimento e direitos essenciais, como educação e território. Por isso, sua análise nos permite uma visão detalhada dos processos de emergência étnica e das estratégias de reafirmação identitária de parte dos povos indígenas do país.

Por meio de análises das entrevistas realizadas na aldeia de Coroa Vermelha, Bahia, e das anotações do diário de campo, com o auxílio da perspectiva teórica da História Oral, foi possível compreender os sentidos atribuídos pelos Pataxó aos JIP.

Considerando os objetivos estabelecidos neste estudo, observamos que a emergência étnica a partir dos Jogos Indígenas se constitui nos Jogos como algo que ultrapassa a simples competição esportiva: são oportunidades para os Pataxó expressarem sua cultura, tradições e identidade. Ao investigar as estratégias de reafirmação identitária dos indígenas Pataxó na comunidade pesquisada, foi possível identificar que o evento reforçar a resistência e luta deste povo por direitos. E ao explorar como essas dinâmicas influenciam os sentidos dos Jogos Indígenas e do corpo Pataxó, constatamos que estes tornam-se espaços de (re)criação, experimentação, difusão e vivência da cultura, contribuindo sobremaneira para a afirmação da identidade étnica desse povo. Ao compartilharem traços culturais tradicionais, os Jogos fortalecem o sentimento de pertencimento dos Pataxó e reavivam suas memórias coletivas, antes silenciadas.

Os participantes dos JIP compreendem esses jogos como uma estratégia para garantir seus direitos territoriais, econômicos e culturais. Desse modo, os JIP não são apenas uma forma de resistência, mas também uma maneira de reivindicar visibilidade e reconhecimento para os Pataxó, alertando a sociedade sobre suas demandas e lutas.

Referências

AGUIAR, Wanda Maria J.; OZELLA, Sergio. Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 94, n. 236, p. 299-322, jan./abr. 2013.

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de. *Esporte e cultura: esportivização de práticas corporais nos jogos dos povos indígenas*. Brasília: Gráfica e Editora Ideal, 2011.

BARBANTI, Valdir José; AMADIO, Alberto C.; BENTO, Jorge O.; MARQUES, Antônio T. *Esporte e atividade física: interação entre rendimento e qualidade de vida*. 1. ed. Barueri, SP: Manole, 2002.

CANCELA, Francisco; SILVA, Tharles Souza; SANTOS, Uiá Freire Dias dos. *História da Capitania de Porto Seguro: Novos Estudos Sobre a Bahia Colonial, Sec. XVI - XIX*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

DURKHEIM, Émile. *A divisão do trabalho social*. Lisboa: Presença, 1991.

FASSEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno - desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang*. Brasília: Ministério do Esporte 2010.

FERREIRA, Deoclecio Rocco Gruppi; ROCHA, Maria Beatriz. Jogos Dos Povos Indígenas: As Práticas Corporais. In: *Fiep Bulletin*, Foz do Iguaçu, v. 83, p. 47-52, 2013.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da etno-história indígena. *História Oral*, São Paulo, n. 7, p. 181-197, jun. 2004.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRUNEWALD, Rodrigo Azevedo. *A tradição como pedra de toque*. Anuário Antropológico/1996. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

LOPES FILHO, Eujacio Batista. *Jogos Indígenas Pataxó: a identidade cultural Pataxó por meio do esporte*. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

POVO Pataxó. *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *Sob o Signo da Cruz. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena*

Pataxó da Coroa Vermelha. In: *Cadernos do LEME*, [s.l.], v. 2, n. 1. p. 95-176, 2010.

SANTOS, Fabricio Lyrios. *Os índios na história da Bahia*. Cruz das Almas, BA: Edufrb, 2016.

SOUZA, A. M. *Esporte Epetáculo: a mercadorização do movimento corporal humano*. Dissertação de mestrado. 1991. 151f. Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa - ação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1986.

TUBINO, M. J. G.; GARRIDO, F.; TUBINO, F. *Dicionário enciclopédico do esporte*. Rio de Janeiro: SENAC, 2006.

VILAS BOAS, Fábio Souza. *Jogos Indígenas Pataxó em Coroa Vermelha - Bahia*. Discutindo o Jogo no Processo de Afirmação da Identidade Cultural. Rio de Janeiro: UGF, 2008.

VILAS BOAS, Fábio Souza. *Processos de emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária: os sentidos dos Jogos indígenas e do corpo Pataxó em Coroa Vermelha-BA*. 2022. 124f. Tese (Doutorado em Estado e Sociedade). Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2022.

Fábio Souza Vilas Boas

Doutor pela Universidade Federal do Sul da Bahia, *Processos de emergência étnica e estratégias de reafirmação identitária: os sentidos dos Jogos Indígenas e do corpo Pataxó em Coroa Vermelha-BA*. Mestre pela Universidade Gama Filho, tema: *Jogos indígenas Pataxó em Coroa Vermelha-Bahia. Discutindo o Jogo no Processo de Afirmação da Identidade Cultural*. Especialista em Metodologia do Ensino na Educação Física pela UESB Jequié e Educação Física Escolar pelo instituto PROMINAS e Universidade Cândido Mendes. Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Educação Física pela Universidade Federal de Viçosa (2000). Professor da Secretaria Estadual de Educação do Estado da Bahia.

E-mail: fabio.boas@educacao.ba.gov.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8896018510267726>

Pablo Antunha Barbosa

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Paris X Nanterre (França); tem mestrado em Etnologia e Sociologia Comparada pela Universidade de Paris X Nanterre (França). Realizou doutorado em Antropologia Social e Histórica pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris), França, com período de co-tutela no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ). Realizou pós-doutorado na mesma instituição (PPGAS-MN-UFRJ) entre junho de 2015 e março de 2018. Entre janeiro e fevereiro de 2025 foi professor visitante no IPEAT, Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès. Atualmente é Professor Adjunto do Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia (CFCHS/UFSB), professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES/UFSB) e vice-coordenador do curso Bacharelado em Antropologia da UFSB.

E-mail: pablo.barbosa@csc.ufsb.edu.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9178360038758612>

Eujacio Batista Lopes Filho (Karkaju Pataxó)

Graduado em Ciências Sociais e Humanidades - FIEI/UFMG. Mestrando em Estado e Sociedade - Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Título de Notório Saber sobre os Jogos Indígenas Pataxó, reconhecido pela UFSB. Coordenador do CESOL - Centro Popular de Economia Solidária. Fundador do Ágwaré Instituto. Atuação nos Jogos Indígenas: Coordenador Geral dos Jogos Indígenas Pataxó de Coroa Vermelha -Santa Cruz Cabralia/BA. Coordenador Desportivo dos Jogos dos Povos Indígenas e dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas -Comitê Intertribal - ITC. Coordenador Técnico dos Jogos Indígenas de Porto Seguro/BA. Coordenador de Saberes Indígenas - Ministério dos Povos Indígenas. Coordenador de Esporte e Lazer -Ministério dos Povos Indígenas. Coordenador Geral de Promoção a Políticas Culturais - Ministério dos Povos Indígenas (atual). Especialista em Esporte Indígena, etnoturismo e economia indígena.

E-mail: karkajupataxo@gmail.com

Currículo lattes: <https://lattes.cnpq.br/8071159553748175>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Futebol de mulheres Asuriní: do “embaçar” ao jogar, a conquista de espaços

*Asuriní women's soccer: from “blurring” when
playing, to conquering spaces*

*El fútbol femenino Asuriní: de “difuminarse” al
jugar, a conquistar espacios*

Jairson Monteiro Rodrigues Viana

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
jairson.viana@ifpa.edu.br

Maria Sarmiento Pereira

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
sarmiento-y@hotmail.com

Resumo: Este estudo tem como objeto de pesquisa a prática do futebol por mulheres indígenas Asuriní, da aldeia Trocará, localizada no município de Tucuruí, estado do Pará – Amazônia. Contexto no qual se busca analisar tal prática para entender como essas mulheres utilizam o saber esportivo do futebol e de sua cultura Asuriní para elaborar e reelaborar tal esporte na comunidade. Para tanto, especificamente, objetivamos: a) descrever a prática do futebol por mulheres Asuriní; b) destacar o processo de formação cultural da mulher Asuriní; e c) estabelecer correlações entre o saber esportivo do futebol e a cultura Asuriní. De caráter etnográfico, a pesquisa de campo foi realizada com o uso da técnica de observação e da aplicação de entrevistas semiestruturadas. De modo a evidenciar a importância que a prática do futebol exerce naquela comunidade sobre as mulheres indígenas Asuriní do Trocará.

Palavras-chave: Mulher indígena Asuriní. Futebol. Cultura Asuriní do Trocará.

Abstract: This study's research object is the practice of soccer by Asuriní indigenous women, from the Trocará village, located in the municipality of Tucuruí, state of Pará – Amazon. Context in which we seek to analyze this practice to understand how these women use the sporting knowledge of soccer and their Asuriní culture to elaborate and re-elaborate this sport in the community. To this end, specifically, we aim to: a) describe the practice of soccer by Asuriní women; b) highlight the process of cultural formation of the Asuriní woman; and c) establish correlations between soccer sports knowledge and Asuriní culture. Of an ethnographic nature, the field research was carried out using observation techniques and the application of semi-structured interviews. In order to highlight the importance that the practice of soccer has in that community on the Asuriní indigenous women of Trocará.

Keywords: Asuriní indigenous woman. Soccer. Asuriní Culture of Trocará.

Resumén: Este estudio tiene como objeto de investigación la práctica del fútbol por mujeres indígenas Asuriní, de la aldea Trocará, ubicada en el municipio de Tucuruí, estado de Pará – Amazonas. Contexto en el que buscamos analizar esta práctica para comprender cómo estas mujeres utilizan el conocimiento deportivo del fútbol y su cultura Asuriní para desarrollar y reelaborar este deporte en la comunidad. Para ello, en concreto, nos proponemos: a) describir la práctica del fútbol por parte de las mujeres asuriní; b) resaltar el proceso de formación cultural de la mujer Asuriní; y c) establecer correlaciones entre el conocimiento deportivo del fútbol y la cultura Asuriní. De carácter etnográfico, la investigación de campo se realizó utilizando la técnica de observación y la aplicación de entrevistas semiestructuradas. Con el fin de resaltar la importancia que tiene la práctica del fútbol en las mujeres indígenas Asuriní de Trocará en esa comunidad.

Palabras clave: Mujer indígena Asuriní. Fútbol. Cultura Asuriní de Trocará.

Introdução

É fato que o futebol é uma das modalidades esportivas mais praticadas e difundidas no mundo, tendo chegado ao Brasil no século XIX. A prática moderna do futebol, com regras e funções estabelecidas como o praticamos na atualidade, surgiu na Inglaterra, em 1863¹, quando as associações de *Rugby* e *Football* se afastaram, dando oportunidade para a criação da primeira instituição de regulamentação futebolística, a *Football Association*².

Apesar de termos aprendido, exaustivamente, que o futebol surgiu na Inglaterra, encontram-se registros históricos sobre práticas semelhantes ao que hoje chamamos de futebol entre os chineses, o *Tsu-Chu*. Tais registros estão em um manual militar datado dos séculos III a II a.C., o qual:

[...] consistia em chutar uma bola de couro preenchida com penas e cabelo através de uma abertura, medindo apenas 30-40cm de largura, em uma rede fixada entre dois longos bastões de bambu. De acordo com uma variação desse exercício, não era permitido o jogador alcançar seu alvo desimpedido, mas deveria utilizar seus pés, peito, costas e ombros enquanto tentava resistir aos ataques de seus oponentes. O uso das mãos não era permitido (FIFA, 2023)³.

Cerca de 500 a 600 anos após os primeiros vestígios na China, surgiram relatos acerca da modalidade no Japão, o *Kemari*, um jogo em que os participantes ficam em círculo, cuja finalidade é chutar a bola para outro participante sem que esta toque o chão. Também, gregos e romanos tinham registros de práticas semelhantes ao futebol, o *Episkyros*, que:

[...] era jogado com uma bola menor por dois times em um campo retangular com marcações para limitar o campo e uma linha central. O objetivo era fazer a bola passar através dos limites do campo inimigo, com os jogadores passando entre si, truques eram a ordem do dia. O jogo permaneceu popular por 700-800 anos, mas, embora os romanos o tenham levado

¹Criação das 13 regras que o regulamentaram como esporte.

²FIFA. History of Football – The Origins. Disponível em: <https://www.fifamuseum.com/en/exhibitions-events/special-exhibitions/origins/>. Acesso em: 12 mar. 2023.

³*Ibidem* (Tradução nossa).

para a Grã-Bretanha com eles, o uso dos pés era tão insignificante que mal pode ser considerado uma consequência (FIFA, 2023)⁴.

Galeano (2009), em seus estudos, relata práticas semelhantes ao futebol nas Américas, descrevendo atividades com bola entre os indígenas centro-americanos:

No México e na América Central, a bola de borracha era o sol de uma cerimônia sagrada desde uns mil e quinhentos anos antes de Cristo; mas não se sabe desde quando se joga o futebol em muitos lugares da América. Segundo os índios da selva amazônica da Bolívia, tem origens remotas a tradição que os leva a correr atrás de uma bola de borracha maciça para metê-la entre dois paus sem fazer uso das mãos (Galeano, 2009, p. 31).

De acordo com Galeano (2009, p. 32), no século XVIII, um sacerdote espanhol, das missões jesuítas do Alto Paraná, descreveu, assim, um costume antigo do Povo Guarani: “não lançam a bola com a mão, como nós, mas com a parte superior do pé descalço”. O autor também relata que, entre os indígenas do México e da América Central, a bola era golpeada, costumeiramente, com o quadril ou com o antebraço, embora as pinturas de Teotihuacán e de Chichén Itzá revelem que, em certos jogos, chutava-se a bola com o pé e o joelho.

Na América Latina, especificamente no Brasil, há registros nos primeiros séculos de atividades realizadas com bola. Gilberto Freyre, em sua obra *Casa-Grande & Senzala*, descreve um jogo com bola de borracha praticado pelos indígenas, o qual consistia em controlar a bola por meio de cabeçadas e, algumas vezes, com as costas.

Vale destacar que há divergências sobre a origem do futebol brasileiro entre alguns historiadores e pesquisadores. Alguns afirmam ter começado a ser jogado em solo brasileiro na década de 1860, no Colégio São Luís, em Itu. Posteriormente, em outras instituições de ensino, como no Colégio Anchieta e no Colégio Dom Pedro II, ambos no estado do Rio de Janeiro (Rosa, 2011). Severino (2010), em seus estudos, destaca a presença do

⁴*Ibidem* (Tradução nossa).

escocês Thomas Donohoe, o qual teria trazido o futebol ao Rio de Janeiro alguns anos antes de Charles Miller.

Apesar das divergências sobre a origem do futebol, oficialmente no Brasil, a versão mais aceita determina que Charles Miller, um brasileiro paulista, filho de ingleses, retornando ao Brasil em outubro de 1894, trouxe de presente ao seu País duas bolas e uma bomba para enchê-las, além de uniformes, apito e um livro de regras do esporte (Aquino, 2002), ou melhor, trouxe o futebol.

Momento em que, o cenário brasileiro era de um país republicano, que, recentemente, havia abolido a escravidão e acabava de trocar a mão de obra negra por trabalhadores imigrantes brancos assalariados.

Nesse contexto, inicialmente, o futebol se disseminou, sobretudo, entre os jovens da elite que se organizavam em clubes e escolas ligadas às colônias de imigrantes, como também no meio industrial, dominado pela aristocracia de origem europeia (Helal, 2007). Franco Junior (2007) afirma que, nesse período:

Colégios e clubes constituíam-se em espaços restritivos de formação, lazer e sociabilidade, nos quais se representava a pretensa superioridade da elite, que procurava fortalecer, num movimento endógeno, por meio da difusão de vínculos de solidariedade e do conseqüente afastamento dos demais setores sociais (Franco Junior, 2007, p. 62-63).

Em 1923, fundou-se o Clube de Regatas Vasco da Gama, no Rio de Janeiro, primeiro clube de elite a aceitar atletas negros em sua equipe para a disputa do campeonato daquele ano. Feito que causou grande impacto na estrutura recém-organizada do futebol do Rio de Janeiro ao conquistar o título carioca.

Tal acontecimento causou a ruptura das equipes brancas do Fluminense, Botafogo, Flamengo, América Bangu e São Cristóvão com o Vasco da Gama. As equipes brancas fundaram, em 1924, a Associação Metropolitana de Esportes Amadores, a qual não contaria com a participação do Vasco da Gama, que se recusou a excluir de sua equipe os 12 jogadores negros (Franco Júnior, 2007).

A história do futebol está, portanto, intrinsecamente, ligada ao confronto entre classes sociais. Em sua chegada elitista ao Brasil, a prática do futebol esteve presente nos conflitos entre pobres e ricos, negros, indígenas, mestiços e brancos. Tal disputa de forças entre poderosos e oprimidos e tentativas de controle social deram origem ao futebol na Inglaterra e no Brasil. Até então, não se ouvia falar do envolvimento de mulheres no futebol, tampouco de mulheres indígenas. É notório que o mundo do futebol se caracterizou por ser, desde sua origem, um espaço exclusivamente masculino. Nessa perspectiva, questionamos: qual o lugar da mulher no País do futebol?

Existem diferentes versões sobre o início da prática do futebol feminino no Brasil. Em uma das versões apresentadas, a primeira partida oficial de futebol feminino no Brasil aconteceu em 1921, como uma atração para as pessoas em uma festa junina no estado de São Paulo. Anos depois, outra partida ocorreu em abril de 1941. Em outra versão, segundo Salles, Silva e Costa (1996), após análise de matéria jornalística do Brasil em 1976, as primeiras partidas de futebol feminino ocorreram na praia do Leblon em dezembro de 1975, as quais aconteciam sempre tarde da noite em virtude de as jogadoras serem empregadas domésticas.

Durante o governo de Getúlio Vargas, foi criado o Decreto-Lei nº 3.199, de 14 de abril de 1941 (Brasil, 1941), proibindo a “prática de esportes incompatíveis com a natureza feminina”, entre eles, o futebol. Assim, o futebol feminino passou a ser visto como um “desvio de conduta”, dado que permitia às mulheres outras funções “além daquelas consagradas pelo estereótipo da ‘rainha do lar’, que sedimentava a representação da mulher como a ‘boa mãe’ e a ‘boa esposa’ (de preferência seguindo os padrões hollywoodianos de beleza), principalmente, restrita ao espaço doméstico” (Franzini, 2005, p. 321).

A liberação da prática esportiva para as mulheres era limitada aos esportes que se diziam compatíveis com a estrutura corporal feminina, gerando, dessa forma, um distanciamento do futebol, pois:

Mesmo que as mulheres participassem de alguns eventos esportivos, o temor à desmoralização feminina frente à exibição e espetacularização do corpo se traduzia num fantasma a rondar as famílias, em especial, as da elite. A

prática esportiva, o cuidado com a aparência, o desnudamento do corpo e o uso de artifícios estéticos, por exemplo, eram identificados como impulsionadores da modernização da mulher e da sua autoafirmação na sociedade e, pelo seu contrário, como de natureza vulgar que a aproximava do universo da desonra e da prostituição (Goellner, 2005, p. 145).

É necessário que se mantenha aberta a discussão acerca da desigualdade de espaços para a prática e o investimento no futebol, pois, a despeito de o futebol feminino ter conquistado mais espaço nos clubes e na mídia na última década, a realidade vivenciada pelas jogadoras é totalmente diferente daquela experienciada pelos jogadores homens, ao passo que o histórico do futebol feminino, diante da repressão e da ainda latente falta de incentivo, explica a razão disto.

Incluídos nessa realidade estão os povos indígenas do Brasil, cuja história encontra-se marcada por impactos culturais, sociais, econômicos, de saúde e ambientais, decorrentes da expansão e consolidação da colonização/exploração do homem branco sobre seus territórios. Em nossa região, em particular, a construção de hidrelétricas⁵ foi um fator que trouxe impactos à vida dessa população e expulsou indígenas de suas terras.

Segundo o censo (IBGE, 2023), 1.693.535 milhão de pessoas se identificam como indígenas, representando 0,83% da população. A maior população indígena encontra-se localizada na região Norte, posto que, nessa região, 753.357 mil indivíduos se declararam indígenas, representando 44,48% da população indígena nacional. No Estado do Pará, há 89.974 mil pessoas que se declararam indígenas.

Em relação às tradições culturais esportivas dos povos indígenas no Brasil, Camargo (2014) revela que eles já praticavam o jogo de bola com os pés, como é o caso dos indígenas habitantes do Alto Xingu (MT). Estes praticam um esporte chamado Katulaiwa, semelhante ao futebol, em que a bola é chutada usando somente os joelhos e a regra se assemelha a do futebol.

⁵No Pará temos duas usinas de grande porte: a usina hidrelétrica de Tucuruí e a de Belo Monte. A implantação destas usinas ocasionou o alagamento de algumas cidades e vegetações nativas, alterando o ecossistema local e expulsando comunidades indígenas de suas moradias.

Do mesmo modo, os Pareci, com o “futebol de cabeça”, o Xikunahity, praticam sem a participação da mulher indígena. Há, portanto, uma relação de aproximação entre alguns povos indígenas e o esporte com bola. Atualmente, há, também, semelhanças entre indígenas e não indígenas brasileiros, pois ambos demonstram paixão pelo futebol e a exclusão da mulher do jogo.

Metodologia

O estudo de campo realizado tem como base a pesquisa qualitativa, sendo que as informações foram coletadas e analisadas de modo indutivo. Como indica Bogdan e Biklen (1994), os significados foram o foco do estudo.

Em um primeiro momento, descrevemos e analisamos as informações. Num segundo, passamos a interpretá-las, visto que, conforme orienta Negrine (2004, p. 60):

[...] a pesquisa qualitativa tem como pressuposto científico manipular informações recolhidas, descrevendo-as e analisando-as, para num segundo momento interpretar e discutir à luz da teoria, ao passo que a pesquisa quantitativa, a partir da quantificação dos dados recolhidos, se serve de modelos matemáticos para descrever, analisar, interpretar e discutir os achados.

A investigação trata de um caso específico: a prática do futebol por mulheres indígenas da Aldeia Indígena Asuriní do Trocará (AIAT). A ideia era entender o fenômeno do futebol praticado por mulheres no contexto da vida real, como propõe Yin (2005), retratando a realidade de forma completa e profunda. A preocupação central era, como orienta Ludke e André (1989), compreender o cenário investigado de modo singular, produzindo subsídios para que ocorresse um entendimento mais complexo do fenômeno na sua relação com o entorno social.

Os dados coletados e as informações obtidas, durante a fase de imersão na AIAT, foram sistematizados, descritos e analisados sob o manto da pesquisa qualitativa, utilizando a metodologia da microanálise etnográfica, porque o estudo etnográfico busca possibilitar que a palavra

do excluído seja manifestada e ouvida. Nesse contexto, os excluídos são aqueles que, por definição, nunca são ouvidos: aldeias isoladas, povos colonizados, classes dominadas ou grupos em vias de extinção nas sociedades contemporâneas, ditas desenvolvidas (Beaud; Webe *apud* Fonseca, 1998, p. 3).

O povo indígena Asuriní do Trocará

Segundo Franz-Boas (1920 *apud* Lévi-Strauss, 2003, p. 21), “para compreender a história, não basta saber como são as coisas, mas como chegaram a ser o que são”. Nessa linha de pensamento, acreditamos ser importante um olhar sobre a história do povo Asuriní do Trocará, dividida em um período pré-contato e um pós-contato com os não indígenas.

O povo indígena Asuriní da Terra Indígena Trocará, também conhecido como os Asuriní do Tocantins ou Asuriní do Trocará e Akuáwa-Asuriní, atualmente, vive na região Norte da Amazônia Paraense, município de Tucuruí (PA), sendo constituído por 813 indígenas (IBGE, 2023). Antes, ocupou o município de Pacajá e, depois de conflitos com o povo Parakanã, mudou-se de lugar, estabelecendo-se nessa região, inicialmente, às margens do rio Tocantins. Na década de 1980, com a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e as conseqüentes inundações em decorrência dessa construção, os indígenas foram obrigados a se deslocar para terras mais distantes da margem do rio.

As Terras Indígenas (TI) dos Asuriní, localizadas na jusante⁶ da Hidrelétrica de Tucuruí, não foram completamente inundadas pelo reservatório desta. Ainda assim, os Asuriní sofreram o que se denomina “efeitos indiretos”, ou seja, sofreram as conseqüências das profundas transformações na estrutura socioeconômica da região e dos desequilíbrios ecológicos resultantes da instalação da obra na década de 1980. Entre as transformações ocorridas, evidenciamos o excesso de fazendas que se instalaram aos arredores da Terra Indígena, o desmatamento excessivo e a

⁶Jusante é o mesmo que rio abaixo.

inundação da área localizada às margens do rio, devido à elevação do nível da água.

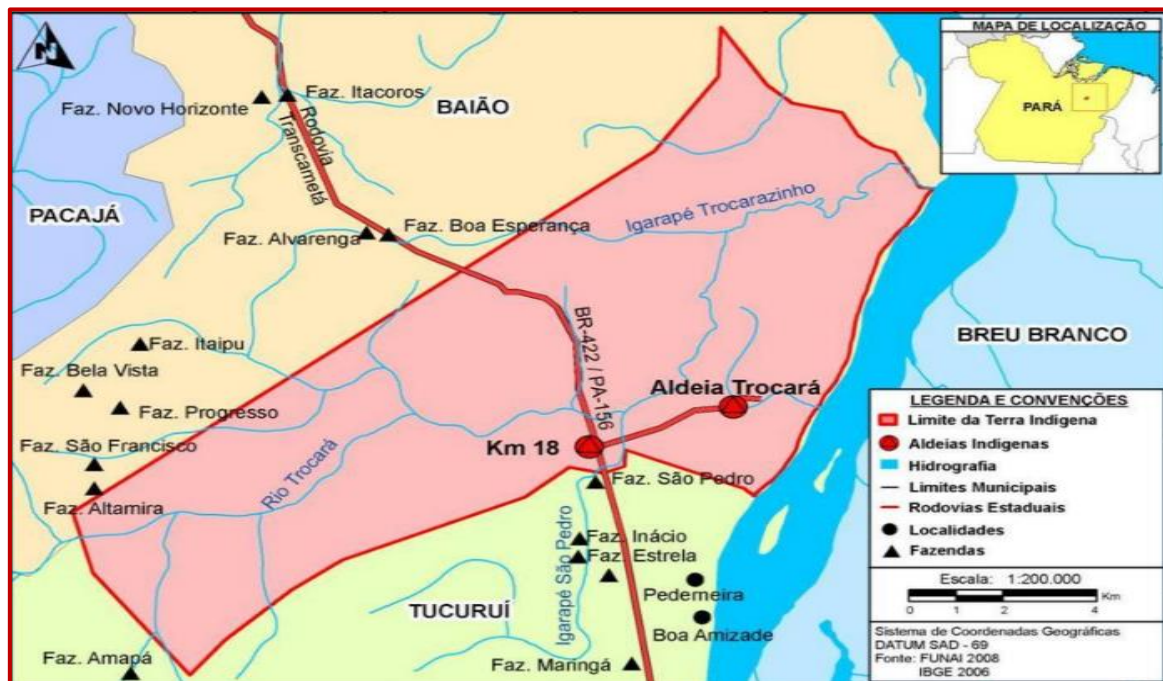


Figura 1 - Mapa de localização da Aldeia Asuriní do Trocará na TI Trocará

Fonte: Gonçalves (2010).

A TI está localizada aproximadamente a 25 km ao Norte da cidade de Tucuruí na PA-156 / BR-422, amplamente conhecida como Transcametá desde a década de 1970, a TI possui serviços de energia elétrica, sistema de água encanada, escola indígena e posto de saúde (após reivindicações dos Asuriní). A população indígena, que vive nessa área, distribui-se, principalmente, em quatro aldeias denominadas: Trocará (aldeia central), Ororitawa, Oimutawá e Marirotawa. Imperioso ressaltar que em cada aldeia há um cacique.

Ribeiro (2014) afirma que a aldeia Trocará, sede da TI, é o local no qual são tomadas as mais importantes decisões desse povo. A divisão em várias aldeias é vista pelo autor como uma estratégia das lideranças indígenas para assegurar a posse de suas terras e livrá-las de invasões e, conseqüentemente, da sua devastação. A autora ressalta, ainda, o grau de organização do povo Asuriní, na medida em que cada núcleo é gerenciado por um cacique, os quais há um cacique geral, também chamado de capitão,

o qual é o cacique Kajuangawa Asuriní, mais conhecido por Kaju (líder de todas as aldeias Asuriní).

A mulher indígena

Ao longo da pesquisa bibliográfica na base de teses e dissertações da CAPES e repositórios de artigos acadêmicos como: Revista Movimento; Revista Motrivivência (Revista da Educação Física, Esporte e Lazer da UFSC); Motriz (Revista de Educação Física da Unesp); Revista de Educação Física da Universidade de Maringá; Revista Brasileira de Ciência e Movimento, Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), Revista sobre Futebol, Linguagem, Artes e outros Esportes (FuLiA/UFMG); e Plataforma SciELO.

No transcurso da pesquisa, constatou-se a existência de poucos estudos realizados sobre a mulher indígena, assim como nenhum estudo tendo como tema central a prática do futebol pela mulher indígena.

Dentre os estudos encontrados, em sua maioria, predominam visões colonialistas dessas mulheres, tendo relação direta com a tradição europeia de inferiorização/estereotipação do gênero feminino. No tocante à representação europeia das mulheres, os brancos viam as mulheres indígenas como mão de obra disponível, além de reprodutoras. De tal maneira que o colonialismo propagou uma visão preconceituosa e estigmatizadora das indígenas.

Estudos recentes, como o de Lacerda (2010), que se dedicou a investigar elementos do colonialismo brasileiro presentes na atualidade em nossas políticas, destacam que:

[...] foram múltiplos os papéis da mulher indígena. Abusadas sexualmente, exploradas como escravas, dotadas do nobre papel de mães de famílias de filhos considerados legítimos e ilegítimos. Trabalhavam na roça e com os cuidados da casa e da família, donde provavelmente herdamos nossos mais fortes hábitos de higiene. Foram, também, junto com seu povo, vítimas do extermínio quando este foi conveniente. Geraram, em seus ventres, os primeiros mestiços brasileiros (Lacerda, 2010, p. 44).

Presta (2006) enfatiza que algumas abordagens, adotadas por vários pesquisadores, mascararam a exploração e os abusos sexuais sofridos pelas mulheres indígenas. Para o autor, os colonizadores que chegavam à América, podendo ser fidalgos ou homens comuns, consideravam as mulheres indígenas como parte da conquista realizada, de modo que podiam ser utilizadas como mão de obra ou abusadas sexualmente.

Apesar de serem escassos os estudos sobre a mulher indígena no século XIX, o autor Joaquim Machado de Oliveira escreveu, em 1842, questionando: qual era a condição social da mulher entre os indígenas do Brasil? Em vista disso, em seus escritos, ressaltava a importância das mulheres nas diferentes sociedades/etnias indígenas. Objetivava mostrar, então, que o olhar eurocêntrico construiu, também, a ideia de que as indígenas eram, totalmente, submetidas às ordens dos homens, de tal modo que deveriam aceitar a escravidão, contrapondo-se ao real papel exercido pela mulher indígena.

Isto posto, a trajetória de resistência das mulheres indígenas, costumeiramente, é silenciada pela historiografia oficial nos livros didáticos ou pelos estudiosos que preferem ocultar a realidade ao longo da história. Ainda assim, é válido ressaltar que tais mulheres:

[...] não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar sua história. Elas estão presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. [...] Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar (Perrot, 2006, p. 212).

Nessa perspectiva, Wolff (1999), em seu livro intitulado “Mulheres da Floresta”, destaca a atuação das mulheres no processo de constituição dos seringais e na formação da sociedade seringalista. A autora mostra o papel social dessas mulheres de origem cabocla e indígena, evidenciando suas ações de resistência ante as diferentes formas de opressão a que foram submetidas. Como forma de resistência, tais mulheres introduziram seus hábitos, costumes, técnicas e ideias de origem indígena nos grupos familiares dos quais foram obrigadas a fazer parte, envolvendo elementos da cultura indígena e não indígenas, tal como a construção de novas culturas, ainda que:

Um fato um tanto audacioso, visto que, pelos preconceitos existentes, os povos indígenas enfrentam constantemente desafios na luta em busca de direitos, imagine neste caso, **ser indígena e mulher**, o preconceito tende a ser dobrado, pois, como se presencia cotidianamente, mulheres, de forma geral, sofrem constantemente diversas formas de violência e discriminação por apenas serem mulheres, ainda mais sendo mulheres indígenas (Ribeiro, 2017, p. 41, grifo meu).

A partir da década de 1990, surgiram as primeiras organizações de mulheres indígenas dentro das TI, buscando significativa participação social, cultural e política dentro da aldeia e na sociedade. Para tanto, Sacchi (2003) assevera que a formação dessas organizações ocorreu como forma de incentivar a busca pela efetivação dos direitos dos povos indígenas da região amazônica.

Na aldeia Asuriní do Trocará, atualmente, não existe uma associação de mulheres indígenas, embora haja a Associação Indígena do povo Asuriní do Trocará (AIPAT), cujo presidente Waitahoa Asuriní, conhecido como Waitá, é quem reúne mulheres e homens indígenas dessa etnia para reivindicar seus direitos.

Nesse sentido, Alencar (2008) evidencia, em seus estudos, que as mulheres indígenas vêm, paulatinamente, conquistando seus espaços dentro e fora da comunidade indígena e inserindo-se em atividades que, a princípio, tinham o homem como único protagonista, assim como estão desconstruindo algumas ideias estereotipadas predominantes na historiografia oficial, a qual destina à mulher indígena o papel de cuidadora infantil, daquela que cuida dos afazeres domésticos.

Alguns estudiosos da temática indígena (Oliveira, 1942; Ribeiro, 2014; Wolff, 1999; Perrot, 2006; Alencar, 2008) relatam que, tradicionalmente, na organização social desses povos, a mulher não detém o papel de submissão. Inclusive, Ribeiro (2004), ao visitar a fronteira do Pará com o Maranhão, relatou que, em algumas aldeias Kaapor, percebeu que as mulheres detinham um papel elevado na organização do grupo. O autor pontua que as tarefas diárias eram divididas entre homem e mulher igualmente, desde as de subsistência até os rituais.

O homem vai à roça com a mulher, ajuda a desbastar o mandiocal, a arrancar as raízes, a arrumá-las num jamaxim e a carregar. Durante a fabricação de farinha, ele provê a lenha e, ocasionalmente, pode ajudar na secagem, na prensagem do tipiti, na peneiração e na torrefação da farinha. Essas são atribuições femininas e eles não se sentem obrigados a realizá-las, mas, geralmente, nos casais mais jovens, que sempre vivem juntos, há cooperação mesmo nessas tarefas e até entre os velhos, quando a mulher está grávida ou doente (Ribeiro, 2004, p. 243).

Nessa perspectiva, segundo os estudos de Ribeiro (2017) sobre a mulher Asuriní, na contemporaneidade, esta não espera que seus maridos apenas as consultem acerca de determinado assunto, dado que já fazem parte do processo de decisão, em virtude de estarem inseridas nos espaços decisórios. Dessa forma, na atualidade, a mulher Asuriní faz parte das reuniões, expressa sua opinião e participa das decisões que implicam no funcionamento da aldeia Trocará e melhoria para o povo Asuriní.

Futebol na/da cultura Asuriní do Trocará

A partir das observações e entrevistas realizadas durante o trabalho de campo na Aldeia Asuriní do Trocará, entre 2021 e 2023, obtivemos depoimentos sobre a prática do futebol na TI. Em um desses contatos, a liderança indígena Pirá Asuriní relatou que a prática do futebol entre as indígenas ocorre há muito tempo, representando um momento festivo de encontro para esse povo. Em relação às mulheres indígenas, a liderança relatou que as mulheres jogam no final da tarde em virtude de seus afazeres domésticos.

Ao questionar Pirá no que concerne aos espaços destinados ao futebol na comunidade indígena, contou-nos que⁷:

[...] a gente tem três campos de futebol, o primeiro fica na entrada da Aldeia, é de grama [...] é pequeno, o dono dele é o Yjariwa Asuriní (filho do cacique Kajangawa Asuriní), outro é lá no Oimotawara, e o outro campo é de areia, é maior e é

⁷Tentamos manter as falas o mais próximo da linguagem original, suprimindo, no entanto, o excesso de repetições, marcados por [...].

de todo mundo, é da comunidade indígena e fica perto das casas de todo mundo (Pirá, entrevista de campo, 2021).

A mulher Asuriní joga futebol com os pés descalços, sem divisão por faixa etária, pois, em um mesmo time, há mulheres entre 13e47 anos. Durante a visita ao lócus da pesquisa, assistimos um torneio de futebol. Na aldeia Asuriní, o torneio de futebol se inicia com os jogos dos homens indígenas, enquanto os “jogos principais” são os das mulheres indígenas. Outra observação interessante foi que, inicialmente, jogariam dois times femininos, mas surgiu um terceiro time. Isso porque as mulheres reivindicaram junto aos homens a entrada desse terceiro time. Depois de muita insistência delas, permitiu-se a participação do terceiro time.

A reivindicação das mulheres para a entrada do terceiro time e a persistência até que fosse permitida a participação deste evidenciam um papel ativo dessas mulheres e interesse crescente na prática do futebol. Esses elementos revelam uma dinâmica em evolução, em que as mulheres indígenas da aldeia Asuriní não apenas participam do futebol, mas também buscam, ativamente, melhorias, igualdade de oportunidades e reconhecimento na prática do futebol.

Verificamos que o futebol praticado por essas mulheres possui as mesmas regras e normas esportivas que o praticado pelas mulheres não indígenas. A diferença está na formação dos times e nas competições entre os grupos étnicos/famílias nos torneios da aldeia, isso porque:

[...] Dentro ou fora dos limites escritos do campo de jogo, são semelhantes aos daqueles como qual gostando ou não, estamos familiarizados - das “peladas” assistidas ou praticadas, da televisão, dos estádios. Semelhantes não é o mesmo que iguais, o que pode fazer toda a diferença (Viana, 2001, p. 15).

Buscando compreender o significado da prática do futebol para a mulher Asuriní, coletamos os relatos abaixo:

[...] é algo importante que faz a gente desenvolver conhecimento (Asuriní1, entrevista do dia 14/06/2023) .
É uma modalidade que é muito importante para nós indígenas, as mulheres sempre se dedicam no futebol, eu gosto. É uma diversão! [...] É muito bom quando a gente se

reúne, sempre é uma diversão (Asuriní 2, entrevista do dia 14/06/2023).

É algo muito importante! (Asuriní 3, entrevista do dia 14/06/2023).

O futebol para a mulher Asuriní é muito importante que traz conhecimento [...] é a gente se reunir, jogar futebol e ter uma diversão (Asuriní 4, entrevista do dia 14/06/2023).

O futebol para a mulher Asuriní é uma coisa de conhecimento que faz a gente se desenvolver [...] se reunir e jogar futebol é sempre uma diversão (Asuriní 7, entrevista do dia 15/06/2023).

É interessante notar como as mulheres indígenas gostam de jogar futebol e consideram a sua prática importante. Apesar dos relatos anteriores elucidar que as mulheres têm uma relação de amor com o futebol, tal relação está longe de ser pacífica com os homens da aldeia em relação ao espaço destinado à prática do futebol –o campo –, e com os materiais esportivos necessários a essa prática, como demonstram os relatos que seguem:

[...] quando as meninas querem jogar bola os meninos estão lá (Asuriní 1, entrevista do dia 14/06/2023).

Os meninos sempre tomam a frente das meninas, e a gente fica sem jogar (Asuriní 3, entrevista do dia 14/06/2023).

A diferença é que quando as meninas querem jogar os meninos estão lá [...] os meninos tomam a frente das meninas, e a gente fica sem jogar (Asuriní 7, entrevista do dia 15/06/2023).

A falta de treinador para as mulheres indígenas foi uma reclamação feita por todas as indígenas durante as rodas de conversa. Elas afirmaram que há treinadores e material esportivo somente para os homens indígenas. Também apontaram que sempre ficam na beira do campo esperando os homens saírem para elas jogarem e, quando percebem que eles não sairão, invadem o campo, permanecendo no seu centro até que os homens se retirem e, assim, elas possam começar a jogar futebol. Em vista disso,

frequentemente, a mulher Asuriní precisa “embaçar”⁸ o jogo dos homens para poder ter sua vez de jogar futebol.

A despeito do grande número de mulheres praticantes de futebol na AIAT, ressaltamos que vários projetos destinados à prática de futebol passaram pela aldeia, entretanto a prática de futebol era destinada somente aos homens indígenas. Entre esses projetos destacamos: Projeto “ESPORTE PARA TODOS”, implantado em 2004 pelo Governo do Estado em parceria com o Ministério do Esporte; “SEGUNDO TEMPO”, que não incluía mulheres; Projeto “ZICO 10”, implantado em 2011 pela Prefeitura de Tucuruí.

O futebol entre as mulheres indígenas já existia há muitos anos na aldeia Asuriní do Trocará, fruto do contato com os não indígenas, desde o período em que os indígenas tinham como meio de transporte o rio Tocantins para suas idas à cidade de Tucuruí, no intuito de vender seus frutos, caças e sementes. O futebol, portanto, está presente na Aldeia Indígena Asuriní do Trocará (AIAT), seja no uso de camisa de times, tatuagens, pintura das casas ou jogos de futebol.

Ao questionarmos as mulheres indígenas se havia uma pintura específica para a prática do futebol, responderam negativamente, explicando que fazem pintura específica para festa, pois consideram a prática de futebol um momento festivo, de alegria. Na Figura 2, fica evidente a presença do futebol e suas nuances/simbologias no cotidiano da AIAT, não podendo ser negado, mas evidenciado em consonância com a rica cultura da etnia Asuriní do Trocará.

Nesse panorama, essas mulheres praticantes de futebol atribuem nomes indígenas a seus times (sendo 4 times de mulheres) e fazem sua pintura corporal para ir jogar futebol, porque consideram um momento festivo (Figura2). Durante a roda de conversa, as líderes dos times relataram que as meninas iniciam no futebol desde a infância, entre 8 e 10 anos, jogando pelos quintais, e depois, entre os 12 e 13 anos, jogam junto com as mulheres adultas. Os times de mulheres da aldeia são formados,

⁸“Embaçar” – essa palavra foi usada por um indígena de 15 anos ao se referir ao momento em que estão jogando futebol no campo, sem permitir que as mulheres possam jogar e as mulheres invadem o campo, expulsando os homens para que possam também jogar.

sobretudo, por parentesco, em que jogam juntas mãe e filha, mulheres solteiras e casadas.



Figura 2 -Time de futebol -Mulheres indígenas

Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2023).

A líder Apua Asuriní (entrevista do dia 03/06/2023) relata que sua filha joga com ela no time. As líderes dos times afirmaram que, para jogar futebol no campo grande de areia, precisam “brigar” com os homens por causa do campo. Isso porque chegam entre 15h e 16h ao campo para jogar, quando os homens já estão jogando. Elas esperam e, para que possam jogar, muitas vezes, precisam invadir o campo, postando-se no meio dele e saindo apenas quando eles as deixam jogar.

Ao longo da roda de conversa com as lideranças dos times de futebol: Apuassua Asuriní, Tarumatinga Asuriní, Miriásangwa Asuriní e Paranatinga Asuriní afirmaram em entrevista que:

As mulheres não possuem material para jogar Futebol, jogam descalças e sem uniforme. Os homens não emprestam a bola e nem uniforme [...]. Jogamos uma única vez na cidade, porque não temos transporte, nem calçado, ... [...] não tem dinheiro nem para comprar o pão de manhã [...] No torneio da cidade voltamos com os pés muito machucados, porque jogamos sem chuteiras (Apuassu Asuriní, entrevista do dia 03/06/2023).

A declaração das lideranças dos times de futebol Asuriní, destacam desafios significativos enfrentados pelas mulheres na prática do futebol em sua comunidade, como:

- a falta de material adequado para jogar futebol, como chuteiras, bola e uniformes. Isso não apenas afeta o conforto e o desempenho delas, mas também destaca as disparidades no acesso a materiais esportivos em comparação com os homens.
- a falta de transporte representa uma barreira adicional para a participação das mulheres em eventos esportivos fora da aldeia, limitando as oportunidades de competir em torneios externos e interagir com outras comunidades, restringindo as vivências esportivas.
- ameaça de não ter dinheiro suficiente para comprar, até mesmo, itens essenciais, como pão, evidencia desafios econômicos mais amplos enfrentados pela comunidade. Tais barreiras econômicas limitam o acesso a equipamentos esportivos e o acesso à alimentação.

As condições descritas sublinham a necessidade de apoio externo e mudanças estruturais para garantir que as mulheres Asuriní tenham acesso igualitário e condições adequadas para a prática do futebol. Isso inclui a consideração de políticas públicas que abordem o investimento em infraestrutura esportiva nas comunidades indígenas, privilegiando homens e mulheres indígenas de forma igualitária.

Essas mulheres apaixonadas por futebol afirmam que, apesar de o campo ser ruim, “só areia, o futebol é uma alegria pra nós, se não tiver futebol... não é! (Tarumatinga Asuriní, entrevista do dia 03/06/2023). A declaração de Tarumatinga enfatizando a alegria proporcionada pelo futebol destaca a importância cultural desse esporte na vida dessas mulheres, percebido como uma fonte de alegria e significado, intensificado na afirmação: “se não tiver futebol... não é”. Em relação à pintura corporal feita para jogar futebol relatam que:

Quando jogamos futebol fazemos pintura corporal, pintamos tamanduá, pé do caranguejo, que simboliza pinturas que

representam a família, ou pinturas para festejo, não temos pintura específica para jogar futebol (Miriásangwa Asuriní, entrevista do dia 03/06/2023).

Todas as mulheres afirmam jogar futebol desde a infância nos quintais e nos espaços livres da aldeia. Contexto em que a única diferença entre o futebol praticado pela mulher Asuriní e a mulher não indígena é a pintura corporal feita pela mulher Asuriní para a prática do esporte. As mulheres mais velhas se recordam que havia um campo de futebol às margens do rio Tocantins, porém, com a construção da hidrelétrica, o campo alagou, e os indígenas tiveram de sair da beira do rio.

Nos fins de tarde, homens, mulheres e crianças se reúnem para jogar e/ou assistir os jogos de futebol no campo central. Campo esse que, costumeiramente, a mulher Asuriní “embaça” o jogo dos homens para poder ter sua vez de jogar futebol, como uma forma de resistência e empoderamento.

Nessa prática, foi possível também identificar, durante a pesquisa de campo os times preferidos desses indígenas, com frequência, estampadas nas camisas usadas de clubes do Sudeste do País, além do uso de camisas da seleção brasileira. Notou-se, ainda, que, raramente, usavam camisas dos clubes paraenses: Paysandu, Remo, Independente, entre outros. Enfim, o futebol introduzido nessa Aldeia Indígena influenciou o cotidiano dessa comunidade, tão próxima da sociedade envolvente.

Na Figura 3, há imagens aéreas dos núcleos da TI, como a escola, a Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI) e os campos de futebol: 1) campo de futebol pequeno, conhecido como campo do Kaju; 2) campo de futebol grande, em frente ao núcleo da Vilinha; 3) Escola indígena Warara’awa; 4) UBSI; 5) rio Tocantins; 6) núcleo 1; 7) núcleo 3, conhecido como Vilinha; e 8) núcleo 2.



Figura 3-Vista aérea da TIAT

Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2023).

A importância do campo de futebol (Figura3) para a aldeia Asuriní do Trocará transcende sua função esportiva, tornando-se um espaço central de interação, celebração e expressão cultural, sendo, ainda, um espaço que abriga a prática do futebol, encontros comunitários e eventos festivos e culturais, porque se trata de um local em que a comunidade se reúne para jogar futebol e para celebrar sua identidade, tradições, momentos importantes de interação entre indígenas e não indígenas, compartilhando experiências, histórias e fortalecendo laços sociais

Ao explorar essas narrativas, o estudo pôde capturar a evolução da prática do futebol, mas também a forma como certos espaços se tornam pontos de referência significativos na história cultural de uma comunidade. Isso destaca a complexidade e a riqueza das relações entre a prática do futebol, a memória coletiva e a identidade cultural na comunidade Asuriní do Trocará.

Essa complexa e rica relação entre a prática do futebol e a cultura Asuriní se reflete também na incorporação de palavras relacionadas ao futebol à língua tupi-guaraní falada pelos Asuriní do Trocará, sendo um

exemplo claro dessa integração de elementos culturais. Nessa perspectiva, a professora Morosopia Asuriní, professora de língua materna e Educação Física escolar, com graduação em licenciatura intercultural pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) que atua em escola indígena da aldeia, informou-nos algumas terminologias em tupi-guarani relacionadas ao futebol e à sua prática, conforme Quadro 1.

Tupi-guarani	Português
Ywá mamahawa	Futebol
Ywá	Bola
Nakawa'é	Estádio
E' apo imong'o ywá	Faz o gol
Eré samaman ywá	Vamos jogar bola
Eré	Vamos
Emamam ywá seope	Joga bola para mim
Emamam ywá isope	Joga bola para ela
Eron ywá	Trás a bola
Eson ywá herotá	Corre com a bola
Emaman ywá kowei	Chuta a bola logo

Quadro 1 - Terminologias em tupi-guarani relacionadas ao futebol e à sua prática

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Por intermédio do Edital nº1, de 3 de agosto de 2020 (Brasil, 2020), do Ministério da Cidadania (atualmente Ministério dos Esportes), que selecionava projetos para fazer parte do programa Academia & Futebol, submetemos e aprovamos o projeto Aldeia do Futebol para ser desenvolvido na AIAT com as mulheres indígenas. No entanto, os recursos financeiros não foram disponibilizados pelo Governo Federal. Ainda assim, devido à

expectativa e à importância demandada por essa comunidade, estamos desenvolvendo o projeto com materiais advindos do projeto Para. Bola⁹, registrado nas Figuras 4 e 5 a seguir.



Figura 4 -Treino de futebol

Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2023).



Figura 5 - Mulheres indígenas jogando futebol

Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2023).

⁹Projeto aprovado em 2019 no Programa Academia & Futebol do Ministério da Cidadania, atualmente, Ministério do Esporte, com liberação de recursos financeiros para o desenvolvimento de pesquisas e ampliação da prática do futebol no município de Tucuruí (PA).

As indígenas nutrem o desejo de participar de campeonatos de futebol, todavia a Copa Rural, até seu último campeonato em 2022, era feita apenas para homens. Ainda assim, há a possibilidade de que, neste ano (2023) realizem, pela primeira vez, um campeonato para mulheres.

Tal possibilidade está criando grande expectativa nessas mulheres indígenas jogadoras de futebol. A abertura do campeonato para as mulheres é um passo significativo na promoção da igualdade de gênero e na valorização das habilidades esportivas das mulheres indígenas, fortalecendo o senso de comunidade, empoderamento e autoestima, porque o futebol deve ser para todos, independentemente do gênero ou da origem étnica.

Considerações finais

No que se refere, especificamente, ao futebol praticado por mulheres indígenas, não foram encontrados estudos acerca dessa temática nas revistas acadêmicas e na plataforma de teses e dissertações da CAPES, no período entre 2011 a 2023, e nos repositórios de revistas acadêmicas, justificando a relevância deste estudo. Evidenciaram-se, nas pesquisas encontradas, tão somente estudos relativos às manifestações culturais, mitos e ritos tradicionais e o papel da mulher indígena na transmissão de saberes tradicionais.

A prática do futebol faz parte do cotidiano da AIAT. Nessa perspectiva, Silva (2023), ao entrevistar a professora Morosopia da escola indígena, relatou que ela, ao planejar suas aulas com os demais professores de língua materna, escreve em seu caderno frases usadas no dia a dia da comunidade em português e na língua Asuriní. Dentre estas, apareceu “vamos jogar bola”.

Portanto, “jogar bola” faz parte do dia a dia desse povo, sendo uma realidade na Aldeia Asuriní do Trocará, praticada também pelas mulheres indígenas Asuriní do Trocará, fazendo parte do cotidiano dessas mulheres não somente como forma de lazer, mas também como forma de empoderamento, visto que reivindicam: espaço para jogar futebol, treino regular, participação em campeonatos, acesso a materiais e a treinamentos

adequados, ou seja, oportunidades apenas destinadas aos homens indígenas.

O futebol que penetrou na cultura Asuriní do Trocará, preliminarmente, introduzido pelos não indígenas, na atualidade, faz parte da centralidade dos eventos, do lazer e da interação entre etnias e entre indígenas e não indígenas. Dessa forma, “jogar futebol” para as indígenas detém um potencial intercultural a ser incorporado em políticas públicas, no esporte e na lazer das populações (Nascimento, 2015, p. 118), porque “o futebol praticado pelos indígenas rompe as fronteiras espaço/lugar, podendo ser visto dentro e fora das aldeias, numa dimensão para além do jogo e sua organização técnica”.

Para o estudioso Roberto DaMatta (1982), o futebol pode ser uma das instâncias pelas quais a sociedade se revelaria por si própria. Vislumbrado em seus aspectos socioculturais, o futebol pode ser percebido como uma instituição capaz de juntar muitas esferas da vida social e agentes, tratando-se de um lugar privilegiado para análise social.

Por fim, entre todas as idas e vindas à comunidade indígena Asuriní do Trocará, arremessando nossa rede de pesca no rio caudaloso da cultura, costumes, ritos e prática do futebol pelas mulheres indígenas, pescamos informações e trouxemos um pouco do que observamos ao longo do nosso trabalho de campo, buscando compreender tal prática dentro do contexto Asuriní do Trocará e de sua relação com a sociedade envolvente, sem ofuscar as necessidades latentes desse povo.

Assim, pretendemos contribuir com os estudos na área e estimular outros estudiosas a navegar por esse rio caudaloso, inspirando novas curiosidades. Temos a certeza de estarmos diante de um estudo inacabado porque as histórias, as pessoas, as culturas e os estudos estão em constante processo de construção e reconstrução.

Referências

ALENCAR, J. Mulheres que jogam: primeiras aproximações sobre as manifestações do processo civilizador nos jogos dos povos indígenas. *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR*, 11., 2008, Buenos Aires. *Anais...*Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2008. p. 1-9.

AQUINO, R. S. L. *Futebol Uma Paixão Nacional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2002.

BOAS, F. *Antropologia cultural*. Celso Castro (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOGDAN, R. C.; BIKLEN, S. K. *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora, 1994.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 87.845, de 22 de novembro de 1982*. Homologa a demarcação da área indígena que menciona, no Estado do Pará. Brasília, DF: Presidência da República, 1982. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1982/d87845.html. Acesso em: 15 set. 2023.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto-Lei nº 3. 199, de 14 de abril de 1941*. Estabelece as bases de organização dos desportos em todo o país. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1941. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del3199.htm. Acesso em: 15 set. 2023.

BRASIL. *Lei nº 16, de 12 de agosto de 1834*. Faz algumas alterações e adições à Constituição Política do Império, nos termos da Lei de 12 de outubro de 1832. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1834. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim16.htm. Acesso em: 15 set. 2023.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.*

Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República, 1973. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20%C3%8Dndio.&text=Art.%201%C2%BA%20Esta%20Lei%20regula,e%20harmoniosamente%2C%20%C3%A0%20comunh%C3%A3o%20nacional.

Acesso em: 15 set. 2023.

BRASIL. DOU - Publicado em: 05/08/2020 | Edição: 149 | Seção: 3 | Página: 5, Edital nº 1, de 3 de agosto de 2020. Ministério da Cidadania/Secretaria Especial do Esporte/Secretaria Nacional de Futebol e Defesa dos Direitos do Torcedor.

CAMARGO, V.T. Jogos indígenas: etnias brasileiras jogavam bola antes da chegada de Charles Miller. *Ciência e Cultura*, [S.l.], v. 66, n. 2, p. 54-55, 2014.

DAMATTA, R. *et al. Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira.* Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

FONSECA, C. Quando cada caso não é um caso. *In: Reunião Anual da ANPEd*, Caxambu, 23, set, 1998. *Anais...Caxambu*: ANPEd, 1998.

Disponível em: https://poars1982.files.wordpress.com/2008/03/rbde10_06_claudia_fonseca.pdf. Acesso em: 2 fev. 2023.

FRANCO JUNIOR, H. *A dança dos deuses: futebol, cultura e sociedade.* São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

FRANZINI, F. Futebol é “coisa para macho”? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol. *Rev Bras Hist*, [S.l.], v. 25, n. 50, p. 315-328, jul. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882005000200012>

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51.ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

GALEANO, E. *Futebol ao sol e à sombra*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GOELLNER, S. V. Mulheres E Futebol No Brasil: Descontinuidades, Resistências e Resiliências. *Movimento*, [S.l.], v. 27, p. e 27001, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/110157>. Acesso em: 17 dez. 2023.

GOELLNER, S. V. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 143-151, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rbefe/article/view/16590>. Acesso em: 2 mar. 2023.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. *Autonomia e sustentabilidade indígena: entraves e desafios das políticas públicas indigenistas no estado do Pará entre 1988 e 2008* / Rosiane Ferreira Gonçalves; Orientadora, Ligia T. L. Simonian. – 2010.

HELAL, R.; SOARES, A.; LOVISOLO, H. *A Invenção do País do Futebol: Mídia, Raça e Idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

IBGE. IBGE disponibiliza Base de Faces de Logradouros do Censo 2022. Estatísticas Sociais IBGE. 2023. Disponível em: [Censo Demográfico 2022 \(ibge.gov.br\)](https://censos.ibge.gov.br). Acesso: 12 set. 2023.

LACERDA, M.B. “*As mulheres no Brasil Colonial*”. Colonização dos corpos: Ensaio sobre o público e o privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. *Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental*. In: Pesquisa em educação: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

NASCIMENTO, R. O Futebol Munduruku: Um Jogo Estratégico Nas Relações Interétnicas E Interculturais Em Juara-Mt”. 2015 151 f. Dissertação (Mestrado em Educação) –Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá,2015.

NEGRINE, A. Instrumentos de coleta de informação na pesquisa qualitativa. In: MOLINA, V. N.; TRIVIÑOS, A. N. S. *A pesquisa qualitativa na Educação Física: alternativas metodológicas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Sulina, 2004.

OLIVEIRA, J. J.M. “Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?”. [S.l.]: RIHGB, t. IV, 1842.

PERROT, M. *Minha história das mulheres*. São Paulo:Contexto,2006.

PRESTA, A.M. “Indígenas, españoles y mestizaje en la región andina”. In: MORANT, I. (dir.). *História de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: El mundo moderno. Madrid: Cátedra, 2006.

RIBEIRO, B.N.P. *A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas entre o povo Assurini do Trocará, no município de Tucuruí-Pará*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, 2014.

RIBEIRO, B.N.P. *Mahíra e os saberes femininos: gênero, educação e religiosidade na comunidade indígena Assurini do Trocará, município de Tucuruí/PA*. 2017. 153 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, 2017.

ROSA, A.L. *Operários da Bola:Um estudo sobre a relação dos trabalhadores com o futebol na cidade de Itajaí (SC) entre as décadas de 1920 a 1950*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,2011.

SACCHI, A. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Antropológicas*, [S.l.], v. 14, ano 7, p. 95-110, 2003.

SALLES, J.G.C.; SILVA, M.C.P.; COSTA, M.M. “Mulher e o futebol: significados históricos”. In: VOTRÉ, S.J. (org.). *A Representação Social da Mulher na Educação Física e no Esporte*. Rio de Janeiro: Editoria Central da Universidade Gama Filho, 1996.

SEVERINO, C. M. *Nós é que somos banguenses*. Brasília, DF; João Pessoa: Ícone, 2010.

SILVA, S.V. *O ensino da língua Asuriní na Aldeia Trocará*. 2023. 136f. Dissertação (Mestrado em) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2023.

VIANNA, F.L.B. *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios Xavantes*. 2002 459 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

YIN. R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 3 ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

WOLFF, C.S. *Mulheres da floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

Jairson Monteiro Rodrigues Viana

Graduado em Educação Física pela Universidade do Estado do Pará- UEPA (1999), Mestre em Educação (UFPA-2024) Especialista em Pedagogia Do Movimento Humano (UEPA - 2002) e Mestrando em Educação - PPGED (UFPA - 2021). Tem experiência na área de Educação, Educação Física; com ênfase em Prática Docente, Educação Física Escolar e Treinamento Desportivo. Atualmente é professor de Educação Física Escolar do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA / Tucuruí (desde 08/ 2016); também atuou como professor do ensino médio - SEDUC / Tucuruí - PA (2003 - 2016) e docente substituto - UEPA / Tucuruí, ministrando as disciplinas: Futsal, Handebol, Atletismo e Prática docente.

E-mail: jairson.viana@ifpa.edu.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/7789151852417573>

Maria Sarmento Pereira

Graduada em Educação Física pela Universidade do Estado do Pará - UEPA (2000). Possui Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica - EPT(2023), especialização em Pedagogia do Movimento Humano pela Universidade do Estado do Pará (2002), Gestão Escolar pela Universidade Federal do Pará (2008), Educação Empreendedora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC RIO (2017) e Experiência em Metodologia Ativa de ensino NIAGARA COLLEGE CANADÁ (2019). Integrante dos Grupos de Estudo e Pesquisa: Linguagem, Cultura e Educação na Amazônia e Tecnologia Assistiva para a Educação Inclusiva / IFPA - Tucuruí. Atualmente é professora de Educação Física Escolar da rede Estadual / Tucuruí - Ensino Médio (desde 2003) e Técnica em Assuntos Educacionais / IFPA Tucuruí; também atuou como docente substituta - UEPA / Tucuruí, ministrando as disciplinas: Políticas Públicas de Educação Física Esporte e Lazer, Fundamentos e Métodos do Jogo e Estudos do Lazer.

E-mail: sarmento-y@hotmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9940055346582613>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

O etnofutebol do povo Gavião do Pará: indianidade no esporte ou a esportividade indígena

*Ethnofootball of the Gavião people of Pará:
indianness in sport or indigenous sportsmanship*

*Etnofútbol del pueblo Gavião de Pará: indianidad
en el deporte o deportividad indígena*

Fabio José Cardias-Gomes

Universidade Federal do Maranhão (Imperatriz)

fabio.cardias@ufma.br

Everson Carlos da Silva

Universidade de São Paulo

everson.indio@alumni.usp.br

Resumo: O objetivo deste estudo foi explorar, descrever e ampliar etnosaberes sobre o futebol indígena desenvolvido entre o povo Timbira, em especial o povo Gavião Kyikatejê. O legado dos estudos acadêmicos de José Fassheber e colaboradores é importante para continuarmos a pensar o etnoesporte, em especial o etnofutebol, e as práticas corporais como ressignificadoras, atualizadoras entre o jogo-ancestral e o esporte moderno presentes no território. As considerações de Bairrão na etnopsicologia, nos ensina a valorizar a narrativa do informante como um saber não minorizado diante do acadêmico, mas uma outra forma de saber, ou etnosaber. Os estudos de Alexey Kylasov sobre os Jogos Tradicionais a partir da realidade russa, nos aponta a necessidade de valorizá-los, salvaguardá-los, conhecê-los e apresentá-los à sociedade. A perspectiva teórica-metodológica que utilizei foi a observação participante, a etnografia e a entrevista. O renomado e primeiro treinador indígena, o senhor

Jakukreikapiti Ronore Konxarti Pepkrate (Zeca Gavião), nos forneceu dados importantes, significativos que exigem sempre maior investigação de tão ricos que se mostraram sua trajetória etnoesportiva e do povo Timbira, desconhecido ainda na literatura específica. Esta pesquisa sobre a jornada heróica de Zeca Gavião, reverbera a riqueza de práticas corporais, que observei no Território Indígena Mãe Maria, exemplifica a diversidade étnico-cultural das práticas dos parceiros-protagonistas que são os povos da floresta. **Palavras-chave:** Etnopsicologia. Etnoesporte. Etnofutebol. Povo Kyikatejê. Zeca Gavião.

Abstract: The objective of this study was to explore, describe and expand ethno-knowledge about indigenous football developed among the Timbira people, especially the Gavião Kyikatejê people. The legacy of the academic studies of José Fassheber and collaborators was important for us to continue thinking about ethnosport, especially ethnofootball(ethnosoccer), and bodily practices as resignifiers, updating between the ancestral game and the modern sport present in the territory. Bairrão's considerations in ethnopsychology taught us to value the informant's narrative as knowledge that is not diminished by academic knowledge, but another form of knowledge, or ethnoknowledge. Alexey Kylasov's studies on Traditional Games from the Russian reality pointed out the need to value them, safeguard them, get to know them and present them to society. The theoretical-methodological perspective I used was participant observation, ethnography and interviews. The renowned and first indigenous coach, Mr. Jakukreikapiti Ronore Konxarti Pepkrate (Zeca Gavião), provided us with important, significant data that always requires further investigation of his ethnosporting trajectory and the Timbira people, who are still unknown in specific literature. This research on the heroic journey of Zeca Gavião, reverberated the richness of corporal practices, which it was observed in the Mãe Maria Indigenous Territory, exemplifies the ethnic-cultural diversity of the practices of the partner-protagonists who are the people of the forest.

Keywords: Ethnopsychology. Ethnosport. Ethnofootball(soccer).

Kyikatejê People. Zeca Gavião.

Resumén: El objetivo de este estudio fue explorar, describir y ampliar el etnoconocimiento sobre el fútbol indígena desarrollado entre el pueblo Timbira, especialmente el pueblo Gavião Kyikatejê. El legado de los estudios académicos de José Fassheber y colaboradores es importante para que sigamos pensando en los etnodeportes, especialmente el etnofútbol, y las prácticas corporales como re-significadoras, actualizando el juego ancestral y el deporte moderno presente en el territorio. Las consideraciones de Bairrão en etnopsicología nos enseñan a valorar la narrativa del informante como un conocimiento que no se ve disminuido por el conocimiento académico, sino como otra forma de conocimiento, o etnoconocimiento. Los estudios de Alexey Kylasov sobre los Juegos Tradicionales basados en la realidad rusa nos muestran la necesidad de valorarlos, salvaguardarlos, conocerlos y presentarlos a la sociedad. La perspectiva teórico-metodológica que utilicé fue la observación participante, la etnografía y las entrevistas. El reconocido y primer entrenador indígena, Sr. Jakukreikapiti Ronore Konxarti Pepkrate (Zeca Gavião), nos proporcionó datos importantes, significativos y que siempre requieren mayor investigación, dada la rica que ha demostrado ser su trayectoria etnodeportiva y la del pueblo Timbira, aún desconocida en la literatura específica. Esta investigación sobre el viaje heroico de Zeca Gavião, se hace eco de la riqueza de las prácticas corporales que observé en la Territorio Indígena Mãe Maria, ejemplifica la diversidad étnico-cultural de las prácticas de los socios protagonistas que son la gente de la selva.

Palabras clave: Etnopsicología. Etnodeporte. Etnofútbol. Pueblo Kyikatejê. Zeca Gavião.

Introdução

O presente trabalho buscou conhecer etnosaberes sobre o futebol indígena desenvolvido entre os povos Jê-Timbira, em especial o povo *Gavião Kyikatejê*, do Território Indígena Mãe Maria (TIMM), no Pará. O primeiro time de futebol indígena do Brasil e do mundo, conforme a própria Federação Internacional de Futebol (FIFA) é o Gavião *Kyikatejê* Esporte Clube.



Imagem 1: Escudo do time Gavião Kyikatejê Futebol Clube.

A perspectiva teórica-metodológica deste trabalho é de cunho etnográfico, com coleta de dados no território, com observação, caderno e diário de campo, além de entrevista não estruturada, sob análise psicossocial, etnoesportiva e etnopsicológica, que são concepções desenvolvidas ao longo do texto. Para este estudo, considerou-se o recorte de entrevista com um dos personagens principais desta história do futebol Gavião *Kyikatejê*, o treinador indígena: Zeca Gavião.

Inicialmente, ao estudarmos a noção de Cultura Corporal de Movimento o compreendemos como um termo amplo que abrange todas as práticas corporais que foram historicamente desenvolvidas e possuem relevância cultural. Isso inclui danças, jogos, lutas, ginásticas e esportes, todos com transmissão intergeracional e configuradores da identidade sociocultural (Miarka; Silva, 2022).

Os conceitos de etno-desporte indígena e *ethnosport*, respectivamente de Fassheber (2006, 2010) e Kylasov (2012, 2019), compreendem as práticas corporais tendo suas raízes fincadas nas tradições ritualísticas do grupo étnico-cultural específico quanto as práticas esportivas modernas dentro do mesmo grupo.

Ambos os conceitos refletem as crenças, os valores e as tradições de sociedades tradicionais, nas quais a prática corporal ancestral e moderna desempenham papéis no entretenimento, de lazer, de fazer a pessoa indígena e na defesa territorial, além de atuarem como veículos de expressão cultural e de preservação das tradições ancestrais no mundo contemporâneo, colonialista e violento com os quais lidam esses povos e suas tradições (Gomes, 2019).

Essas conceituações de etnoesporte buscam esclarecer os valores dessas práticas não só como exercícios físicos, práticas corporais e esportivas, mas também como patrimônios culturais vivos e memoráveis, que merecem reconhecimento e valorização social por sua contribuição à diversidade cultural e histórica do Brasil, como veremos mais abaixo.

O artigo 217, inciso IV, da Constituição Federal estabelece como dever do poder público a proteção e o fomento às manifestações esportivas de caráter nacional. Logo, torna-se imprescindível a implementação de políticas que estimulem tais práticas, enaltecendo a cultura da sociedade brasileira através do esporte. As práticas desportivas indígenas são frequentemente um meio de perpetuar sua cultura, história e identidade. Portanto, é de suma importância que o Estado desenvolva e execute políticas públicas que assegurem o acesso e o estímulo a essas práticas, consolidando os direitos culturais dos povos indígenas e promovendo sua inclusão social. Esta abordagem não só atende ao mandato constitucional, mas também contribui para a valorização e preservação da diversidade cultural inerente ao Brasil (Silva; Navarro, 2015).

É importante destacar que as manifestações desportivas dos povos tradicionais são amplamente amparadas pelo artigo 215 da Constituição Federal de 1988, que trata especificamente da proteção e valorização da cultura.

A discussão sobre as práticas esportivo-culturais indígenas evidencia a importância de elementos como identidade étnico-cultural e sua diversidade. Estas atividades simbolizam uma ligação histórica e significativa com a natureza e com suas terras ancestrais, atuando como expressões de resistência cultural face ao processo de colonização violento e de desapropriação de terras. Além disso, as práticas esportivas indígenas estão entrelaçadas a uma cosmovisão e cosmopolíticas que prezam a relação e o respeito à natureza, evidenciando a interdependência vital entre a humanidade e o ambiente natural (Santos, 1999).

O Art. 31 da Declaração da ONU (2007) sobre os Direitos dos Povos Indígenas garante que os povos indígenas tenham o direito de controlar, desenvolver e manter seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e expressões culturais, incluindo suas ciências, tecnologias e culturas. Além disso, o artigo protege suas propriedades intelectuais relacionadas a esses elementos culturais, permitindo que eles preservem e transmitam suas tradições para as gerações futuras.

Entretanto, a origem dos jogos da humanidade se confundem com a origem da mesma. Durkheim, por exemplo, em “As formas elementares da vida religiosa” se debruçou sobre os rituais australianos a partir de documentos produzidos por diversos etnógrafos e administradores coloniais sobre tais populações para explicar que as origens da religião se dão pela separação entre sagrado e profano. Os estudos iniciais dos jogos também se deram pelos primeiros registros escritos dos primeiros etnógrafos, missionários e colonizadores. Como veremos abaixo.

Revisão da literatura

Fassheber (2006a, 2006b, 2010), Freitag e Fassheber (2011) e Fassheber, Freitag e Gouvêa (2019), em seus estudos iniciais sobre os jogos tradicionais, apontam para o clássico Durkheim (1996) “*As formas elementares da vida religiosa*”, para quem os jogos e recreações, incluindo as danças, foram incorporados ao espírito religioso, funcionando como uma forma de distensão contra os rigores da vida religiosa. Os jogos teriam sua origem nas representações do ritual religioso, o culto seria uma espécie de

ritual de recreação, ou seja, os elementos recreativo e estético dos rituais e/ou ritos.

Os jogos tradicionais carregam o aspecto recreativo cujas representações para Durkheim são estranhas ao fim utilitário, permitem que esqueçamos o mundo real, deixa a imaginação a vontade, nos distraem.

De acordo com os estudos dos autores acima, Lévi-Strauss (1997) faz relações entre jogo e rito, sendo o jogo definido pelo conjunto de regras, como uma espécie de rito que também se joga. As diferenças entre jogo e rito seriam estruturais. O jogo aparece como *disjuntivo*, há uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou equipes, porém não desiguais. De maneira inversa o ritual é *conjuntivo*, pois institui uma união. No caso do jogo, a simetria é pré-ordenada; estrutural decorre do princípio das regras sendo as mesmas para os dois campos. Já o rito está para a assimetria, decorre da contingência dos fatos, depende da intenção, do acaso ou do talento. Ocorre o inverso no ritual, a assimetria preconcebida é postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiantes, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados. O *jogo conjuntivo do rito*, consiste em fazer passarem todos os participantes para o lado da parte vencedora, o *jogo disjuntivo* divide entre quem ganha e quem perde a partir de oportunidades iguais.

Em relação aos estudos dos Jogos tradicionais ameríndios, Fassheber (2006) aponta que os praticados pelos ameríndios é pouco mensurado, que a literatura possui muitas lacunas em dados etnográficos. Que Renson (1992), Culin (1975), Chan (1969) são alguns nomes que estão no início de descrições etnográficas sobre jogos indígenas nas Américas. Fassheber, Freitag e Gouvêa (2019) apontam que Nabokov, em 1981, ao estudar os Incas pré-colombianos, observa que houve engenhadas estrada na Cordilheira dos Andes, cujas extensão se faziam comunicar pela corrida todos os povos das terras altas e baixas da América do Sul em relação à capital incaica.

Fassheber (2006, 2010) aponta que há uma literatura recente de exemplos inventariados por colegas antropólogos e por poucos professores de Educação Física. No Brasil, a corrida de Toras foi primeiro registrada

por Nimuendajú ([1934] 2001), contemporaneamente estudada por Vianna (2001). O Joga Bunda, o Jogo de Soco e a Peteca Kadiwéu e a peteca Guarani e Sambo-Nhanderi por Vinha (1999, 2004). Rocha-Ferreira, Vinha, Tagliari, Fassheber, Ugarte (2005) apontam uma noção mais próxima da qual concebemos: a de que há uma integração da cosmovisão desses povos entre jogo e ritual, não separados. Ainda que cada povo tenha sua visão cosmopolítica, na América como um todo, os autores apontam que pesquisadores como Von Vriessen (1997), por exemplo, já havia proposto a inseparabilidade entre as relações jogos-rituais. E como bem observado, os funerais antigos já incluíam competições, como é o caso milenar da corrida de tora Timbira (Gomes, 2021a; 2021b).

Os jogos tradicionais indígenas são práticas corporais e também rituais, com ludicidade, com mitos que lhes deram origem, e portanto, congregam em si o mundo material e imaterial de cada etnia, inseparáveis, não coincidindo com a noção ocidental colonizadora. E também requerem aprendizado específico de habilidades motoras, psicossociais e estratégias do jogo-ritual, para formar a pessoa-étnica de cada aldeia-comunidade.

As práticas corporais indígenas são rituais, para agradecer a um ser sobrenatural, os encantados, para obter fertilidade, chuva, alimentos, saúde, condicionamento físico, sucesso na guerra, entre outros. Também ritos de passagem, a preparação da criança para a vida jovem e adulta, a socialização, a cooperação e/ou a formação de guerreiros. Não existem medalhas de ouro, ainda que haja ganhadores e perdedores, a premiação é o prestígio, o reconhecimento do esforço, a busca da participação equilibrada com significados e experiências que são incorporadas pela pessoa indígena em grupo.

Entretanto, de acordo com Fassheber e Gomes (2020), os estudos sobre as práticas corporais ameríndias, ao retomarem que a literatura social ao longo da década de 1960 a 1980 são inauguradas com Chan (1967), Cullin (1975) e Nobokov (1981), no Brasil os exemplos são raros, destacando-se o futebol de cabeça do povo Paresi, o *Zikunati* ou *Zukunahati*, o qual foi registrado por Rondon em 1906, bem como a corrida de toras por Nimuendajú em 1946. Só posteriormente Melatti em 1975 estuda a corrida de toras como ocorre entre os povos Kraô, no antigo Goiás, atual Tocantins.

Podemos até pensarmos, em outro momento de escritura, em uma periodização tripartite: a) primórdios: registros escritos raros e iniciais (1900), b) etnografias posteriores por antropólogos (1940-1980) e c) retomadas do tema, vide a ameaça de extinção dos Jogos Tradicionais e a construção de conceitos como a esportividade indígena (Vianna, 2001; Carlos, 2013), a indianidade esportiva no etno-desporto indígena, vide a mescla entre jogos e esportes modernos nas aldeias, em especial o futebol indígena, quilombola, ribeirinho e outras comunidades tradicionais no Brasil.

A partir do século XXI, diversas associações de Jogos Tradicionais ou *Traditional Sports and Games* (TSG) e *Ethnosport* se estabeleceram desde a Europa e os Estados Unidos (EUA), organizados por regiões, países e continentes com reconhecimento e institucionalizados como uma questão global, pois é notório as ameaças de extinção desses patrimônios materiais e imateriais que são os jogos tradicionais, como apontou La Vega (2021). Essas organizações se apresentam como associações dialógicas que se classificam como promotoras, apresentadoras, protetoras e fomentadoras de TSG e estudos e experiências como são os exemplos: *TSG Association* dos EUA, TSG na Europa, a *World Ethnosport Confederation* na Turquia e países árabes, a *World Ethnosport Association* com sede em Latvia e Rússia, esta última fundada pelo próprio Kylasov.

Assim, a concepção de Fassheber (2006, 2010) sobre Etno-Desporto indígena é a seguinte:

O Etno-Desporto indígena está então fundamentado nas possibilidades das culturas adaptarem e transformarem suas próprias tradições e adaptarem e transformarem as tradições advindas do contato. Mais que adaptar e transformar, o Etno-Desporto expressa o processo de ressignificação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação – pela mimesis – de uma segunda natureza[...] (Fassheber, 2010, p. 87).

Kylasov (2012) define o *Ethnosport* como:

Partindo desta posição básica, o Ehtnosport (objeto de uma teoria) pode ser definido como uma forma institucional de espaço social e cultural unido para todos os estilos

tradicionais de atividade física (sem a formação de organizações desportivas), federações desportivas dos chamados “desportos nacionais”. e amplamente revividos como reconstruções históricas – jogos tradicionais como parte integrante dos festivais tradicionais. (KYLASOV, 2012, p.12).

Enquanto o conceito de etno-desporto indígena em Fassheber (2006, 2010) parte da experiência do autor com o povo Kaingang, sugere a extensão do termo a outros povos, destaca o conceito antropológico de mimésis desde Taussig, indica a possibilidade de adaptação, transformação e ressignificação de valores culturais e a re-inserção no mundo globalizado, como uma segunda natureza (ou consciência) dos jogos tradicionais e os esportes modernos entre os povos e etnias. Por outro lado, já o conceito de *ethnosport* em Kylasov (2011, 2012) propõe institucionalizar no espaço sociocultural os estilos tradicionais de jogos tradicionais sem a necessidade de formação de federações aos moldes esportivos mas revividos como reconstruções em festivais tradicionais, mesmo além dos ciclos rituais.

Se até aqui apresentamos referências baseadas no saber antropológico, é porque os antropólogos chegaram primeiro que os psicólogos nessa temática, que só agora demonstram interesse no tema, ainda que tímido. Daí a necessidade de um diálogo interdisciplinar, ou mesmo transdisciplinar, entre saberes e fazeres antropológicos e psicológicos.

Por exemplo, é recente o interesse da psicologia, da psicologia social e da psicologia do esporte e exercício em temas como etnia, raça, antirracismo, interculturalidade, povos indígenas e tradicionais. Por exemplo, em *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil* (Piza et al, 2016), Kabengele Munanga denuncia o embranquecimento como ideologia educacional e cultural, escolarizado, alienado à pessoa negra (pretos e pardos) o qual batizou de Racismo a Brasileira.

Em *Psicologia Social do Esporte* (Rubio, Camilo, 2019), Junior e Rubio (2019), em estudo sobre o negro no esporte brasileiro, no capítulo *Revisitando a “raça” e o racismo no esporte brasileiro: implicações para a Psicologia Social*, concluem que o assunto ainda merece investigação

profunda e que só agora se iniciou com as novas leis de injúria racial e discriminação racial, presentes fortemente no esporte e futebol mundial. Tanto a Associação Brasileira de Psicologia do Esporte (ABRAPESP) quanto a Associação Brasileira de Estudos da Psicologia do Esporte e Exercício (ABEPEEX) trazem em suas edições de congressos grupos de trabalho sobre as problemáticas acima.

Ao investigarmos práticas esportivas indígenas sob viés psicológico e antropológico, ou antropopsicológico, sob métodos etnográficos, estamos a investigar uma psicologia de uma etnia, uma etnopsicologia. Etnopsicologia foi o termo que substituiu o nome de uma revista francesa do meado do século XX, a *Ethnopsychologie*, que substitui o título anterior *Psychologie des peuples* (Psicologia dos povos).

Moritz Lazarus e Heymann Steinthal usaram o termo Psicologia dos povos primeiro que Wilhelm Wundt, o que geralmente lhe é atribuído como pioneiro na literatura, no alemão: *Völkerpsychologie*. Pagliuso e Bairrão (2019) chamam a atenção da mudança do termo povo para *ethnos* (que significa povo em língua grega), porém a primeira tinha um peso histórico maior (people em inglês, peuples em francês), mudança que ocorrera a partir da antropologia. Depois, viria o desenvolvimento da etnopsiquiatria com Georges Devereux, dentre outros atores teóricos, que como psicanalista defenderia o reconhecimento da funcionalidade da cultura no psiquismo de cada paciente, o *ethos* da cultura.

Pagliuso e Bairrão (2019) anunciam que a intenção da Etnopsicologia não é aplicar teorias psicológicas e enquadramentos às pessoas e ao contexto social, mas, dialogar com outras formas de produção de conhecimento do ser e de visão do universo, como processos históricos e sociais e culturais, ao apreendê-los e apresentá-los como uma concepção humana original e autêntica e não sob uma hierarquia de saberes. Como são os casos de compreensões do que são os jogos-rituais para os próprios que o organizam, o fazem, o transmitem e o ressignificam ao longo de dezenas de gerações, como a corrida de tora do povo Timbira, por exemplo, praticadas a centenas de anos nos territórios.

De acordo com Fassheber (2006), o etno-desporto indígena é a prática das atividades físicas, tanto sob a forma de jogos tradicionais e a mimesis,

conforme Taussig, que dinamiza esses jogos, quanto esta mesma mimesis aplicada ao esporte global no território e na sociedade vizinha de contato, essa capacidade de adaptação aos esportes modernos não lhes tira a sua indianidade, sua identidade étnica-cultural.

O etno-futebol indígena, seria então o processo pelo qual a sua própria ressignificação e a sua mimesis no esporte passará tanto pela via da transformação dos jogos tradicionais como da incorporação do futebol nas aldeias reafirmando a identidade étnica de forma singular, ao se considerarmos a construção de pessoa, a feitura do corpo e da alma, bem como o uso específico que cada grupo faz de sua corporalidade na contemporaneidade da sua indianidade. Ou como aponta Fassheber, ao estudar o futebol entre o povo Jê-Kaingang do Paraná:

Mas, que os índios brasileiros são apaixonados por futebol seria inútil dizer, já que entre todos os brasileiros esse esporte desperta todo tipo de paixão. Inclui até a paixão de quem "odeia futebol". Então não poderia ser diferente entre os ticuna, entre os kaiapó, entre os assuriní ou entre qualquer povo indígena com muito ou pouco contato. Entre os kaingang, a introdução do futebol entre eles coincide com o processo civilizador de "esquecimento" de seus jogos de guerra kanjire e pinjire, considerados ultra violentos pelos colonizadores. E o futebol serviu como boa metáfora de tais treinamentos de guerra, deslocando a violência para uma direção do que era tido como comportamento civilizado. Ademais, o futebol introduzido entre os indígenas permite-nos algumas análises sociológicas importantes. Um exemplo claro, é a posição de centralidade que o campo de futebol ocupa dentro de diversas aldeias. O futebol pode ser percebido também pela interação e pela integração social dos moradores de uma terra indígena (TI), destes com os de outras TIs e com a população e com as equipes da cidade em competições municipais e regionais. (Fassheber, 2006, s/p).

É claro que pode haver processos alienantes, mas não só, há processos criativos que os tornam protagonistas de suas escolhas e suas próprias criatividade, eles mesmo pagando os preços das escolhas, das experimentações, das retomadas, tanto que parece haver retomadas de jogos ancestrais no Brasil, o que foi também disparado e pulverizado pelo legado dos Jogos Indígenas do Brasil e dos Jogos Mundiais Indígenas,

idealizados heroicamente por Carlos Terena e Marcos Terena, os irmãos Terena e o Comitê Intertribal.

Nesse contexto de etnoesporte se encontra o Futebol, ou o etnofutebol, o futebol do povo Gavião Kyikatejê do Pará. O povo Gavião é do tronco linguístico macro-Jê, bem diferente do tronco de língua Tupi, o que só ilustra a diversidade de línguas e culturas em solo brasileiro. Também chamados de povo Jê-Timbira, os povos Timbiras foram primeiramente estudados pelo etnógrafo alemão Curt Nimuendajú (1946).

Posteriormente, os estudos sobre os Timbiras foram resgatados por antropólogos brasileiros como Julio Cesar Melatti (1970, 1972, 1978) e Roberto Augusto DaMatta (1976), e depois Odair Giralдин (2000), dentre outros. Ressalta-se que os avanços nos estudos Jê ocorreu na década de 1960-80, quando se realizou o projeto de estudos dos povos do Brasil Central, foi o projeto *Harvard Brazil Central Project*, ou Projeto Harvard-Museu Nacional, tendo Roberto Cardos de Oliveira com um dos brasileiros coordenadores junto com os estadunidenses David Maybury-Lewis da Universidade de Harvard.

O Dossiê “*Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central*” (Demarchi et al., 2019) é uma edição em comemoração aos 40 anos do produto escrito que é fruto do Projeto Harvard – Museu Nacional que é a importante coletânea sobre povos Jê, o *Dialectical Societies* de 1979.

O povo Gavião do Pará, oriundos do povo Gavião do Maranhão, na verdade compõem vários povos de mesma língua e cultura que se autodenominam conforme se separam por aldeamentos. Segundo o pesquisador paraense Cícero Teresa dos Santos (2022), se aldeiam na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), localizada em Bom Jesus do Tocantins, sudeste do Pará. Segundo Santos (2022), na TIMM encontram-se três grupos: *Parkatejê*, *Kyikatejê* e *Akrâtikatejê*. Ainda segundo Santos, a reunião dos três grupos na TIMM era destinada somente aos Gaviões Parkatêjê, porém, deslocamentos compulsórios em decorrência da expansão violenta da agropecuária e dos grandes projetos de empresas na Amazônia, os *Kyikatejê* e *Akrâtikatejê* foram agregados, não de forma tão pacífica, havendo conflitos externos e internos.

O futebol nos povos Gaviões do Pará (*Parkatejê*, *Kyikatejê* e *Akrâtikateje*) é uma modalidade esportiva muito popular. Tão popular a ponto de fazer parte da agenda dos Jogos Indígenas anuais locais onde se misturam jogos ancestrais-rituais e esporte moderno, no caso o etnofutebol dos Gaviões. Tal popularidade levou à criação de um time profissional de futebol que disputa campeonatos da liga de futebol local e estadual.

O time Futebol Clube Gavião Kyikatêjê foi fundado na década de 1980, sendo o primeiro time profissional de futebol indígena. O time representa a etnia *Kyikatejê* que significa “povo do rio acima”. Localizado no município de Bom Jesus do Tocantins, a 450 quilômetros de Belém, a capital do Pará e próximo 25km da cidade de Marabá, no sul do Pará.

O futebol de raiz indígena disputou a divisão principal do campeonato profissional estadual em 2014, ficando conhecido nacional e internacionalmente, recebendo pesquisadores, jornalistas e documentaristas a TIMM. Em 2017, a Federação Internacional de Futebol (FIFA), realizou um videodocumentário sobre a história do clube indígena.

O treinador Zeca Gavião, e presidente do time, é o primeiro técnico indígena credenciado pela Confederação Brasileira de Futebol (CBF). O time original era formado totalmente por indígenas, atualmente é misto, o que não lhe tira o brilho. Os desafios e as superações dos mesmos são ilustrados com análise de dados coletados para esta pesquisa, especialmente a parte inicial da entrevista realizada com Zeca Gavião.

Método

Para este estudo foi aplicada metodologia qualitativa, integrando método observacional, método etnográfico e método de entrevista. Segundo Breakwell et al. (2010) a pesquisa observacional está integrada a outros métodos de pesquisa, o que no caso se integrou a estudo por entrevista e etnografia. Neste trabalho, a observação se deu por observação do ambiente social e o lugar das ações. A pesquisa etnográfica é oriunda da antropologia, área com a qual nosso viés psicológico dialoga de forma interdisciplinar.

Segundo o método etnográfico é amplo, para esta pesquisa pontuamos o aspecto de buscar a representação do mundo indígena pelo participante-informante, não o pesquisador somente, caracterizando uma coautoria em entender e informar o mundo como o outro o vê e vive, no caso um treinador de futebol do povo Gavião. Terceiro, a pesquisa de entrevista foi usada em conjunto com os métodos anteriores, como bem previsto em Breakwell et al. (2010), e como entrevista não-estruturada desenvolvida como um intercâmbio com o entrevistado, no caso específico o treinador Zeca Gavião, em sua casa, dentro da TIMM.

O sujeito entrevistado na verdade foram os sujeitos, primeiro o renomado treinador indígena conhecido como Zeca Gavião e sua esposa Concita Sampré, de origem Guarani e Xerente, em 15 de abril de 2023. O profissional de futebol e liderança indígena Zeca Gavião foi contactado meses antes, pois pedimos autorização oral para observar, ir a campo(etnografia) e entrevistá-lo sobre etnofutebol no evento de Jogos Indígenas conhecido como Festival da Castanha, ou Festival da Castanha Nova, que festeja a colheita da nova safra de castanha do Pará.

Quanto aos procedimentos éticos desta pesquisa, além da autorização oral recebida e gravada em áudio da liderança entrevistada, tivemos compactado o bem-estar dos participantes. Assim, o consentimento foi informado via oral, muito comum em entrevista de cunho antropológico em territórios indígenas, não havendo riscos potenciais aos participantes, os quais foram informados sobre o objetivo da pesquisa, havendo concordância entre ambos, inclusive ao direito de se retirar da pesquisa ou não ser identificado. No caso, os informantes autorizaram a publicação de seus nomes com relação ao objetivo da pesquisa acadêmica.

Sobre a análise dos dados coletados em observação, etnografia e entrevista, foi observado como as pessoas indígenas se comportam durante o festival, em especial as atividades etnoesportivas. Os dados colhidos em observação etnográfica não são reproduzíveis, ainda mais em ambientes sociais dinâmicos, humanos, mas não invalidam seus resultados, e assim foram anotados em diários de campos e cadernos de notas de campo a observação de comportamentos, falas informais, conversas informais, organização material indígena, interações interétnicas, interterritoriais e interculturais presentes, a alimentação. E, especialmente sobre a entrevista

não-estruturada, os dados coletados foram transcritos e lidos exaustivamente, sob análise do prisma principal da visão do entrevistado, dos quais suas citações literais ilustram o modo de ver do próprio indígena, e como pesquisadores procuramos identificar informações significativas para a temática em estudo: o etnofutebol, sob os vieses teóricos estudados, lembrando, a psicologia social do esporte, a etnopsicologia e o etnoesporte.

Resultados e discussões

Este trabalho apresenta resultados parciais de pesquisa em andamento, ou melhor, resultados iniciais de pesquisa de fluxo contínuo com idas e vindas constantes aos territórios indígenas na Amazônia.

Os dados coletados durante o Festival da Castanha, que ocorre todo mês de abril na TIMM, na Amazônia Paraense foram dados de observação, etnográficos e de entrevista com o técnico de futebol Zeca Gavião, em 15 de abril de 2023, o qual durou duas horas. Os dados são analisados sob o viés da psicologia social do esporte, a etnopsicologia e etnoesporte, conforme estudados em revisão da literatura.



Foto 1 e 2 - Exemplos de planfets com mapa divulgando os Jogos na TIMM-Pará, 2020.

Fonte: Arquivo dos autores deste artigo.

Resultados deste trabalho são amplos, mas aqui resumidos por questão de tempo e espaço. O Festival da Castanha é um importante festival etnoesportivo, já em sua décima segunda edição, naquele momento, e logo em sua décima terceira em 2024, abril. O evento é idealizado pelos próprios indígenas e há a competição interétnica de corrida de tora, arco e flecha, corrida de varinhas, natação e futebol. O evento reúne os três povos principais do território, *Parkatejê*, *Kyikatejê* e *Akrâtikateje*, bem como outros povos como os *Gavião Popkejê* do Maranhão, os *Krikatí* do Maranhão, os *Kraô* do Tocantins, os *Xerente*, os *Xikrin*, os *Kayapós*, dentre outras etnias do povo *Jê-Timbira*.

Sem dúvida o etnofutebol Timbira é bastante esperado e festejado, vide o seu histórico de bem sucedido regionalmente, tendo como ápice o time fundado por Zeca Gavião por volta de 1980.

Dados iniciais de entrevistas com Zeca Gavião ilustram o início difícil dessa etnohistória, a história esportiva dos Gavião Kyikateje, a trajetória pessoal do informante e parceiro indígena é exemplificada em três momentos recortados da entrevista geral, a) sua trajetória pessoal e deslocamentos territoriais violentos, b) seu despertar para o esporte e o c) surgimento da ideia de criar um time a partir da sua aldeia após sofrer preconceito e discriminação por ser indígena, como abaixo:

Zeca Gavião, apelido da liderança, presidente de time e técnico de futebol “Pepkrate” (1966-atual), teve uma infância cujos olhos, ouvidos e sentidos infantis assustados, testemunharam grandes mudanças na região onde nasceu devido o impacto das grandes empresas na Amazônia. A estrada Transamazônica estava em plena construção pela Ditadura Militar, a hidrelétrica de Tucuruí, as torres de energia, a transição Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na época. Como na passagem abaixo:

Eu me chamo “*Pepkrate Jakukreikapiti Ronore Konxarti*”, conhecido mais como Zeca Gavião, eu sou natural de Tucuruí, eu fui atingido por barragem, e por causa da barragem transferiram minha família pra cá pra Marabá, aonde essa terra foi doada pelo Magalhães Barata na época né em 1963, e eu sem entender porque que eu tinha vindo pra cá, quando eu vim eu tinha 08 ou 09 anos, quando eu saí de Tucuruí, em cima de um caminhão, com brasilit dentro, tudo para fazer

uma casa, e eu não estava entendendo o que estava acontecendo, até minha mãe mesma não sabia, meu pai também, só outro irmão Paiará, ficava mais a frente dessa discussão e nós viemos pra cá, chegamos em Marabá, naquela época era o SPI...

A colonialidade da nossa sociedade reconhece o nome Zeca, uma variante de José, Zé, mas Zeca não é um Zé Ninguém, tem seu nome reconhecido internacionalmente, inclusive pela FIFA. E Gavião não é uma autodenominação do próprio povo, que se autochamam de Kyikatêjê. Gavião é nome dado por antropólogos brancos, da academia, que fizeram menção às penas de Gavião que os povos Jê usam no cocar e adereços corporais, mais que adereços, própria pele, continuação identitária do corpo. Esses atos já não preconceituosos e discriminatórios, estruturais na nossa sociedade ocidental.

Pepkrate é oriundo de povos atingidos por barragens, a de Tucuruí, que deslocou forçadamente famílias, aldeias e povos inteiros do seu lugar ancestral de origem, uma forma de violência. Como bem visto na psicologia social e na psicologia do esporte e exercício, uma hegemonia da ideologia de branquitude e branqueamento no Brasil, um processo civilizatório de embranquecimento como ideologia escolarizado, não só alienando a pessoa negra (pretos e pardos), questões raciais, mas também a pessoa indígena de diversas etnias, questões étnicas. Se o negro no esporte brasileiro nos obriga a revisitar a “raça” e o racismo, temos que ampliar estudos das questões de diversidade étnicas-raciais no Brasil e no mundo.

Os Kyikatêjê desenvolveram um enorme senso de sobreviver em terras alheias, se adaptar e manter viva suas tradições na medida do possível. Se escolarizar foi percebido como uma ferramenta de se proteger da ameaça de ser lançado na escuridão da ignorância. Pepkrate, o Zeca, foi um dos grandes líderes em buscar alfabetização, escolarização, ainda que ocidental, para o seu povo e observador de como poderia empreender mudanças que fortalecessem a sua comunidade, como abaixo exposto:

As pessoas que fossem estudar iam buscar o conhecimento para buscar pra aldeia, era uma ideia boa, o que não acontece hoje né, hoje o pessoal estuda e não está nem aí, volta até contra o próprio cacique ainda, então, era uma coisa assim rígida mas era importante, e aí eu comecei a estudar, com

colegas aqui da TI Mãe Maria, aí eu comecei a observar o desenvolvimento do nosso povo, nesse intermédio nós observávamos que os velhos praticavam esporte, eles enchiam o caminhão e iam lá pra Rondon e ganhavam né...o primeiro esporte que entrou na aldeia foi o vôlei, porque os americanos gostam né e os americanos colocaram isso na aldeia...começou assim com evangelismo americano...

Zeca, Pepkrate, relata a rigidez de ter que ir para a cidade do entorno e poder não criar conflitos sociais. Em um trecho da entrevista ele relata que tiveram que voltar da cidade porque um parente indígena “mexeu” com uma moça branca, eram jovens estudantes na cidade, havia mais preconceito do que há atualmente, pois já se verifica misturas entre indígenas e brancos na própria aldeia, como observamos, famílias mestiças.

Zeca sempre foi um grande observador, relata que o vôlei foi o primeiro esporte ocidental a se misturar com as práticas corporais entre os Kyikatêjê, isso devido os missionários evangélicos terem promovido a prática de vôlei entre os adultos e jovens. Zeca destaca nessa passagem acima que os idosos da aldeia aderiram bem à prática de vôlei e se sagravam campeões interterritoriais. Esse fato da força corporal do povo Gavião, dos Timbiras em geral, como observamos e estudamos nos estudos sobre os Timbira, como em Nimuendajum Melatti, DaMatta, sim, é uma característica muito forte dos povos Jê-Timbira. Bem notado por Zeca Gavião.

O futebol também se tornou prática popular entre os Kyikatêjê e os demais povos vizinhos, os Gaviões Parkatêjê e Akrâtikatêje. Mas Zeca foi sonhador, protagonista e corajoso em montar um time de futebol forte na região. O fato de ser índio o tirou de um seletivo em Belém no time do Paysandu, rival de clubes paraenses como o Remo e Tunaluso.

Mas o preconceito e a discriminação sempre sofrida nunca o fez desistir, e o futebol se ostra como ferramenta de reinserção social na busca de ressignificação da força indígena pelo mesmo, o que está bem de acordo com os estudos de Fassheber com os Kaingang do Paraná e seu conceito de etnoesporte que se amplia à ressignificação de uma modalidade ocidental no território e além, como menciona abaixo:

Eu ficava observando de montar um time de futebol só com indígenas, fizemos uma seleção e fomos campeão aqui na

região, Bom Jesus, Rondon, Abel, Itupiranga e Marabá mesmo, aí apareceu um dirigente do Paysandú, eles criaram uma base chamada Timbira, como ele era vice esse dirigente acompanhava e levou três indígenas para fazer o teste em Belém...mas antes da contratação você não pode falar que você é índio, o presidente pode querer não gostar, aí eu saí da mesa, eu não gostei da forma, é um preconceito, aquilo me despertou, vai ser difícil a gente ver um indígena chegar no futebol brasileiro, aí me veio a ideia eu vou criar um time..eu tinha um time aqui que se chamava Akrã, mas os organizadores interno me tomaram esse time...minha esposa me deu a ideia de criar o time Kyikatejê futebol clube...

Mesmo tendo perdido o seu time original, o Akrã, e toda sua experiência, gana e capacidade de sonhar e ser protagonista de seu povo Kyikatêjê, Zeca fez nascer o Gavião Kyikatêjê Futebol Clube, o primeiro time profissional indígena do Brasil. Kyikatêjê (o povo do rio acima) futebol clube antes se chamava Castanheira atlético clube, mudando para Gaviões Kuikatêjê Futebol Clube em 2009.

Uma trajetória heróica, notável e de protagonismo indígena como um dos casos mais significativos no futebol brasileiro, com a força do etnofutebol Jê-Timbira. Corredores de tora, lutadores de Apenkuite (luta corporal quase extinta), corredores de curtas e longas distâncias, reconhecidos por práticas corporais e esportivas diárias, como pudemos observar nas escolas dentro das aldeias, não poderíamos deixar de constatar essa muito forte etnoesportividade dos povos Timbira, em especial a do povo Gavião.

O que também nos impressiona como observadores de fora, sem negar o apaixonamento de observador da força de manterem sua cultura, ainda que a língua Jê esteja em desuso se comparados com os Gaviões do Maranhão, por exemplo. Mas os maiores eventos etnoesportivos da região tocantina e araguaia, menção aos dois grandes rios da região (Tocantins e Araguaia), ocorre sem dúvida na integradora TIMM, e a partir do forte, resiliente e corajoso povo Kyikatêjê.



Foto 3. Faixa de time de futebol feminino na TIMM, 2020.

Fonte: Arquivo dos autores.

Considerações finais

O objetivo deste estudo foi conhecer, apresentar e ampliar saberes sobre o futebol indígena desenvolvido entre o povo Timbira, em especial o povo Gavião Kyikatejê, o que parcialmente conseguimos alcançar, sendo um trabalho de fluxo contínuo de aprofundamento. A perspectiva teórica-metodológica que utilizamos foi a observação, a etnografia e a entrevista, e se mostraram suficientes ao longo do estudo necessitando sempre refinamento e aperfeiçoamento.

O renomado e primeiro treinador indígena, o senhor Zeca Gavião, Pepkratê, nos forneceu dados importantes, significativos que exigem sempre maior investigação de tão ricos que se mostram na trajetória etnoesportiva do povo Timbira em geral, tão desconhecidos ainda na literatura. Em que pese a Constituição de 1988 prever a Defesa e a valorização do patrimônio cultural brasileiro, ainda tão encoberto.

Assim o legado dos estudos acadêmicos de José Fasseber e colaboradores é importante para continuarmos a pensar o etnoesporte, o

etno futebol e a etnopsicologia dessas práticas corporais como ressignificadoras, atualizadoras entre jogo-ancestral e esporte moderno no território, bem como a partir das considerações de Bairrão na etnopsicologia, a de valorizar a narrativa do investigado como um saber não menorizado diante do acadêmico, mas uma outra forma de saber, e mesmo contribuir com a psicologia social do esporte que ainda engatinha sobre o tema. De acordo também com os estudos de Alexey Kylasov sobre os Jogos Tradicionais a partir da realidade russa, e a necessidade de valorizá-los, salvaguardá-los, conhecê-los, apresentá-los.

Sem dúvida daremos continuidade a esta pesquisa, a investigar trajetória heróica de *Pepkrate Jakukreikapiti Ronore Konxarti*, Zeca Gavião, bem como a riqueza de práticas corporais, que observamos na TIMM entre os povos Kyikatêjê, Parkatêjê e Akrâtikatêje. Temos a intenção de ampliarmos a coleta de dados no próximo Festival da Castanha, em abril de 2024, como também discussões e publicações sobre a diversidade étnico-cultural das práticas corporais, o etnoesporte, sob o viés da psicologia e da etnopsicologia, ao fazermos parcerias com os protagonistas em cada território que visitamos, nos quais somos muito gratos ao sermos bem-recebidos pelos povos da floresta.

Referências

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988*. 4. Ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

BREAKWELL, Glynis M.; FIFE-SCHAW, Chris; HAMMOND, Sean; SMITH, Jonathan A. *Métodos de Pesquisa em Psicologia*. 3. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DEMARCHI, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon (eds.). *Dossiê: Outras imagens do pensamento para a etnologia dos*

povos Jê do Brasil Central. In: *Revista de Antropologia da UFSCar*. Editora da UFSCar: São Carlos, 2019.

FASSHEBER, José Ronaldo. *Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da experiência entre os Kaingang*. Campinas: Unicamp. Tese de Doutorado. 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/275209> , acesso em : 09.jan.2024

FASSHEBER, José Ronaldo. *Etno-desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang*. Brasília: Ministério do Esporte, 2010.

FASSHEBER, J. R. M.; FREITAG, L. C.; GOUVEA, D. Zikunahity X Football: a peleja por um esporte de identidade nacional no Brasil de 1922. Trabalho apresentado na *XIII Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre: UFRGS, 2019.

FASSHEBER, José Ronaldo; GOMES, Fabio José Cardias. Etnoesporte: um conceito no mundo do século XXI. In: *International Sociology of Sport Association Congress*, Canada, 2020.

FREITAG, Liliane; FASSHEBER, José Ronaldo. Um estranho no ninho? O Futebol nas identidades indígenas. In V. R. T. Camargo, M. B. Rocha Ferreira, & O. R. M. Simson (Eds.), *Jogo, celebração, memória e identidade. Reconstrução da Trajetória de Criação, Implementação e Difusão dos Jogos Indígenas no Brasil (1996-2009)* (pp. 111-126). Campinas, 2011.

GIRALDIN, Odair. *Axpen Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé*. Tese (Doutorado) apresentado na Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2000.

GOMES, Fabio José Cardias. *Ethnosport Psychology: A model of traditional games of indigenous people of the Eastern Amazon*. In: *International Journal of Ethnosport and Traditional Games*, 2 (2), 63-75. 2019 DOI:<https://www.doi.org/10.34685/HI.2020.60.86.005>.

GOMES, Fabio José Cardias. Etnoesporte Timbira: aspectos socioculturais e psicossociais do corpo-território e ressignificações da corrida de tora Amazônida. In: Stela Maris Ferrarese (org.). *Juegos Indígenas Antiguos y Contemporáneos de América del Sur*. Museo del Juguete Étnico/Argentina, 2021a.

GOMES, Fabio José Cardias. Ethnosport psychology and Indigenous sportsmanship: a Brazilian contribution. In: Turkman, M.; Ziyagil, M.A.; , Kaya, A.. *Impacts of traditional sports and games on global peace and development during and after Covid-19*. Gece/Kitapigli: Ankara, Turquia, 2021b.

KYLASOV, Alexey. *Ethnosport — cultural heritage/Youth - Culture - Politics: historical memory and civilization choice: VIII Commemorative Alexander Panarin Readings (2010): Collection of articles/Ed. V*. Rastorguev-Moscow: Moscow State University, MAKS Press (in Russian). 2012.

LAVEGA, Pere. *Juegos y Deportes Populares Tradicionales*. Múrcia, Espanha: Editorial Indi, 2021.

MATTA, Roberto da. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajés*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MELATTI, Julio Cesar. *Ritos de uma Tribo Timbira*. 1ª ed. São Paulo: Ática, 1978.

MELATTI, Julio Cesar. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder, 1972.

MELATTI, Julio Cesar. *Índios do Brasil*. Brasília: Coordenada, 1970.

NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley; University of California, 1946.

ONU. *Declaração da ONU sobre os povos indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2007.

PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A etnopsicologia: um breve histórico. In J. F. M. H. Bairrão & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Cícero Teresa dos. Narrativas orais de cantores indígenas Gavião da TI Mãe Maria. In; Pandemia e futuros possíveis. *Anais do XVI Encontro Nacional de História Oral*. Anais... Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <http://even3.com.br/Anais/XVIEncontroNacionaldeHistoriaOral/488927-NARRATIVAS-ORAIS-DE-CANTORES-INDIGENAS-DA-TI-MAE-MARIA>, acesso em 13.jan.2024

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. Hucitec, São Paulo, 1999.

TOLEDO, L.H.. Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2002). In: *BIB*, n.52, São Paulo, 2001.

SILVA, E. C.; NAVARRO, E. A. *Redescobrimos Gonçalves dias no Esporte*. In: *Estudos sobre o Tupi-Antigo e as Línguas Gerais no Brasil*. 1. Ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA, E. C.; MIARKA, B. Modalidades de Lutas e Plano de Aula: Huka Huka in: RUFINO, L.G.B.; OLIVEIRA, A.A.B.; RINALDI, I.P.B. (orgs.). *Fundamentos Pedagógicos do Esporte Educacional – Lutas*. CURITIBA: CRV, 2022.

VIANNA, F. F. L. Brito. *A bola, os brancos e as toras: futebol para índios Xavantes*. Dissertação (Mestrado) em antropologia social. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2001.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. . Jogos em Desuso? Relatos a partir do século XVIII sobre Jogos na Sociedade Indígena Mbayá-Guaicuru e no grupo Kadiwéu.. In: *V Encontro de História do Esporte, Lazer e*

Educação Física, 1997, Maceió. COLETÂNEA: V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física. Ijuí: UNIJUÍ, 1997.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. ; UGARTE, M.C.D ; TAGLIARI, Jr. ; FASSHEBER, J. R. . Raízes:Jogos Tradicionais Indígenas. In: Lamartine Da Costa. (Org.). *Atlas do Esporte no Brasil/Atlas of Sport in Brazil*. 1ªed.Rio de Janeiro: SHAPE, 2005.

VINHA, M. . Competitividade e Rivalidade entre os Índios Kadiwéu. In: 4o Simpósio Internacional "Processo Civilizador: Corporeidade e Religiosidade, 1999, Piracicaba. *Anais: 4o Simpósio Internacional "Processo Civilizador: Corporeidade e Religiosidade*. Piracicaba, 1999.

VINHA, M. . Considerações sobre Jogos Tradicionais na Escola da Aldeia. In: I Simpósio Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná, 2001, Irati. *Anais: Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná*. Irati: UNICENTRO, 2001a.

VINHA, M. . O joga bunda e o Cartão Vermelho: pensando com Norbert Elias o processo civilizador, tendo como Referência Empírica o grupo Indígena Kadiwéu.. In: *VI Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Educação e Cultura*, 2001, Assis. *Anais: VI Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Educação e Cultura*. Assis, 2001b.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. . Tradição Recentemente Inventada - Terras Indígenas e Jogo Cabo-de-Guerra. In: *XVII Encontro Regional de História: o lugar da História*, 2004, Campinas. *Anais: CD Rom XVII Encontro Regional de História: o lugar da História*. Campinas: Unicamp, 2004.

Fabio José Cardias Gomes

Possui graduação em Psicologia pela UFPA (2001), mestrado em Saúde e Ciências do Esporte pela Tsukuba University/Japão e doutorado em Educação pela USP (2012). Atualmente é professor associado na graduação e pós-graduação da UFMA (2010-ativo), tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em educação, saúde mental, esporte e jogos tradicionais, atuando principalmente nos seguintes temas: artes marciais, preparação psicológica clínica, psicologia junguiana e etnografia (etnosaberes, etnoesporte) dos mitos, ritos, práticas corporais e a construção da pessoa-corpo-território entre povos indígenas e comunidades tradicionais, populares e cabocas na Amazônia.

E-mail: fabio.cardias@ufma.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0895767024534705>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2304-9643>

Everson Carlos da Silva

Bacharel em Esporte pela Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo (2003). Preparador físico de lutas, professor de judô e levantamento de peso. Foi idealizador da Semana de Meio Ambiente da USP, realizado em 2003, 2004 e 2005. Desenvolveu projetos na área de esporte de identidade cultural e meio ambiente no município de São Paulo com comunidades indígenas em âmbito local e nacional.

E-mail: everson.indio@alumni.usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2019016145886418>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Valores históricos e culturais da luta tradicional RáRá do povo Kanhgág

Historical and cultural values of the traditional RáRá wrestling of the Kanhgág people

Valores históricos y culturales de la lucha tradicional RáRá del pueblo Kanhgág

Nosá Ferreira Juvêncio

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
nosafjuvencio@gmail.com

Isabel Cristina Rodrigues

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
icrodrigues@uem.br

Carlos Herold Junior

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
chjunior@uem.br

Resumo: O presente texto constitui uma revisão ampliada do trabalho de conclusão de curso (TCC), apresentado por um estudante indígena Kanhgág, ao Curso de Educação Física, na Universidade Estadual de Maringá (UEM), em 2021. Objetiva-se contribuir para o avanço do conhecimento, valorização e visibilidade inerentes à história do povo Kanhgág concentrando-se na análise de narrativas sobre a luta tradicional RáRá, dos Kanhgág. Na metodologia optou-se pela pesquisa bibliográfica visando analisar a abordagem dedicada ao estudo das práticas corporais indígenas no âmbito da educação física (Thomas, Jr; Nelson, 2002) e, em estudos etnográficos produzidos a partir de referenciais das ciências humanas e sociais (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 e 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues,

2012;). Como resultado aponta-se a importância do registro para o conhecimento pertencente à história e cultura do povo Kanhgág, uma vez que a produção acadêmica sobre essa modalidade de luta corporal indígena é inexistente.

Palavras-chave: Povos indígenas. Povo Kaingang (Kanhkág). Práticas corporais. Educação física. História e culturas indígenas.

Abstract: This text constitutes an extended review of the final course work (TCC), presented by an indigenous Kanhgág student, to the Physical Education Course, at the State University of Maringá (UEM), in 2021. The objective is to contribute to the advancement of knowledge, appreciation and visibility inherent to the history of the Kanhgág people, focusing on the analysis of narratives about the traditional RÁRÁ struggle of the Kanhgág. The methodology used was bibliographic research, aiming to analyze the approach dedicated to the study of indigenous body practices in the context of physical education (Thomas, Jr; Nelson, 2002) and ethnographic studies produced based on references from the human and social sciences (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 and 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues, 2012;). As a result, the importance of the record for knowledge pertaining to the history and culture of the Kanhgág people is highlighted, since academic production on this form of indigenous body fighting is non-existent.

Keywords: Indigenous peoples. Kaingang People (Kanhkág). Body practices. Physical education. indigenous history and cultures.

Resumén: Éste texto constituye una revisión ampliada del trabajo de conclusión de curso (TCC), presentado por un estudiante indígena Kanhgág, al Curso de Educación Física, de la Universidad Estadual de Maringá (UEM), en 2021. El objetivo es contribuir al avance de conocimiento, apreciación y visibilidad inherentes a la historia del pueblo Kanhgág, centrándose en el análisis de narrativas sobre la lucha tradicional RÁRÁ, de los Kanhgág. En la metodología, se optó por investigaciones bibliográficas encaminadas a analizar el

enfoque dedicado al estudio de las prácticas corporales indígenas en el ámbito de la educación física (Thomas, Jr; Nelson, 2002) y, en estudios etnográficos producidos a partir de referencias en el ámbito humano y social. ciencias (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 y 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues, 2012;). Como resultado, se resalta la importancia del registro para el conocimiento perteneciente a la historia y cultura del pueblo Kanhgág, ya que la producción académica sobre este tipo de lucha corporal indígena es inexistente.

Palabras clave: Pueblos indígenas. Pueblo Kaingang (Kanhkág). Prácticas corporales. Educación física. Historia y culturas indígenas.

Introdução

A história dos povos indígenas no Brasil e no Paraná é desconhecida da população, pois ao longo da história da formação da sociedade brasileira e da produção historiográfica no Brasil, os povos indígenas foram, deliberadamente, sendo apagados e tratados como seres pertencentes ao passado e condenados ao desaparecimento (Cunha, 1995; Mota, 1994; Mota & Rodrigues, 1999; Rodrigues, 2001).

A historiografia brasileira produziu intencionalmente esse apagamento em nome de um projeto político voltado à construção de uma nação brasileira onde houvesse a ideia de uma sociedade homogênea, harmoniosa e voltada para a construção do desenvolvimento para o progresso (Von Martius, 1844). Uma sociedade formada por um território, uma cultura, uma língua, uma religião e uma identidade que fossem únicas; na qual não houvesse espaço para o enfrentamento dos conflitos, das diferenças de raças, etnias, culturas e religiões.

Nesse processo que foi construído, principalmente a partir do século XIX, as instituições do Império e do Estado brasileiro republicano, herdeiras das ideias e práticas que remontam ao período colonial, instituíram medidas e legislações de tratamento dos povos indígenas que tiveram continuidade durante os períodos imperial e republicano. As políticas de tratamento destinadas aos povos indígenas foram focadas no projeto assimilacionista e civilizatório, para que as etnias indígenas fossem incorporadas e assimiladas pela chamada civilização brasileira, deixando para trás suas identidades e culturas próprias e se tornassem indivíduos desvinculados de seus pertencimentos étnicos e culturais específicos.

E nesse processo de desconstrução e desqualificação dessas sociedades, a escola desempenhou um papel decisivo no tocante ao processo de difusão de um ensino de história do Brasil que apontava para a existência de uma unidade, homogeneidade e harmonia no processo de construção da história da nação; difundindo o apagamento e a invisibilidade dos povos indígenas à medida que insistia no sucesso do processo civilizatório, via incorporação destes ao conjunto do que se denominou de povo brasileiro. Nessa ótica o resultado foi propagado como uma miscigenação na qual a mistura das três raças formadoras da sociedade,

onde os brancos europeus foram os que pensaram e fizeram acontecer, organizando os negros africanos escravizados e ‘índios’ brasileiros para realizarem o trabalho braçal.

E como lugar para eles na história foi atribuído o de desempenhar um papel subalterno, considerado de pouco valor. Assim, na lógica colonizadora, os indígenas apenas “contribuíram” com alguns poucos aspectos culturais como: algumas comidas, algumas danças, alguns nomes para as localidades, algumas pinturas, artesanato etc. o que significa desconsiderar e desqualificar a participação histórica, política e social dos povos originários.

E além disso, promoveu um ensino de história no qual a imensa diversidade de etnias, línguas e culturas indígenas, que segundo Cunha (1995), na época da chegada dos colonizadores era em torno de 5 milhões de pessoas e mais de 1300 línguas, foi reduzida a uma banalização chamada de “cultura indígena”.

Essa cultura indígena entendida como existente nas primeiras décadas do século XVI, na época da chegada dos colonizadores portugueses, foi dada e ensinada como que desaparecendo à medida que a colonização foi se desenvolvendo e que esses indígenas também foram saindo do seu estágio de desenvolvimento ‘pré-histórico’ e se transformando em pessoas à semelhança dos *fóg*¹ europeus, cristãos, sem gozar dos mesmos tratamentos e privilégios destes últimos. Ledo engano! Apesar de todo processo de reconhecido genocídio, os dados do Censo do IBGE, realizado em 2022, confirmam a existência e permanência de 305 etnias no Brasil, que falam mais de 220 línguas (IBGE, 2022).

Das ações do Estado brasileiro, do poder econômico, das forças de segurança, da igreja católica e do processo de escolarização formal, resultou essa sociedade excludente, preconceituosa e racista, erigida às custas da dizimação, silenciamento e apagamento da história dos povos indígenas.

E dos movimentos de resistência e de lutas dos povos indígenas, resultou a continuidade e permanência das etnias indígenas e dos direitos

¹Termo que na língua Kaingang se refere aos ‘brancos’, não indígenas.

garantidos ao longo da história, dos quais um dos exemplos é a Constituição Federal de 1988, que no Capítulo VIII – dos Índios, Artigo 231, reconhece os direitos reivindicados desde o início do contato:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

Nesses quinhentos e vinte e três anos de história, a vida dos povos indígenas tem sido sempre de resistência e luta em busca de seus direitos e dignidade, todavia ainda há muito o que ser feito nesse sentido e há muito o que ser ensinado nas escolas para que os povos indígenas sejam conhecidos, pois sem conhecer a história não é possível que sejam reconhecidos e nem valorizados².

No Brasil, somente a partir da segunda metade da década de 1980 é que a historiografia brasileira trilhou por caminho de redenção³, e desde então vem produzindo uma historiografia, numa perspectiva multidisciplinar, que está restabelecendo o lugar de direito e de sujeitos históricos, de protagonistas, que os povos indígenas tiveram e têm na construção da sociedade e da história do Brasil, valendo-se das contribuições de estudos antropológicos, sociológicos, linguísticos, arqueológicos etc.

É no bojo desse movimento de produção inter e multidisciplinar que este artigo está inserido, pois assim como a história se vale de outras disciplinas do conhecimento científico, a educação física também trilha o mesmo percurso e deve ancorar-se nos estudos históricos e antropológicos que oferecem o suporte teórico, metodológico e de conteúdo para ser possível contextualizar uma trajetória de existência e permanência,

² Para conhecer sobre a história dos povos indígenas, ver: CARNEIRO DA CUNHA, 1995; MONTEIRO, 1998; SOUZA LIMA, 1995; OLIVEIRA, 1998, 2016

³ Sobre a inauguração de uma linha específica na historiografia brasileira que vem restabelecendo os espaços de direito aos povos indígenas na historiografia Brasileira, ver, entre outros: (CUNHA, 1995; MONTEIRO, 1995; MOTA, 1994, 1998; OLIVEIRA, 1998; 2006; 2016).

ressignificação e atualização de um tema como o pautado aqui: aluta corporal *Rará*, pertencente à tradição *Kanhkág*.

Nesse sentido este artigo visa apresentar um registro e análise da luta corporal indígena *Kanhkág*, o *RáRá*, fruto de uma pesquisa iniciada para um trabalho de conclusão de curso de graduação (TCC), de um dos autores deste. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica e de tipo etnográfico (Treviños, 1987), realizada através de técnicas padronizadas para a coleta de entrevistas semi estruturadas (Thomas; Nelson, 2002), somada à pesquisa do tipo etnográfica, destacando-se o uso da observação participante por um dos autores, sendo o mesmo indígena *Kanhkág*, que atua numa escola indígena do ensino fundamental, situada numa terra indígena.

Para a análise das entrevistas, realizou-se primeiro uma descrição da luta conforme as narrativas dos entrevistados e, a partir da descrição uma reflexão sobre a importância histórica e cultural da revitalização da luta tradicional *Rará*, para o povo *Kanhkág* e para a história dos povos indígenas.

O texto está dividido em duas partes, sendo a primeira uma síntese da história e de aspectos socioculturais do povo *Kanhkág*; e, a segunda, uma descrição e análise da Luta Tradicional *RáRá*, por meio das narrativas contidas em duas entrevistas com os *Kofá Kanhgág* (velho), sábios e detentores dos conhecimentos ancestrais, históricos e culturais.

Aspectos sócio-históricos e culturais do povo Kanhgág

Como dito anteriormente, a história do povo *Kanhgág* foi, durante muito tempo, apagada da história do Paraná e do Brasil (Rodrigues; Jatobá; Rigonato, 2020), mas o povo *Kanhgág* está vivo e representa atualmente uma população de mais de 45 mil pessoas, vivendo nos estados do Paraná, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo a terceira maior população indígena no Brasil (Quinteiro; Marechal, 2020, p. 161).

De acordo com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2022, a população indígena no Brasil é de 1.693.535 pessoas, que representa 0,83% do total de habitantes do país

(IBGE, 2022). No Paraná, esse número é da ordem de 30.460 pessoas (MPE/CAOP, 2023) pertencentes às etnias *Kanhgág*, Guarani e Xetá e algumas famílias de Fulniô e Xokleng. Os Kaingang no território paranaense estão em quatorze Terras Indígenas e em alguns acampamentos urbanos e em vários territórios denominados por eles de “retomadas” ou “autodemarkações”, que juridicamente ainda não pertencem a eles. No Paraná, constituem a maior população indígena. No censo de 2010 eram em torno de treze mil pessoas⁴.

Acredita-se que este artigo sobre a luta tradicional *RáRá* é a oportunidade de dar visibilidade à história, a cultura e às tradições do povo *Kanhgág*, que desde a chegada dos *fóg* (branco ou não indígenas), tem lutado e se organizado num movimento de resistência contra o projeto integracionista e assimilacionista dos estrangeiros que vieram colonizar o espaço e colonizar os povos que habitavam o território (Oliveira, 2006; Rodrigues; Jatobá; Rigonato, 2020), constituído como brasileiro, desde, aproximadamente, 8 mil anos antes do presente, como nos ensina o etnohistoriador Lúcio Tadeu Mota, em diversos de seus livros e artigos produzidos sobre os povos indígenas no Paraná (1994, 2008).

Os estudos históricos e antropológicos/etnográficos apresentam o povo *Kanhgág* como constituído por duas metades clônicas opostas que se complementam, ou seja, os *Kanhgág* pautam sua vida por uma visão a partir da constituição de suas metades tribais, conforme narradas no mito de criação descrito mais à frente, às quais pertencem: metade *Rá Joj* e metade *Rá Ror*, também apresentados como *Kamé e Kairú*, (Rodrigues, 2012; Fernandes, 1998; Borba, 1998; Baldus, 1953; Veiga, 1994).

Essas marcas que indicam as metades tribais às quais pertencemos *Kanhgág* cumprem funções sociais e cosmogônicas vitais na organização social estão referentes, por exemplo à personalidade dos *Kanhgág* e suas habilidades para o desenvolvimento das capacidades físicas ou intelectuais; e também definem as regras de parentesco, a exemplo de como devem ocorrer os casamentos ideais, realizados entre as metades opostas: *Kamé*

⁴Ainda não foi possível acessar as tabelas do Censo do IBGE, de 2022, por estado e por terras indígenas porque ainda não foram disponibilizados para consulta. Os dados acessados até o momento são os gerais.

(*Rá Joj*) só pode casar com *Kairú* (*Rá Ror*) e vice-versa. Por isso são metades opostas, mas que se complementam pelas relações de alianças.

As metades clônicas são representadas graficamente por desenhos. Os *Kamé* ou *Rá Joj*, são representados por duas listras ou riscos retos no rosto, nos braços e nas costas e estessão feitos com os dedos indicador e médio, de cima para baixo em uma só vez. E a outra metade dos *Kairú* ou *Rá Ror*, é representada, na forma redonda, por contornos em forma de círculos, dispostos de maneira triangular. E para que saia perfeito é utilizado uma taquara, cortada no sentido transversal e molhada na tintura, é usada como um carimbo, ficando o desenho de bolinhas ocas, todas iguais e do mesmo tamanho. Depois são preenchidas de preto, formando uma bola.

Conforme a Terra Indígena ou região ela podia ser representada por três riscos retos, descendo de perto dos olhos para o queixo usando os três dedos, o indicador, médio e anelar onde era feito de duas formas: horizontal, sentido nariz para orelha e era feito em um movimento só, um dedo ficava perto do olho, outro abaixo do nariz, e outro embaixo da boca que era feito no sentido nuca; vertical, executada da mesma forma em um movimento, que era feito na bochecha (figura 1).

Na visão dos *Kofá* (velhos) entrevistados, as metades tribais *Kamé* e *Kairú*, possuíam características diferentes e de oposição: os *Kamé* são do lado oeste e pertencem ao sol (*Rã*), são fortes, bravos, tem força física, não tem o hábito de pensar estratégias de luta ou defesas, pois essa função cabe aos *Kujà* (lideranças religiosas dos *Kanhgág*).

Se um coroadado adocece seriamente ele consulta o “Kange” [kujá] um velho e experiente curandeiro que o trata com fumaça de ervas e remédios. Se o tratamento não faz efeito o curandeiro procura achar a causa da doença por intermédio de sonhos e adota remédios fortes [...] Idolatria e adivinhações do futuro tem papel saliente na vida dos Coroados principalmente nos casos de doença, caça, viagens, e nas guerras dá-se muito valor aos sonhos do Kafangé e do cacique. (Königswald, 1908, *apud* Veiga, 1992, p. 63).

Representação gráfica das metades Rá Jój ou Kamé



Representação gráfica das Metades Rá Ror ou Kairú

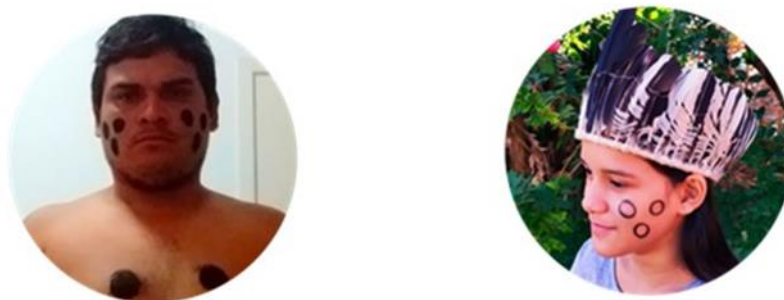


Figura 1 - Representações gráficas

Fonte: Nosá Ferreira Juvêncio - Acervo pessoal (2021)

Já para esses entrevistados, os *Kairús* são indígenas mais fracos fisicamente, mais sensíveis e por isso dedicados mais para o outro lado, do exercício do pensamento, da elaboração de estratégias de luta e defesa. São do lado leste e pertencem à lua (*Kysã*).

A herança das metades tribais ou clônicas, neste contexto, é estabelecida de forma patrilinear, sendo transmitida pelo pai. Os descendentes de um pai *Kamé* são identificados como *Kamé*, enquanto aqueles cujo pai é *Kairú* são designados como *Kairú*. Este sistema de descendência estabelece a influência paterna na determinação da filiação. Além disso, a prática tradicional de residência é caracterizada pela uxorilocalidade ou matrilocidade. No passado, durante a celebração de um novo casamento, o casal estabelecia sua residência na casa da família da noiva. Os genros, nesse contexto, assumiam a responsabilidade de viver

com os sogros, dedicando-se ao serviço destes últimos (Fernandes, 1998, p. 37). Essa dinâmica social e familiar revela a importância das relações patrilineares e matrilocais na estrutura cultural dessas comunidades.

Os *Kofá* (velhos) também destacaram uma utilização intrigante da metade tribal: a indicação do grau de parentesco existente entre essas divisões. Quando um indígena visitava outra aldeia, perguntava sobre a afiliação do interlocutor à sua metade tribal. Se o recém-chegado pertencesse ao mesmo grupo que a família do anfitrião, era tratado como irmão de sangue. Esse critério desempenhava um papel crucial nos matrimônios nas comunidades indígenas Kaingang em tempos remotos.

Na tradição Kaingang, era imperativo que o marido pertencesse a uma metade tribal diferente da esposa. Uniões dentro da mesma metade não eram consideradas ideias nem vantajosas, pois, se ambos compartilhassem a mesma afiliação tribal, o matrimônio era desqualificado, uma vez que o noivo seria percebido como irmão da noiva, assim, a realização do casamento não seria possível.

Como anunciamos anteriormente, um dos autores é *Kanhgág*, e o trecho a seguir é uma narrativa sua sobre suas experiências e vivências como indígena residente em território indígena:

Sobre a organização política aprendi conforme o costume feito por transmissão oral de meu povo: ouvindo, por meio de várias conversas sobre este assunto e outros relacionados à nossa história, cultura e tradições. Só assim passamos a conhecer profundamente nossa forma de organização social, política, cultural, econômica e cosmológica e as mudanças que ocorrem em todos os setores da vida. E não poderia ser diferente no cenário brasileiro, tanto na política, na economia, nas culturas e na vida social.

Dentro das comunidades indígenas *Kanhgág*, isso não é diferente. Sobre isso, a liderança indígena *Vãn Fy*, nascida em 1956, *Kanhgág* de 64 anos, servidor da FUNAI, que já morou nas Terras Indígenas Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina (Pedrinhas), Mangueirinha, no Paraná e no Rio Grande do Sul, nos ensina que na organização política interna de antigamente, ainda na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o representante era escolhido por indicação dos mais velhos.

E neste contexto ao qual se refere *Vãn Fy*, o representante era conhecido como capitão (cacique). O “nome era dado como capitão porque os responsáveis do SPI eram militares”.

Inclusive seu pai, Antonio Pedro *Vynhkág*, na época foi o escolhido para assumir o lugar do capitão Antonio Marcondes, assassinado por um não índio em Pedrinhas, nome como a Terra Indígena Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra/Pr) era chamada no passado. Ele afirma que essa autoridade da épocaSPI, ficava por tempo indeterminado e o capitão Antonio Pedro *Vynhkág* permaneceu por quatorze anos como cacique da terra indígena.

A substituição só ocorria quando ele não queria mais o cargo ou não atendesse mais os anseios da comunidade. No decorrer do tempo, ocorreram mudanças na organização política dentro da comunidade, que resultou numa transformação na forma de escolher os representantes que são o cacique e vice cacique. Eles são escolhidos por eleição direta, onde só votam os moradores maiores de dezesseis anos, podendo se candidatar quem quiser.

Geralmente são poucos os que se candidatam variando de dois a quatro candidatos. Os candidatos participam de uma reunião com a comunidade e expõem suas ideias. Depois marcam um dia para que ocorra a votação; são escolhidos mesários com parcerias com outra comunidade indígena ou Terra Indígena, para garantir a imparcialidade das pessoas que trabalharão no processo eleitoral, para que estas não interfiram na votação, contagem dos votos ou no resultado. Após a contagem dos votos, seguida da divulgação do resultado, o vencedor escolhe seu vice cacique e seu grupo de lideranças. O mandato de cacique tem duração de quatro anos. (N.F.J., 2021).

A mudança na forma de escolha política é um exemplo da dinâmica cultural e histórica. Segundo Rodrigues (2012, p. 135), os grupos humanos se relacionam entre si e estabelecem relações de reciprocidade, de apropriação, apreensão e ressignificação das práticas que apreendem de outros grupos, dando a eles um significado que faça sentido para o grupo e que atenda às necessidades desse grupo. Isso quer dizer que não existe “aculturação”, pois não existe povo aculturado, ou seja, povo sem cultura. A cultura é viva, dotada de dinâmica e se constitui e reconstitui todo o tempo, assim como a história.

A luta tradicional RáRá contada pelos KofáKanhgág

Reafirma-se o objetivo desta parte no tocante ao compromisso de registrar os conhecimentos e lembranças, que estão na memória dos entrevistados acerca da luta tradicional *RáRá*.

O processo de revitalização da história da luta *RáRá* e da luta como integrante da cultura corporal do povo *Kanhgág* demonstra que hoje, no interior dos territórios indígenas, tem-se muito respeito pelos *Kofá* e pelos *Kujá*, pelas suas memórias, suas histórias, muito ricas em conhecimentos e muito importantes para a continuidade da vida em comunidades indígenas.

Os *Kofá* são pessoas das comunidades *Kanhgág* que detêm o conhecimento tanto de forma prática, quanto de forma a elaborar esses conhecimentos e socializar com as diferentes gerações de seus grupos.

Os *Kofá* são os guardadores e resguardadores das memórias, das histórias e dos conhecimentos produzidos por seus antepassados (Balandier, 1997). Um dos autores deste artigo é *Kanhgág* e foi o responsável pela coleta das entrevistas, tendo também um importante papel como sujeito de direito na escrita do presente artigo. Por isso é importante destacar suas percepções acerca do trabalho de pesquisa nas terras indígenas (t.is.) como pesquisador e ao mesmo tempo, sujeito da pesquisa:

Para nós, indígenas, a nossa história é toda contada pelos nossos velhos ou pelos *Kujá* (autoridade religiosa do povo *Kanhgág*) que têm conhecimento de tudo que conhecemos como plantas medicinais, cosmologia espiritual, saber como organizar a comunidade seja politicamente, logisticamente, aconselhar os jovens e adultos e transmitir nossos conhecimentos para as crianças, para o êxito da comunidade. São os *Kujá* e os *Kofá* que falavam e mostravam para a comunidade sobre o significado e importância dessa prática corporal *Kanhgág*. E hoje ainda falamos, pois os *Kujá* continuam existindo nas nossas comunidades e continuam nos aconselhando e atualizando, resignificando nossas tradições, mitos e histórias.

Segundo Rodrigues (2012, p. 89),

[...] os estudos etnográficos sobre os kaingang reafirmam as classificações antropológicas de pertencimento étnico, entre elas dualismo, patrilinearidade, matrilinearidade e

faccionalismo político, presentes na vida cotidiana e constantemente atualizados. É inegável que o violento processo de contato provocou mudanças e rupturas, mas também permanências, que resultaram na ressignificação, (re)invenção e atualização de princípios ligados à sua tradicionalidade.

São esses *Kofá* sábios os que conhecem e tiveram a oportunidade de vivenciar essa luta no tempo em que eram crianças e jovens nas suas t.is. Por isso, ir entrevistar os *Kofá*, Sr. J.T. e Professor L.G. vivem hoje, respectivamente, nas t.is. Apucarantina (Tamarana/Pr) e Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra/Pr) foram pessoas fundamentais para essa análise, pois dada a carência de estudos anteriores sobre a *RáRá*, é imprescindível recorrer às narrativas que buscam e trazem à tona as memórias e as histórias acerca das experiências vividas por essas pessoas que guardam, organizam, atualizam e compartilham esses conhecimentos do passado.

Esses conhecimentos cujos *Kujá* e os *Kofá* são os guardiões, precisam ser ensinados para serem conhecidos pelas gerações atuais e pelas que estão por vir. Esse papel cabe também aos educadores indígenas, por meio do processo de escolarização formal, ofertada nas escolas indígenas⁵ existentes no interior das terras. Não podemos deixar esses conhecimentos sobre história do povo Kaingang se perder. É preciso que os costumes e tradições do passado sejam revitalizados, isto é, conhecidos, ensinados e praticados.

Para isso acontecer os educadores que atuam nas escolas e os estudantes indígenas que estão nas universidades, precisam assumir essa responsabilidade de pesquisar, registrar e sistematizar esses ensinamentos transmitidos oralmente, por meio de observações participantes, realização de entrevistas ou rodas de conversas e registrar na memória e por escrito esses relatos dos mais velhos para transmiti-los, ensiná-los nas escolas indígenas e ter onde guardar essas informações que fazem parte dos conhecimentos de povo Kaingang, onde

Nós indígenas Kanhgág, da juventude, gostamos muito de conversar com os mais velhos para que eles nos falem e

⁵A Constituição de 1988 garantiu, no artigo 231 direitos indígenas, dentre os quais o direito a uma educação própria, definida na LDBN 9394/1996, no artigo 210, como uma educação escolar indígena intercultural, específica e bilingue (BRASIL, 1996).

ensinem sobre uma atividade como a luta corporal *RáRá* que é oriunda do povo kanhgág. Nós, do povo kanhgág, somos da parte oral e gostamos muito de conversar e aprender vários aspectos da cultura com os mais velhos pois eles são detentores do conhecimento dos kanhgág.

A luta tradicional *RáRá* é conhecida internamente nas Terras Indígenas *Kanhgág* do sul do Brasil. As conversas e entrevistas com os *Kofá*, sobre a luta, nos levou uma viagem histórica e cultural onde pudemos conhecer como essa luta acontecia e agora pode se ensinada, praticada e revitalizado esse costume tradicional *Kanhgág* com crianças, jovens e docentes na escola. (N. F. J, 2023)

Um dos entrevistados, Sr. Tapixi, contou da preparação do lutador desde que ele é criança; contou sobre o modo de competição da luta; falou que havia regras rígidas a serem seguidas na luta pelos competidores; regras a serem seguidas para a organização da competição pelos organizadores; e regras de preparação dos lutadores de *RáRá*.

Disse que a competição acontece entre lutadores de Terras Indígenas diferentes e que os lutadores devem ser, sempre, das metades opostas: *Kamé* contra *Kairú* e vice-versa. Falou sobre a organização da competição no que se refere ao agendamento, local e os dias, tudo sendo marcado com antecedência para que os competidores possam receber o devido treinamento e preparação.

Sobre o processo de preparação do lutador, os dois entrevistados concordam que o processo de preparação do lutador de *RáRá* é longo e começa quando ele ainda é criança, assim como o processo de formação do *Kujá* também começa quando ele ou ela é criança.

O lutador é preparado por um ou uma *Kujá*, que é a maior autoridade dos *kanhgág*. Geralmente o *Kujá* é conhecido entre os não indígenas como o rezador ou autoridade religiosa tradicional das comunidades indígenas. Tapixi explicou que mesmo o competidor sendo preparado desde criança para a luta, quando a competição é marcada, o lutador passa por um período de treinamento, que segue uma rotina rigorosa de preparação física e espiritual, sob o acompanhamento e orientação do *Kujá*.

Cabe ao treinador o trabalho de preparar tecnicamente o lutador - as técnicas, os passos, golpes, derrubadas, para que o lutador esteja preparado e tenha resistência na luta. Nas palavras de Tapixi:

Tinha o treino do competidor que era feito na sua própria Terra indígena mesmo e o treinador chama outro lutador mais experiente para ajudar no treinamento do lutador e mostrar as técnicas de derrubar, defender e imobilizar onde ele fazia incansavelmente.

Tapixi quando narra sobre a competição que ele se lembra (não soube dizer o ano, mas foi no final da década de 1970), ocorrida na Terra Indígena Ivaí, explica que havia um lugar onde a luta acontecia. Nesse lugar marcado havia uma pista de corrida de cavalo, que tinha vaga para três cavalos e no centro era redondo, nesse lugar era onde ocorreu a luta.

O lutador tinha o treinador onde no momento da luta ele falava para seu lutador na língua materna *não facilite, cuida bem, não pisque, se defenda por baixo e cuidado*. Ele vai contando:

Esse lutador de Pedrinhas tinha uma Kujá. Ela cuidava da parte de remédio do mato e na parte de sonhar com que vai ocorrer na jornada e podendo até sonhar com a vitória e derrota e mais importante sonhava com o percurso, da onde saía até onde iriam dormir e tinha que curar com remédio do mato todos os dias este competidor.

Outro aspecto relevante envolvia a peculiaridade das viagens, todas realizadas a pé. O trajeto era delineado de maneira única, sendo a *Kujá* a detentora do dom especial de sonhar com as nuances da jornada. Era ela quem sonhava o percurso, visualizando os caminhos percorridos, os pontos de descanso e os locais para repouso noturno. Em seus sonhos, a *Kujá* não apenas testemunhava a aparência dos lugares, mas também antecipava rituais fundamentais. Durante as noites o lutador dormia rodeado pelas pessoas do grupo que o acompanhavam, as quais formavam um círculo ao seu redor.

Essa prática estratégica tinha como objetivo protegê-lo, uma vez que o *Kujá* do oponente poderia enviar influências negativas, como doenças ou privações alimentares, buscando desestabilizar o adversário e levá-lo a lutar em condições físicas desfavoráveis.

Dessa forma, a *Kujá* desempenhava esse papel crucial não apenas para resguardar o competidor, mas também para evitar que influências

negativas, enviadas pelo *Kujá* do lutador oponente, alcançassem seu protegido.

Conforme descrição da narrativa acima, a competição se realizava obedecendo o ritual de realização e as regras do modo de ser *kanhgág*: competidores de metades opostas. Então era *Kamé* contra *Kairú* e vice-versa, para ver qual era a melhor e mais forte marca. E na luta narrada pelo senhor Tapixi, o indígena competidor de Pedrinhas (atual Terra Indígena Barão de Antonina), venceu seu adversário.

Esse lutador ganhador era da metade *Kamé* e o perdedor era o da metade *Kairú*. Ele conta que viram os familiares e comunidade do lutador que perdeu, muito tristes quando perderam; perceberam que houve choro entre os mais velhos e familiares do perdedor.

O entrevistado contou que retornavam para sua terra Indígena após o fim da competição e aí quando eles estavam chegando à Terra Indígena eles cantavam na língua Kaingang. Cantavam narrando como foi a trajetória de ida e volta; como foi até chegar na comunidade dos parentes onde aconteceu a luta; cantavam o fato de conhecerem outros parentes e cantavam os detalhes ocorridos no evento sobre a competição e o sobre as conversas fora da competição.

Explicou que depois que o lutador ganhava, não podia tomar banho porque não podia tirar o remédio passado em seu corpo pela *Kujá*:

Só no outro dia ele tomava banho e daí ele fazia suas marcas da metade tribal da cor branca, mas não soube explicar a origem dessa coloração. Já de volta na aldeia de origem, à noite havia uma festa – baile - em comemoração à vitória do competidor de Pedrinhas. Então esse lutador ia para o baile como vencedor: vestido de terno branco, lenço branco no pescoço, chapéu branco e ele era único assim e se destacava em meio às outras pessoas e todos sabiam que ele era o campeão, vitorioso e forte (Sr. Tapixi).

Nos relatos do professor Gino, ele afirma que tinha vários locais onde ocorria esta luta, e que os indígenas pequenos lutavam muito mais que os adultos:

Lutavam após brincarem de bola, confeccionada de saco plástico e meias. Após isso para ver se tinham resistência, quando estavam cansados de jogar bola, eles lutavam no campinho. Antes não havia saneamento básico, água encanada, banheiro dentro das comunidades, então lutavam também quando iam tomar banho no rio, tanto para brincar ou tomar banho em um fim de tarde. Como tinha vários indígenas pequenos que tomavam banho juntos no rio, então os mais velhos falavam e escolhiam quem lutava com quem. O critério de escolha dos lutadores se dava conforme o porte físico, era escolhido os de mesmo porte ou porte físico semelhante para ficarem mais iguais e vencia quem derrubava o outro no rio ou no barro. (Professor Luís Gino).

Nas falas dos dois entrevistados, há vários aspectos comuns como a definição do local que a luta acontecia na comunidade; a organização dos puxirões, que os não indígenas conhecem por mutirão, ou seja, os indígenas organizavam esses puxirões para realizar trabalhos coletivos envolvendo uma atividade de manutenção coletiva da comunidade, onde eram designados serviços como capinar, roçar, lavar escola, posto de saúde etc., nos espaços de convivência comuns e coletivos nas t.is.

Então usavam também o puxirão⁶ na organização da festa do dia do índio onde todos tinham que ajudar na organização. Os homens se ocupavam dos serviços apontados acima e as mulheres cuidavam da preparação da comida, servindo lanche e almoço coletivo. Na hora do almoço coletivo enquanto todos estavam descansando, chamavam as crianças entre 10 e 13 anos para lutar para eles durante a refeição e era uma diversão para os adultos. Para as crianças era uma brincadeira, onde elas estavam aprendendo uma atividade da sua cultura, mas também competiam, queriam ver quem era melhor que o outro; para os adultos era um espetáculo para assistir durante seu descanso.

Já outro local/evento que tinha muito as lutas tanto das crianças e de jovens, era na festa do índio, que quando estava na festa um levantava e chamava alguém para lutar com ele e daí quem fosse do mesmo porte físico e quisesse lutar levantava e ia para luta onde eles estavam em momento de alegria e festa.

⁶Termo utilizado pelo povo kaingang para se referir ao mutirão.

Durante os puxirões, o caráter da luta era de diversão, mas também tinha um caráter educativo, formativo, pois as crianças e jovens iram aprendendo a luta corporal tradicional *RáRá*, treinando, sendo preparadas para serem os lutadores futuros. O professor Luís Gino disse que entende a *RáRá* como uma atividade de lazer: *a luta era uma diversão entre as crianças e jovens*. O senhor Tapixi a reconhece como uma competição. Afirmou que a luta servia também para resolver um problema de casamento, então como competição para provar quem dos pretendentes a marido era mais forte:

Antigamente o casamento quando tinha mais de um pretendente a noivo, quando mais de havia mais de um pretendente gostava da moça, então se usava a luta para resolver quem casava com a moça. O ganhador da luta podia casar com a moça pretendida (Tapixi).

Quando perguntado aos entrevistados sobre a relação da luta com as metades tribais dos *kanhgág*, Tapixi afirmou que:

Para nosso povo significa uma identidade para percorrer todas as comunidades *kanhgág*. Essa identidade de nossa marca tribal, nós usamos quando chegamos a uma Terra Indígena onde estamos indo pela primeira vez e não conhecemos nossos parentes. Quando chegamos lá pela primeira vez, os indígenas desta aldeia perguntarão para você primeiramente qual metade tribal que você pertence, então se for da mesma marca (metade tribal) ele te considera como da mesma família, irmão mesmo sem te conhecer e te trata como tal. Então isso também era feito para casamentos onde quem era da mesma metade tribal não podia se casar, só podiam casar se fossem de metades diferentes, assim quem era Kamé só pode casar com quem é da marca Kairú, por que os mais velhos falavam que se isso acontecesse era um casamento entre irmãos, mesmo que ambos não se conhecessem. (Tapixi)

De acordo com os entrevistados, na luta tinha esse contexto da visão *kanhgág*, na qual essas duas metades tribais diferentes organicamente, se estabelecem no regramento do jogo, como, por exemplo, na disputa entre metades opostas. Segundo histórias contadas pelos antigos, a metade tribal *Kamé* era forte, boa de luta ágil e não tinha muita estratégia, formava bons guerreiros. Conforme Tapixi:

Então a esta metade cabe pegar e tomar frente nas lutas, nas batalhas para resolver. Já a outra metade, Kairú era fraca, não era ágil mais era esperta estrategicamente, formava bons pensadores. Então os pertencentes a essa metade eram mais estratégicos para solucionar os problemas que surgirem. Então a luta se dava em virtude de ver qual metade tribal ganhava e mostrava qual era melhor, mais forte marca, se Kamé ou Kairú.

Esse entendimento sobre as características de cada uma das metades tem origem nos mitos fundadores do povo *Kanhgág*, dentre eles, no mito da Origem dos Homens, registrado por diferentes estudiosos. Abaixo reproduzimos a narrativa registrada por Telêmaco Borba (1908; 1982), no qual ele registra o mito de origem do povo Kaingang, que narra a história dos irmãos *Kamé* e *Kairú* e a diferença entre eles, conforme grifos abaixo:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a Ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados (sic.), afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, passaram muitos dias seguros aos galhos das arvores; e allí passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaramse em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com o seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho para o interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucrê, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservados os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que

incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e o carvão fizeram tigres, ming, e disseram a elles: - vão comer gente e caça -; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, oyoro, e disseram: - vão comer caça -; estas, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com Mao modo: - vão comer folhas e ramo de arvore -; dessa vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas. Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lheás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga -; eis o motivo porque o Tamandoá, loty, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia esses animaes, Camé fazia outros para os combater; fez os leões americanois (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues; viram que os tigres eram mãos e comiam muita gente; então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, a fim de que ellescahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Camé; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram se com as unhas; o de Camé quis atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camé, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dosCaingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes a amigos (Borba, 1908, p. 20-22).

No mito acima podemos perceber vários componentes do sistema de normas e regras do povo Kaingang. Os mitos têm a função de organizar o conjunto de regras e o funcionamento de uma determinada sociedade. O mito fundador dos Kaingang, que nos apresenta os demiurgos *Kamé* e *Kairú*, dois irmãos opostos que se complementam – o dualismo –, traz a organização e a normatização que define as coisas do mundo para os *Kanhgág*: *Kamé*, pertence ao sol, criou a onça e a anta, enquanto *Kairú* que pertence à lua, criou o tamanduá e as abelhas boas. E assim cada irmão foi criando coisas no mundo. Por isso na luta *RáRá*, as regras são de acordo com os preceitos do mito: a disputa entre metades opostas e a crença nas capacidades diferentes de cada metade, como explicitação do papel social de cada metade na sociedade *Kanhgág*.

As narrativas dos dois *Kofá*, demonstram que o objetivo principal era praticar, difundir e preparar bons e bravos guerreiros. Pode-se inferir que esse objetivo e o conjunto de regras da luta, demonstram a estratégia de continuidade e perpetuação do modo de ser *Kanhkág*, ou seja, o modo de socialização adotado pela etnia para estreitar os laços de amizade e firmar novas alianças, já que a luta ocorria, de acordo com os entrevistados, entre lutadores de aldeias distintas, fazendo da competição um evento esportivo e festivo cujo objetivo era proporcionar o “bem viver” entre os participantes, envolvendo os competidores, treinadores e torcedores das comunidades que sediavam a luta e seus convidados, ou seja, seus oponentes, torcedores e visitantes das demais comunidades indígenas que participavam e convidados não indígenas das proximidades da aldeia que sediava a competição.

O cuidado com os lutadores e com a preparação de seus corpos faziam parte do processo de formação preparação de um guerreiro *Kanhgág*. O Sr. Tapixi assim descreve um remédio preparado pelos *Kujá* para tratar os corpos dos guerreiros;

Eles usavam o Espinho Agulha (*Sónh*): é uma árvore que é cheia de espinho onde ninguém tocava ou abraçava, por isso que os índios usavam, tirava do mato e torrava no fogo ao ponto de carvão. Depois esse carvão era moído e ficava só o pó para ser passado no corpo das crianças, para que no momento de uma batalha, luta ou guerra o seu oponente não conseguisse segurar, porque iria furar suas mãos. Na visão

Kanhgág quando o menino é preparado com o espinho agulha, o seu adversário não consegue segurá-lo, então o lutador consegue escapar mais rápido. Outro usado era a Planta Criciúma (krẽ), os mais velhos retiravam a planta e raspava suavemente a casca que solta um resíduo verde o qual era umedecido com a sua saliva e passava no corpo das crianças e com mais intensidade nas articulações. Passava e o velho índio ou Kujá falava na língua Kaingang: “quando alguém vai te bater com uma paulada, esta paulada não vai te atingir forte e ela vai escorregar”. Assim se acreditava que quando o lutador fosse atingido por uma vara-pau (instrumento de madeira), ele escorregava e não atingia fortemente, pois em uma luta ou guerra o índio não era atingido por completo pelo o agressor. Os mais velhos dizem que a criciúma é uma planta fina e lisa, e é difícil de quebrar com uma paulada. Outro material que era usado é a Aranha Caranguejeira. Ela era capturada, torrada no fogo até virar carvão para ser moída e tornar-se pó, então pega a criança (masculino) e passava esse pó nas articulações. Na crença kanhgág quando esta criança ficasse adulta todos a temeriam, por que se acreditava que aranha era respeitada pelo seu porte e quando era vista tinha um cuidado com ela, pois ela possui porte e veneno que pode causar incômodo. Então não chegava de qualquer jeito por ter certo risco. O lutador que é preparado desde criança para a luta, é tratado com calma e na hora briga ou guerra os oponentes não chegava de qualquer jeito, por que este índio estava curado com o pó da aranha. Usava também o Broto da Taquara, que os kanhgág coletavam, amassavam com as mãos e passava nas costas da criança com um movimento de baixo para cima na região lombar, para que seu corpo se desenvolvesse e ficasse mais alto que os demais. Na preparação do lutador cuidavam também de sua dieta. E consideravam que boa alimentação para este lutador seria o peixe, óronh, guaraná (nár), palmito e coró do tronco do pinheiro. Os kanhgág acreditavam que essa alimentação seria ideal para que o lutador treinasse bem e não lhe faltasse nutrientes que lhe dessem uma boa resistência para enfrentar o esforço que ele fazia para treinar e lutar (Sr. Tapixi).

Os remédios eram preparados pelos *Kujá* para cuidar dos corpos e dos espíritos dos *Kanhgág*, fosse para fortalecê-los, fosse para curá-los de alguma doença. No caso da descrição acima, ele era usado para o fortalecimento físico e espiritual das crianças, jovens e adultos para auxiliar no processo de formação do guerreiro, do lutador de *RáRá*, do jogador ou jogadora de futebol. Essas práticas demonstram o cuidado que as e os *Kujá* tem com o seu povo e o respeito que o seu povo seu com ele, pois,

preparação e a administração do remédio seguem um ritual rígido e sistemático que exige disciplina e resiliência de todas as partes envolvidas no processo.

Considerações finais

Pode-se afirmar que a luta corporal *RáRá* é originária do Brasil, do povo *kanhgág* que vem sendo lembrada de geração por geração até os dias de hoje, embora não seja realizada com frequência em todos os territórios *Kanhgág*.

E de acordo com as narrativas dos Kofá, estes indicam que as competições de *RáRá*, tinham duas características: de lazer e de competição, cujo objetivo era formar o guerreiro. Características essas, intimamente relacionadas ao modo de ser e de conduzir relações sociais dos *Kanhgág* tanto interna, quanto externamente às suas comunidades.

Nas narrativas também se destaca a caracterização da luta *RáRá* como uma festividade que estreitava as relações sociais, políticas, culturais, servindo para que os participantes das diferentes comunidades pudessem se conhecer, se encontrar, competir, torcer, comemorar e estabelecer laços de afinidade, como propiciar futuras alianças (casamento); bem como se relacionar com os *Fóg* (não indígenas), isto é, com a sociedade envolvente ou globalizante. Isso demonstra a dinâmica das relações políticas, culturais, econômicas, cosmogônicas e sociais, com os seus próximos, sejam eles indígenas *Kanhgág*, indígenas de outras etnias e com grupos não indígenas.

Na condução vida e da luta *RáRá* o modo de ser e de viver os conduzem ao contato e conhecimento de outros grupos humanos e com eles criar e estabelecer laços de convivência, que nem sempre foram e são amigáveis, mas com esse povo tem lutado ao longo de sua existência.

Outro aspecto importante a ser destacado é o de que o autor indígena deste artigo, desempenhando a função de professor de Educação Física no Colégio Estadual Indígena da Terra Indígena Apucarantina (Tamarana/PR), destaca-se como um protagonista ativo no processo de revitalização da *RáRá*.

Sua dedicação é guiada pelos objetivos delineados neste artigo e respaldada pelo seu profundo conhecimento e vivência enquanto membro da etnia Kaingang. No cotidiano, ele defende o imperativo de afirmar e reafirmar os princípios Kaingang, direcionados à revitalização da história, tradições culturais, costumes diários e à preservação da língua materna de seu povo atua firme na revitalização da história e dos costumes/tradições culturais.

Nos excertos das narrativas contidas neste texto, torna-se evidente que a Luta *RáRá* também é definida pelo dualismo exogâmico que se complementa, destacando-se como a característica mais crucial de sua organização.

As narrativas dos entrevistados explicitam a manifestação do modo de vida Kaingang na prática da luta tradicional *RáRá*. Nesse contexto, a *RáRá* é descrita como um confronto entre dois oponentes de metades clônicas opostas. Este embate é regido por uma simetria cuidadosamente equilibrada, incorporando características contrastantes entre os lutadores, tais como peso, altura, capacidade de força e equilíbrio. As narrativas também destacam os objetivos da luta, que consistem em desequilibrar o oponente, conforme as regras estabelecidas para a competição, mas, como apontado anteriormente, consiste em praticar, difundir e preparar bons e bravos guerreiros.

Destaca-se a relevância desta prática corporal indígena como uma eficaz ferramenta didático-pedagógica no processo de ensino e aprendizagem da história e cultura do povo Kaingang, assim como dos demais povos indígenas. Adicionalmente, destina-se àqueles que não pertencem a essas comunidades, mas que necessitam aprender e compreender a história dos povos indígenas. Sendo essa compreensão fundamental para reconhecer a presença, participação e atuação desses grupos como sujeitos históricos atuantes e protagonistas na construção da história do Brasil, sugere-se que mais pesquisas sejam feitas sobre o *RáRá*, tanto do ponto de vista histórico e cultural, quanto como um conteúdo valioso a ser trabalhado em variados contextos escolares pelo componente curricular de educação física.

Fontes Primárias

Entrevista com o Senhor João Rodrigues Tapixi - Terra Indígena Apucarantina, realizada no dia 10/03/2021.

Entrevista com o Professor Luís Gino - Terra Indígena Barão de Antonina, realizada no dia 26/03/2021.

Referências

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BALDUS, Herbert. *Sinopse da história dos Kaingang paulistas*. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo: São Paulo em Quatro Séculos. São Paulo, v. 1, p. 313-320, 1953.

BORBA, Telêmaco. *Actualidade Indígena*. Paraná-Brazil. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1998. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba1908-actualidade>. Acesso em 21 abril, 2021.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 de nov. de 2023.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. *LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 29 novembro, 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. 2009. p. 609-609.

DO NASCIMENTO JUNIOR, José Roberto Andrade; FAUSTINO, Rosângela Célia. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional Kaingang. *Pensar a prática*, v. 12, n. 3, 2009

.FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno Desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang*. 2006. Tese de Doutorado. [sn].

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Antropologia do corpo: reflexões sobre a diversidade corporal dos xamãs*. *Conexões*, v. 1, n. 6, 2001.

FAUSTINO, Rosangela Celia; NOVAK, Maria Simone Jacomini; RODRIGUES, Isabel Cristina. O acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquistas. *Revista Tempo e Argumento*, v. 12, n. 29, p. 0103, 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. UFSC.1998. Tese de doutorado.

FUNAI, Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas#:~:text=O%20levantamento%20aponta%20que%20a,83%25%20do%20total%20de%20habitantes>. Acesso em: 29 de novembro, 2023.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo Demográfico de 2010*. IBGE 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em 23 abril, 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo Demográfico de 2022*. IBGE 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em 26 novembro, 2023.

MPPR/PR/CAOP. no Censo do IBGE apresenta dados sobre indígenas Paraná. *MPPR/Notícias*. 09/08/2023. Disponível em: <https://site.mppr.mp.br/direito/Noticia/Censo-do-IBGE-apresenta-dados-sobre-indigenas-no-PR#:~:text=Nesta%20semana%2C%20foram%20divulgados%20n%C3%BAmoros,%C3%A9%20de%2030.460%20pessoas1>. Acesso em: 27 novembro, 2023.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná, 1769-1924*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

MOTA, Lúcio Tadeu; RODRIGUES, Isabel Cristina. A questão indígena no livro didático: toda a história. *História & Ensino*, v. 5, p. 41-59, 1999.

MOTA, Lúcio Tadeu; DA SILVA NOVAK, Éder. *Os Kaingang do vale do rio Ivaí, PR: história e relações interculturais*. Universidade Estadual de Maringá, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista MANA*, 4 (1):47-77, Rio de Janeiro, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. 2016.

QUINTERO, Pablo; MARÉCHAL, Clémentine. Populações Kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto

Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos*, v. 26, p. 155-190, 2020.

RODRIGUES, Isabel Cristina. *A temática indígena nos livros didáticos de História do Brasil do Ensino Fundamental - 5a a 8a séries*. 2001. Dissertação (Mestrado) - UEM, 2001.

RODRIGUES, I.C.; JATOBÁ, E.; RIGONATO H. Os Povos Kaingang, o direito às cidades e o ensino de história indígena. RODRIGUES, I.C.; RAMOS, M.E.R. *Construindo futuros - Residência Pedagógica em História UEM*. Clube de Autores, 2020. Pag. 95-120.

RODRIGUES, Isabel Cristina. *VenhJikréSy - Memória tradição e costume entre os Kaingang da T.I. Faxinal (Cândido de Abreu/Pr)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco da paz - poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMAS, JR; NELSON, JK. *Métodos de Pesquisa em Atividade Física*. Porto Alegre: ArtMed, 2002.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. 1994.

VON MARTIUS, Karl Friedrich Phillip. "Como se deve escrever a história do Brasil." Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1844.

Nosá Ferreira Juvêncio (Kangág)

Possui graduação em Educação Física (licenciatura) pela Universidade Estadual de Maringá (2021) na cidade de Maringá-PR. Atualmente sou professor do Colégio Estadual Indígena Benedito Rokag na Terra Indígena Apucarantina na cidade de Tamarana-PR, Escola Estadual Indígena João Kavantã Vergílio e membro do Coletivo Nen ga da Terra Indígena Apucarantina. Tem experiência na área de educação indígena específica e diferenciada, experiência com política de permanência universitário indígena. pesquisador do PIBIC no EAIC com pesquisa sobre povo Kanhgág, pesquisador sobre Luta tradicional RÁRÁ do povo Kanhgág e organizador do Jogos Fág-Fy da terra Indígena Apucarantina em Tamarana-Paraná.

E-mail: nosafjuvencio@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0317447279315508>

Isabel Cristina Rodrigues

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá (1988); Mestrado em Educação pela mesma instituição (2001) e Doutorado em Ciências Sociais Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2012). Atualmente é professora associada do Depto. de História da Universidade Estadual de Maringá; pesquisadora do Grupo de Pesquisa do CNPq Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações - Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da UEM (PIESP/LAEE); docente nos Programas de Pós-graduação Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da UEM e do Mestrado Profissional em Políticas Públicas (PPP) da UEM.

E-mail: icrodrigues@uem.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0643613119453873>

Carlos Herold Junior

Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual de Maringá (1995), mestrado em Educação concluído na Universidade Estadual de Maringá (2000) e doutorado em educação obtido na Universidade Federal do Paraná (2006) com período sanduíche na Universidade de Estrasburgo. Foi professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO de 1999 a 2013, atuando na graduação em pedagogia e no programa de pós-graduação em educação. Também trabalhou como docente permanente e colaborador no programa de pós-graduação em educação da UFPR, na linha de pesquisa Trabalho, Tecnologia e Educação, de 2010 a 2014. Desde julho de 2013 atua no Departamento de Educação Física da Universidade Estadual de Maringá - UEM, lecionando na graduação em Educação Física e como docente permanente no Programa de Pós-Graduação Associado em Educação Física UEM/UEL (PEF), no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM (PPE), na linha História e Historiografia da Educação e no curso de Mestrado Profissional em Educação Física em Rede Nacional (PROEF).

E-mail: chjunior@uem.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9723444517016722>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Da Agarrada à Luta Marajoara: transição de uma Arte Marcial Vernacular a um Esporte de Combate

*De la Agarrada à la Luta Marajoara: transition d'un
Art Martial Vernaculaire à un Sport de Combat*

*From Agarrada to Luta Marajoara: transition from
a Vernacular Martial Art to a Combat Sport*

Leonardo Fernandes Coelho

Universidade de São Paulo (Ribeirão Preto)

leonardof.coelho@usp.br

Cristiano Roque Antunes Barreira

Universidade de São Paulo (Ribeirão Preto)

crisroba@usp.br

Resumo: A Luta Marajoara é originária do arquipélago de Marajó. Trata-se de uma tradicional luta de agarre e projeção, típica desta localidade do estado do Pará, norte do Brasil. A modalidade passa por um processo de expansão por meio de competições e torneios. O objetivo desta pesquisa é compreender elementos e vivências próprios ao processo de institucionalização na Luta Marajoara por meio de uma investigação empírico-fenomenológica. É um estudo exploratório, qualitativo, ancorado em entrevistas e apoiado em procedimentos etnográficos para produzir uma compreensão ampla dos contextos culturais da Luta Marajoara, assim como da sua objetividade prática e técnica. Os resultados estão divididos em seis partes: Agarrada Vernacular; Luta Marajoara e sua institucionalização e Luta Marajoara versus agarrada.

Palavras-chave: Luta Marajoara. Agarrada. Arte Marcial Vernacular. Esporte de Combate. Fenomenologia.

Abstract: Luta Marajoara originated in the Marajó archipelago. It is a traditional grappling and throwing style of wrestling, typical of this region in the state of Pará, northern Brazil. The sport is undergoing a process of expansion through competitions and tournaments. The objective of this research is to understand elements and experiences specific to the process of institutionalization in Luta Marajoara through an empirical–phenomenological investigation. It is an exploratory, qualitative study, anchored in interviews and supported by ethnographic procedures to produce a broad understanding of the cultural contexts of Luta Marajoara, as well as its practical and technical objectivity. The results are divided into six parts: Vernacular Grappling; Luta Marajoara and its institutionalization; and Luta Marajoara versus Grappling.

Keywords: Luta Marajoara. Grappling. Vernacular Martial Art. Combat Sport. Phenomenology.

Resumén: Luta Marajoara es originaria del archipiélago de Marajó. Se trata de una lucha tradicional de agarre y proyección, típica de esta localidad del estado de Pará, norte de Brasil. El deporte está viviendo un proceso de expansión a través de competiciones y torneos. El objetivo de esta investigación es comprender elementos y experiencias específicas del proceso de institucionalización en Luta Marajoara a través de una investigación empírico–fenomenológica. Se trata de un estudio exploratorio, cualitativo, anclado en entrevistas y apoyado en procedimientos etnográficos para producir una comprensión amplia de los contextos culturales de Luta Marajoara, así como su objetividad práctica y técnica. Los resultados se dividen en seis partes: Vernacular Grab; Lucha Marajoara y su institucionalización y Lucha Marajoara versus Agarrada.

Palabras clave: Pelea Marajoara. Pegajoso. Arte marcial vernáculo. Deporte de combate. Fenomenología.

Introdução

A Luta Marajoara (LM) é originária do Arquipélago do Marajó, onde se situa a maior ilha fluviomarítima do mundo, localizada no Estado do Pará. Segundo censo de 2022 do IBGE, a ilha possui uma área de 49 mil km², com uma população de 593 mil habitantes. Segundo Santos e Freitas (2018), é no contexto de trabalho árduo do campo, restrito aos serviços de vaqueiros no cuidado de gado e búfalos, que a população ali presente compartilha suas experiências, crenças e tradições. Decorrente desse contexto, pela criação de elementos socioculturais em um entrecruzamento de saberes e experiências em terras marajoaras, foram se constituindo práticas corporais, ao longo da história, sendo a Luta Marajoara um resultado dessa troca.

A Luta Marajoara é considerada uma tradição cultural de grande importância na região e também está fortemente ligada com o contexto religioso, por exemplo, nas manifestações culturais presentes na festa do Glorioso São Sebastião. O IPHAN¹ (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) reconheceu a luta como um elemento cultural tradicional imaterial ligado à festa do Glorioso São Sebastião. A celebração religiosa possui diferentes manifestações culturais, como corrida de cavalos, bingo, arraial e a Luta Marajoara.

O município de Cachoeira do Arari², concentra grande parte dos usos e costumes típicos da região; dentre os eventos, o maior é a Festa de São Sebastião. A data de origem da Festa do Glorioso em Cachoeira é desconhecida, porém, estima-se que possua mais de cem anos. O festejo acontece entre 10 e 20 de janeiro, contudo, a preparação da festa começa seis meses antes. Um dos símbolos mais importantes da comemoração são os Mastros.

No dia 15 de novembro os padrinhos do Mastro (aqueles que conseguem pegar a bandeira do topo do mastro no ano anterior) retiram da mata as árvores que serão utilizadas para a confecção dos novos Mastros.

¹ BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Dossiê do Levantamento Preliminar das Manifestações Culturais da Ilha do Marajó - INRC Marajó. Belém: IPHAN, 2007.

²Cidade na qual foi realizada a pesquisa, juntamente com Ponta de Pedras e Soure.

São sempre três: o dos homens, das mulheres e das crianças. É realizado um percurso de festejo, do local que fica “secando” os mastros até onde eles serão fincados no chão e erguidos. Durante esse caminho ocorrem muitas celebrações, músicas e desafios de Luta Marajoara, que são realizados na calçada, no barro, na grama ou em qualquer lugar durante o percurso. O vaqueiro marajoara é figura importante na região e representa parte da cultura da Ilha de Marajó, principalmente em relação à prática da Luta Marajoara durante o festejo. (Alberto & Oliveira, 2009).

Arte Marcial e Esporte de Combate

Em meio a controvérsias terminológico conceituais, é aceitável afirmar que a literatura admite três diferentes expressões marciais principais: o Esporte de Combate, Artes Marciais e Artes Marciais Vernaculares (AMV). Na teoria e na prática, assinalam Martíková e Parry (2015), não existe um consenso terminológico, sobre o que é realmente Arte Marcial ou Esporte de Combate. Um exemplo é a Luta Greco-romana, em que há praticantes que a designam como um Esporte de Combate e outros como uma Arte Marcial (Coelho & Barreira, 2020).

Desconstruindo as várias teses que participam dessa terminologia, como as ideias de luta real e luta simbólica, presentes em trabalhos como os de Figueiredo (2009) e de Sánchez García e Malcolm (2010), a fenomenologia do combate corporal (Barreira, 2017c), como esporte de combate e arte marcial, busca entender o sentido dessas práticas e a expressividade desses termos a partir das experiências necessariamente vivenciadas por praticantes e por suas comunidades. Esses trabalhos têm conduzido ao desenvolvimento de uma Teoria do Combate Corporal (Barreira, 2019a, 2019b).

Segundo Martíková e Parry (2015), às Artes Marciais são atividades educativas que tem como finalidade o aperfeiçoamento na luta através da aquisição de técnicas marciais tradicionais, enfatizando-se que o autodesenvolvimento é muito importante para a prática, como formação de caráter, virtudes e moral.

Na maioria das vezes, as Artes Marciais se associam a ideais e ensinamentos que se tornam a filosofia da modalidade ou até mesmo se aproximam de alguma religião. Assim como nas artes marciais, nos esportes de combate busca-se dar segurança e restrição a riscos por meio de regras. Contudo, nos esportes de combate a competição possuiu uma maior importância. Mesmo que possam existir preceitos morais e componentes educativos, o principal objetivo é superar seu adversário (Martínková & Parry, 2015).

Arte Marcial Vernacular

O conceito de Artes Marciais Vernaculares (AMV) foi cunhado pelo antropólogo norte americano Thomas Green. O termo vernacular advém dos estudos literários, designando originalmente uma língua que difere de um "padrão" (standart) estabelecido, a exemplo de dialetos regionais, sendo caracteristicamente nativos, falados ao invés de escritos e, portanto, não codificados. Assim, segundo Green (2012), nas Artes Marciais Vernaculares não existe um currículo estruturado pelo qual um iniciante avance progressivamente de suas habilidades básicas até as mais complexas. O mais comum é que o método de aprendizagem da luta seja por meio da observação. O ensino é realizado do lutador mais experiente para o menos experiente, o qual repassa seus conhecimentos e técnicas, geralmente transmitido pela oralidade e de forma casual.

No território brasileiro, as lutas praticadas por distintos grupos indígenas podem ser classificadas como AMV's. Um exemplo é o *Xondaro*, uma luta/dança presente nos povos *Guarani-Mbya* e *Nhandewa-Tupi* (Mendes, 2006). Outra forma de combate é o *Huka-huka*³, estilo de luta tradicional dos povos indígenas do Alto Xingu, os *Bakairi*, do estado de Mato Grosso (Valente et al., 2022; Lee & Lauwaert, 2021). Há também o *Idjassú*, um estilo de luta dos *Karajá*, no Estado de Tocantins. Além desses, existe o *Piãguá*, do povo *Maraguás*, tradicional do Amazonas.

³ Diferente das demais modalidades, o Huka-huka é uma forma de combate mais conhecida, inclusive internacionalmente, catalogada por Lee e Lauwaert (2021) entre 300 modalidades de combate existentes mundo afora.

Por último, o *Aipenkuit*, o qual é um estilo tradicional dos *Paracatejê-gavião*, do Pará, assim como dos *Tapirapé* e *Xavante* do Mato Grosso (Almeida & Suassuna, 2010). Finalmente, para além das lutas dos povos indígenas, existe também a modalidade ora tematizada, praticada originalmente por vaqueiros, a Luta Marajoara, conhecida também como “Agarrada”⁴, que atende aos critérios para, até o momento, ser considerada como uma Arte Marcial Vernacular. A LM e as demais AMV são partes de modos de vida, cujas filosofias e valores atravessam as comunidades ao longo de gerações em práticas de disputas corpo a corpo.

Processo de Institucionalização

A Luta Marajoara era uma prática inteiramente associada aos trabalhadores rurais, principalmente os vaqueiros, sem uma estrutura de ensino padronizada (Santos & Freitas, 2018). Até o fim do século XX, não existia treinamento formalizado, com professores que aplicavam sistematicamente um protocolo composto por aquecimentos, treinos analíticos de golpes, ensinamento de técnicas e correções. Se é possível considerar que houvesse algum treinamento, esse se dava na prática, isto é, treinava-se lutando; normalmente o “treinador” era a figura paterna do jovem lutador, que passava o ensinamento depois da prática, ou falando sobre suas próprias lutas. Porém, nos dias atuais, existem treinamentos passados por praticantes experientes e profissionais de educação física.

Há treinos padronizados que seguem uma lógica desenvolvida pelos técnicos: alongamento, aquecimento, prática de golpe, lutas que são interrompidas a todo momento para instruções. Então, existe uma diferença entre a Luta Marajoara do século XX para a luta do século XXI. Uma dessas diferenças é o próprio nome da modalidade, que até o fim do século passado era mais conhecida por “Agarrada” e, gradativamente, foi sendo assumida como Luta Marajoara, atualmente a nomeação predominante na literatura e institucionalmente.

⁴ O nome Luta Marajoara é recente, os mais velhos chamavam a luta de “Agarrada” principalmente, existindo variações conforme a região.

Independentemente da nomeação, o modo Vernacular de praticá-la persiste no arquipélago, sobretudo entre os vaqueiros que trabalham no campo e no fim do dia lutam como forma de diversão, competição, ou, como dizem, para se aquecerem antes de tomarem banho nas águas frias do rio. Já a prática de caráter mais esportivo está presente nas zonas povoadas da ilha, nos centros das pequenas cidades. Face a isso, esse texto adotará, daqui em diante, a convenção do termo “Agarrada” para se referir ao modo de se lutar como Arte Marcial Vernacular, deixando a “Luta Marajoara” para se referir ao modo de praticá-la enquanto Esporte de Combate.

O torneio de Luta Marajoara de Cachoeira do Arari teve início em 2002⁵. Além de ser o mais antigo, podemos assumir a tese de que o evento marca o início da institucionalização da LM. A Federação Paraense de Luta Marajoara e a Liga Brasil de Luta Marajoara têm suas fundações oficializadas recentemente, em 2020 e em 2021 respectivamente. Nessas duas décadas, a criação de regras esportivas da luta coincidiu com a realização de torneios regionais em Ponta de Pedras, Soure, Salvaterra e Cachoeira do Arari.

Não é possível dissociar essa institucionalização – que oficializa o caráter esportivo desta modalidade, até então estritamente vernacular – desses torneios, principalmente aquele que acontece todo ano em 20 de janeiro, em Cachoeira do Arari. Se, a exemplo de tantas Artes Marciais, as origens da Agarrada se perdem nas brumas do passado, é bastante razoável supor que a gênese de sua institucionalização da Luta Marajoara como esporte de combate e, eventualmente, Arte Marcial Moderna, tenha como marco seminal o Torneio de Cachoeira do Arari em 2002.

Isso não diminui, entretanto, a importância de outros acontecimentos e agentes no processo que trouxe a luta à visibilidade que tem hoje, como a repercussão nas festividades religiosas ou, mais recentemente, a ascensão e renome internacional de ilhéus em modalidades profissionais de combate, como o MMA (Iuri Marajó e Deiveson Figueiredo consagraram-se no UFC, onde o último foi campeão em 2020), sem desconsiderar também a inserção do ensino da luta na Base Nacional Comum Curricular ocorrido no ano de 2018.

⁵ Contando com a organização de Dr. Nelson Calandrini, Família Araújo, Pio, Preto Melo, Romão, entre outros.

Esta pesquisa tem como objetivo, no vértice de observações participantes e produções intersubjetivas de relatos de experiência no campo do Combate Corporal, compreender elementos e vivências próprios ao processo de institucionalização da Agarrada para Luta Marajoara, por meio de uma investigação empírico-fenomenológica.

Métodos

Esse trabalho adota procedimentos etnográficos e entrevistas para produzir uma compreensão ampla dos contextos culturais da Luta Marajoara, assim como da sua objetividade prática e técnica. Trata-se de um estudo qualitativo, exploratório e descritivo, valendo-se de recursos teórico-etnográficos, bem como de entrevistas semiestruturadas e em profundidade, utilizando da *escuta suspensiva* (Barreira, 2018), produzindo relatos de experiência de praticantes da Luta Marajoara e Agarrada.

Esses relatos foram gravados e posteriormente transcritos, a fim de serem analisados comparativamente. As entrevistas foram transcritas e analisadas de acordo com a perspectiva fenomenológica. Abordando as práticas de Combates Corporais enquanto manifestação, a perspectiva geral adotada neste trabalho é a da arqueologia fenomenológica das culturas (Barreira, 2013a; Valério & Barreira, 2015).

A pesquisa foi aprovada junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (Nº do processo - CAAE: 57691616.0.0000.5659 - Número do Parecer: 3.100.332), por isso as identidades dos lutadores foram resguardadas. Diante disso, utilizou-se pseudônimos para os entrevistados de modo a evitar suas identificações. A pesquisa foi realizada em Cachoeira do Arari, Ponta de Pedra e Soure, mas também com entrevistados de outras cidades da Ilha, como Salvaterra e Santa Cruz do Arari. Foram entrevistados 17 praticantes de Luta Marajoara; abaixo suas idades e tempo de prática:

PSEUDÔNIMO	IDADE	ANOS DE PRÁTICA
Paulo	72 anos	67 anos
João	45 anos	40 anos
Carlos	44 anos	35 anos
José	40 anos	30 anos
Francisco	38 anos	31 anos
Antonio	36 anos	30 anos
Roberto	36 anos	30 anos
Leandro	40 anos	34 anos
Walter	40 anos	10 anos
Bruno	26 anos	17 anos
Joana	38 anos	30 anos
Flávio	65 anos	60 anos
Vinicius	69 anos	62 anos
Anderson	35 anos	30 anos
Luis	42 anos	35 anos
Jocimar	45 anos	40 anos
Marcelo	43 anos	35 anos

Tabela 1. de informações dos entrevistados

Foram realizadas entrevistas com pessoas que possuíam grande conhecimento sobre a cultura, a história e questões burocráticas, auxiliando na compreensão cultural da Luta Marajoara, todavia, estes não são mais praticantes dessa modalidade. Abaixo estão seus respectivos nomes, os quais autorizaram ser divulgados.

NOME	IDADE
Leonardo Cordeiro Absolão	43 anos
Lino Ramos	65 anos
José Pio Gama Câmara	66 anos
Dr. Nelson Calandrini	55 anos

Tabela 2. de informações dos entrevistados públicos

Procedimento

No âmbito de um projeto maior, financiado pela FAPESP⁶, a primeira ida à Ilha de Marajó foi realizada em janeiro de 2022, pelo segundo autor deste artigo. Assim foi despertado o interesse por uma tematização específica dessa luta regional. No decorrer daquele ano, foram transcritas as entrevistas realizadas. Em janeiro de 2023, foi realizada a segunda ida a campo na Ilha de Marajó, agora pelo primeiro autor. Durante a pesquisa de campo foi acompanhado a organização do torneio de Luta Marajoara de Cachoeira do Arari, no dia 20 de janeiro de 2022 e 2023, onde realizou-se a maior parte das entrevistas. Na primeira ida a campo foram realizadas entrevistas também em Soure, e na segunda ida a campo foram realizadas entrevistas em Ponta de Pedra.

A literatura referente à escuta suspensiva problematiza a entrevista no registro da experiência intersubjetivamente vivida por pesquisador e entrevistado. O ato do pesquisador consiste em “chamar” o entrevistado à sua própria experiência, acessando seu estrato corporal – aquele que imprime o caráter afetivo, desfeito a uma tematização objetiva e realizada prontamente, mais íntimo de um fluxo em que as passagens de um acontecimento se sucedem, podendo ser recuperadas em uma fala narrativa em primeira pessoa. Havendo espaço intersubjetivo para uma fala assim, a

⁶ Os órgãos financiadores desempenharam papel importante na coleta, análise, interpretação dos dados e na redação do manuscrito. A contribuição de Cristiano Roque Antunes Barreira na redação deste artigo faz parte de um estudo apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Bolsa nº 2019/11527-6. A contribuição de Leonardo Fernandes Coelho na redação deste artigo faz parte de um estudo apoiado pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo 88887.826011/2023-00.

experiência pré-reflexiva ganha condição de vir à tona em fala.

O desafio é chegar às condições necessárias para o entrevistado conseguir dar-se conta da sua própria experiência vivida na esfera pré-reflexiva, engendrando relatos de experiência cuja produção é intersubjetiva. A partilha de experiências motoras vivenciadas na observação participante abre um canal de acesso a estas experiências, evocando ganchos que podem ser usados pelo pesquisador em sua entrevista compreensiva.

Afinal, como argumenta Barreira (2018), no momento da entrevista o pesquisador se envolve com os relatos, vivências e preenchimentos intuitivos provenientes da experiência do entrevistado. Nesse momento, realizar a *escuta suspensiva* significa liberar acessos, tanto em si como no entrevistado, no caso, o praticante da luta em questão. Através da escuta suspensiva é possível que o entrevistador acompanhe as vivências expostas do entrevistado, não somente que receba esses relatos, mas que acompanhe profundamente as situações que concebem a experiência exposta.

Forma de análise dos resultados

A pesquisa tem como objetivo a compreensão do processo de institucionalização da Agarrada para Luta Marajoara. Para tal, é necessário passar pela orientação natural, pertinente ao mundo concreto, onde a situação é percebida no todo e sem distinções rigorosas entre o que estrutura determinados fenômenos que nela ocorrem. Quando enfocamos determinados fenômenos – como o sentido da luta – é possível passar para a orientação que apreende os elementos vividos pelo lutador sem os quais a luta não existiria.

Através da descrição de aspectos situacionais da modalidade, como a compreensão objetiva do contexto ambiental, normativo e social (observados na pesquisa de campo no contexto etnográfico, pertinente ao campo do Combate Corporal), passa-se à “extração” dos elementos dessas experiências que são determinantes para a existência do fenômeno. É necessário que os conhecimentos prévios sobre a modalidade sejam deixados em segundo plano, com o intuito de deixar o sentido da luta se manifestar pelo *cruzamento intencional* de relatos e observações

etnográficas, sem interferências conceituais que já encaminhem os resultados para conclusões antecipadas.

Na entrevista e na análise, assume-se a abertura ao modo como a luta aparece na intencionalidade do praticante marajoara, executando-se, assim, um trabalho de orientação fenomenológica (Barreira e Massimi, 2008), mas que, antes, passa pela orientação natural. Em resumo, o *cruzamento intencional* de relatos produzidos sob escuta suspensiva permite apreender e compreender elementos e vivências determinantes do processo de institucionalização da Agarrada à Luta Marajoara.

Resultados e discussão

Agarrada Vernacular

Segundo Green (2012), nas AMV não existe um currículo estruturado pelo qual um iniciante avance progressivamente de suas habilidades básicas até as mais complexas. Através dos relatos de lutadores é possível designar a Agarrada como Vernacular, uma vez que, ao menos no modo mais disseminado e antigo de se praticar, não existe um roteiro de treino estipulado, mas sim um aprendizado que se dá na prática de combate, assim como pela observação e transmissão informal de conhecimentos:

E aí tem um momento que passa a ter treinamento propriamente dito. O treinamento é lutar. Então, chega um momento específico... é qualquer hora, mais propriamente à tardinha, antes do banho. Mas aí é a prática, a luta, né? Não tem momento que ensinam 'ah, é assim que se faz esse golpe!'. Na fazenda não, na fazenda esse cara já aprende naturalmente. Tu vai lutando. Continua sendo assim a prática. [...] Então, se reúne mais de cem homens, né? Aí um diz lá assim: 'pô, vim de lá não era nem eu pra vim, era meu companheiro, mas eu pedi pra vim só pra lutar contigo, o senhor que sabe'. Já vão tirando sandália, tiram a camisa e já vão se engatando logo. Quem tá na plateia já tá aprendendo também." (José)

Como nos conta outro lutador, a Agarrada era ensinada pelo seu pai, pela prática e pelos conselhos colhidos dos mais experientes:

“nosso ensinamento não era tipo: ‘você vem aqui e faz assim’. Não! Colocava os dois para lutar, ele observava e depois dizia: ‘sabe por que você perdeu? Porque você não fez isso, começa a fazer isso’. Então ele deixava dar seguimento àquela brincadeira. Você não podia intervir, porque era uma brincadeira de amigos. Depois ele corrigia e a gente começava a decorar aquilo que ele falava e a gente aplicava no outro dia. Então já era um ensinamento natural dele.” (João)

Como aponta Green (2012), às AMVs possuem uma função muito mais prática, carregando um peso cultural forte, próximas da necessidade de sua utilização funcional. Um dos praticantes cita como na vida de seu pai a luta era necessária na rotina de vaqueiro, a qual ele define como uma cultura mais bruta:

“O meu pai foi criado por fazendeiros, ele já começou desde cedo a trabalhar[...] tirava leite, rachava lenha, então a cultura dele já foi mais bruta que a minha [...] e ele já teve que aprender a lutar mesmo, lutando mesmo, era uma vida que exigia que lutasse.” (João)

Diante dos relatos é possível perceber que a modalidade foi aprendida de forma vernacular pelos lutadores, porém, ela passa atualmente por um processo de esportivização. Vale ressaltar que todos os entrevistados possuíam mais de 35 anos – exceto um, com 26 anos –, ou seja, esses lutadores aprenderam a modalidade quando criança no século XX, em um momento em que a Agarrada ainda não possuía caráter esportivizado. João relata: “levar para a arena e treinar, e treinar muito, para que se chegue dentro de um evento, ele esteja preparado para essa competição. Então, mudou do rústico para o novo”.

Luta Marajoara e sua institucionalização

“João” cita a diferença entre a Agarrada e a Luta Marajoara, durante seu atual processo de modernização:

“A parte da mudança é isso, levar para a arena e treinar, e treinar muito, para que se chegue dentro de um evento, ele esteja preparado para essa competição. Então, mudou do rústico para o novo. Essa questão de regras que os jovens têm que acompanhar: hoje em dia existem regras, todo

treinamento, toda luta, já se passa as regras, golpes diferentes que acabaram colocando dentro da luta, então o treinamento é completo” (João)

Até o fim do século XX, não existia treinamento formalizado, com professores realizando aquecimento, treinos analíticos de golpes, passando golpes e parando a aula para explicações. O treinamento era na prática, se treinava lutando, normalmente o “treinador” era o pai, que passava o ensinamento depois da luta, ou falando sobre suas próprias lutas. Como quando José (30 anos) diz: “Já vão tirando sandália, tiram a camisa e já vão se engatando logo. Quem tá na plateia já tá aprendendo também.”. Porém, nos dias atuais, existem treinamentos por praticantes experientes e profissionais de educação física.

Hoje existem treinos padronizados que seguem uma lógica desenvolvida pelos técnicos, alongamento, aquecimento, prática de golpe, lutas que são interrompidas a todo momento para instruções. Então existe uma diferença entre a Luta Marajoara do século XX, para a luta do século XXI. Uma dessas diferenças é o próprio nome da modalidade, que até o fim do século passado era mais conhecida por “Agarrada” e, gradativamente, foi sendo assumida como Luta Marajoara, atualmente a nomeação predominante na literatura e institucionalmente. Independentemente da nomeação, o modo Vernacular de praticá-la persiste no arquipélago, sobretudo entre os vaqueiros que trabalham no campo.

Já a prática de caráter mais esportivo está presente nas zonas povoadas da ilha, nos centros de suas pequenas cidades. Face a isso, esse texto adotará, daqui em diante, a convenção do termo “Agarrada” para se referir ao modo de se lutar como Arte Marcial Vernacular, deixando a “Luta Marajoara” para se referir ao modo de praticá-la enquanto Esporte de Combate. Deve-se alertar, contudo, que a convenção aqui adotada não designa o uso necessário das expressões entre os ilhéus, mesmo que ela se baseie em certa predominância local. Esse tipo de prática Vernacular ainda existe entre os vaqueiros que trabalham no campo, e no fim do dia lutam como forma de diversão, competição, ou para se aquecerem antes de tomarem banho nas águas geladas do rio.

Existe hoje o debate sobre mudanças de características da Agarrada, a transformando em outra modalidade. Presenciei discussões a respeito nas

ruas de Cachoeira do Arari. César, liderança da Luta Marajoara que me recebeu em minha ida a Cachoeira, era responsável pelo torneio que iria acontecer no dia 20 de janeiro, durante as festividades de São Sebastião. Acompanhando-o pela cidade, tive a oportunidade de testemunhar o assunto ser objeto de conversações entre os moradores.

Não apenas uma vez, César foi indagado sobre porque haveria tempo cronometrado nas lutas se na “Agarrada de verdade” nunca existiu limite de tempo, a luta só acabaria com as costas no chão. Ele foi questionado sobre porque podia tal golpe e porque não podia aquele golpe, ou sobre o porquê de a regra excluir pegadas típicas de outras cidades. Mesmo que existam Federações e Ligas, as normas que vem institucionalizando as lutas ainda são muito questionadas, principalmente por aqueles que expressam um enraizamento em costumes que são ameaçados pelas regras. Nesse sentido um dos entrevistados diz:

“Foi tombado a festa de São Sebastião como patrimônio imaterial. Quando tomba a festa tudo que tá envolvido não pode ser mexido, os cara tão querendo mexer, botar outros traços dentro da luta. Não a luta marajoara é tombar e encostar a costa no chão, pé casado, nem mais nada. Então isso aí eu vou entrar com recurso, com base na lei. [...] Que a federação traga qualquer luta, não tem problema, mas que não venha mexer nas coisas originais, porque se perde culturalmente, o valor cultural vai embora [...] Não sou contra a Federação, mas que ela faça luta não usando o nome da luta agarrada nem Marajoara e sim uma luta lá com outro nome. Porque estão se apropriando da agarrada em luta marajoara.” (Carlos).

Esse processo de institucionalização é complexo, existem pessoas que defendem a permanência da Agarrada sem alterações, mas do outro lado, existe quem defenda que a luta necessita se adaptar aos novos tempos. Uma justificativa para isso é a percepção de que a prática estava cada vez mais perdendo adeptos. É o que nos relata Marcos, para quem, no início dos anos 2000: “Quando eu era moleque eu me lembro que tinha mais luta, o pessoal lutava mais.

Parece que tá acabando isso aí. Não vejo aquele pessoal”.⁷ Flávio, na contramão dos praticantes mais antigos da Agarrada, fala sobre o processo de esportivização da luta: “Tudo vai evoluindo, isso aí a gente não pode discordar não, porque tudo vai evoluindo, é normal as coisas mudarem. Tem pessoas que já vão lutar pra fora...” (Flávio, 63 anos). Ao mesmo tempo existe quem defenda que a Luta não deva ser alterada. Como o que é dito por Lucas “Foi tombado a festa de São Sebastião como patrimônio imaterial. Quando tomba a festa tudo que tá envolvido não pode ser mexido.” Pois segundo o entrevistado, isso acarretaria em uma perda cultural na modalidade.

Antônio conta que, em sua juventude, os desafios de Luta Marajoara eram mais frequentes: “Hoje em dia não se vivencia luta marajoara mais, é só nos torneios. E não tem aquele desafio mais na rua, é muito difícil, né?” Ocorre aqui uma faceta importante do tensionamento que vem ocorrendo na transição da luta vernacular para a institucionalizada, com certa recusa ao jeito de vivê-la ou certa rejeição ao que está ameaçado de desaparecer: “E quando tem um desafio na rua sempre tu vai me ver lá, tu vai ver um dos meus irmãos: a gente vai lutar mesmo!”

Os praticantes antigos dizem “A agarrada não se treina, agarrada se luta”. A modalidade aparece como algo que está no sangue dos moradores da Ilha de Marajó. Após desavenças ocasionadas pelas normas em um torneio, diz Antônio que não se contém de participar novamente, mesmo tendo advertido que pararia: “Disse que não, que eu não ia lutar mais lá, mas como eu gosto, eu sempre vou. Não tem jeito, tá no sangue.”. Para os ilhéus, a luta é parte da identidade dessa região, falando mais alto do que contrariedades e escolhas entre lutar ou não. Essa compreensão da luta como algo característico de quem nasce na ilha se faz presente em quase todas as entrevistas. O “Francisco” utiliza o termo “dom” para definir essa coisa que está no sangue: “Já tá no sangue a luta marajoara, é que a gente já nasce com aquele dom, não é preciso treinar.”.

⁷Foi através dessa percepção que surgiu a iniciativa de criar o primeiro torneio de Luta Marajoara, na cidade de Cachoeira do Arari.

Luta Marajoara versus Agarrada

Como já exposto, os praticantes antigos dizem “A agarrada não se treina, agarrada se luta”. Nessa direção, Francisco (38 anos) diz: “Já tá no sangue a luta marajoara, é que a gente já nasce com aquele dom, não é preciso treinar.”, ou ainda no mesmo sentido Antônio (36 anos) diz: “Mas eu nunca treinei assim Luta Marajoara. Já está no sangue!”.

Existe uma rejeição por parte dos praticantes mais antigos em relação a essa nova forma de lutar, com treinamentos e regras que antes não existiam. Estes não consideram essas mudanças como algo da luta, negando-se a aceitar as novas regras. Alguns golpes – a “enfincada” e a “recolhida” – eram com quedas que derrubavam o adversário de cabeça no chão, o que passou a ser proibido em todos os campeonatos, com a justificativa de segurança dos atletas. A preocupação da utilização desses golpes na luta surge diante de relatos de lesões ou até mesmo de mortes decorrentes deles:

“Uma cena triste que aconteceu, que foi uma morte de um rapaz, [...] Eles estavam bebendo e de repente pediram para lutar. No momento que casaram para lutar, o rapaz carregou ele e soltou ele, e o rapaz deu com a cabeça no cimento e veio a falecer. [...] Por muito tempo ficou marcado isso na luta, para as pessoas terem cuidado ao jogar, para não ter esse tipo de lesões.” João

A despeito de um trágico desfecho como esse, existem aqueles que defendem a existência desses golpes. Um dos entrevistados questiona a proibição da recolhida: “É isso a recolhida que chamavam. Esse é um que foi proibido, né? Mas..., mas por quê? Porque não tem, não tem motivo nenhum, né? A recolhida, é questão de leveza” (Pedro). O golpe “boi laranjeira” ou “boi-vaca”, é um exemplo, o qual foi retirado de alguns campeonatos, mas não de todos (o torneio de 2023 de Cachoeira do Arari permitiu o golpe):

“Golpe que humilhava o oponente, pois quem o recebia era considerado ‘mole’, ‘fraco’ e ‘pouco esperto’ [...] Com o processo de esportivização e a preocupação de controle sobre a segurança das práticas, o golpe foi retirado e poucos o utilizam atualmente.” (Nunes et al., 2023, p. 07)

Conforme Antunes et al. (2021), no I Fórum Paraense de Luta Marajoara um dos temas trazidos pelos pesquisadores e praticantes foi a tradição. Diferentes temas foram trabalhados pelos autores, como: história e gênese da modalidade, preservação da cultura, nomenclatura, religião, técnicas e outros. Existe uma grande preocupação com a institucionalização da luta e a mudança dessas tradições.

Pode-se supor a existência de uma inclinação de ler o contexto – a exemplo do que estaria implícito na preocupação de Green (2020) – com base na divisão entre uma autenticidade tradicional, refletindo uma cultura original (estática?) e a modernidade, esta última ameaçando, por meio da institucionalização (ou globalização, no termo empregado por Green), de distorcer a tradição, numa transformação que a extinga, impedindo sua preservação. Ainda que não tentemos retomar o longo e sinuoso debate acerca da “aculturação” de mão única implícita nessa dualidade, vale citar a posição nele assumida pelo antropólogo Marshal Sahlins, para quem: “Justamente por participarem de um processo global de aculturação, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem” (Sahlins, 1997, p. 57).

Entre os praticantes mais velhos, é perceptível um descontentamento em relação às mudanças que a modalidade vem sofrendo nesse processo de esportivização. Pedro conta sobre aspectos da Luta Marajoara moderna e a compara com a Agarrada tradicional, numa comparação em que se enfatiza o que é realmente a Agarrada tradicional. Ainda observa que existem alguns poucos que lutam dessa forma, trabalhadores do campo, que não foram influenciados pela esportivização. No mesmo trecho, Pedro comenta sobre o fato de terem mudado por completo a cultura da luta:

“Era tão rápido que tinha um rapaz que tombava o outro, né? Muito rápido. Mas hoje não tem nada disso. Agora já ficou diferente. Ainda tem dois ou três rapazes que lutam, que são de fazenda, que estão acostumados na luta, realmente a luta marajoara verdadeira. ‘Deixa eu pegar, sou esperto, só te defende daqui, dali, pula pro lado, pô’. Mas hoje o cara fica querendo segurar no braço... Não, não tinha nada disso. Agora eles já inventaram essas coisa aí, nós somos pessoas antigas, de fazenda, aqueles acostumados a lutar. Estava falando com um colega e olhando a luta, disse: “Rapaz

“mudaram totalmente a nossa cultura. Quem ensina a garotada hoje, acho que nunca lutou na vida dele.”

Considerações finais

Conhecer essas AMV's não serve ao propósito de institucionalizá-las e modernizá-las, o que, de um ponto de vista antropológico, seria ameaçá-las de expropriação por um inadvertido projeto civilizacional⁸. No horizonte epistemológico aqui adotado, assume-se a necessidade de um estudo sobre alteridade (no registro de uma psicologia da cultura), manifesta em uma prática corporal no que se refere a seus correlatos de sentido e atitude (psicologia do esporte), valendo-se de uma perspectiva de análise que procura remontar as experiências vivenciais e fenômenos que estruturam a prática em seu contexto (arqueologia fenomenológica). Pertinente à área da Educação Física, essa característica não restrita a um domínio fechado de conhecimento disciplinar é um aspecto metodológico que os autores do relatório do ICM (International Centre of Martial Arts)⁹ acusam de faltar para a consolidação de conhecimentos nas artes marciais: “A carência de estudos interdisciplinares emaranhados com as complexidades em determinar a identidade das artes marciais tem contribuído para a incompletude das pesquisas existentes neste campo.” (Lee & Lauwaert, 2021, p.12, nossa tradução). Através do delineamento da identificação geral do objeto a partir dos relatos e ida a campo, é possível observar aspectos importantes para a compreensão da modalidade. Entre eles, sem dúvida, se destaca a possibilidade de acompanhar a transição desta luta de vernacular para institucionalizada que, associada às experiências dos praticantes mais antigos e dos atuais, ilustram diferenças fundamentais entre gerações.

A compreensão dos fenômenos presentes na Luta Marajoara vem jogando luzes às tensões do processo de institucionalização da modalidade. Assim, enquanto no modo esportivizado de se praticar Luta Marajoara

⁸ Isso não contraria a relevância pedagógica de uma sistematização que permita o seu ensino nas escolas, como previsto pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), apenas sinaliza que não é esse o propósito ora assumido.

⁹ICM-UNESCO, International Centre of Martial Arts for Youth Development and Engagement. Tem como objetivo contribuir para o bem-estar e a coesão da humanidade através das artes marciais.

podem ser evidenciados os meios usados para uma atuação interventiva e educativa na luta, o que é do interesse aplicado tanto em Educação Física como em Psicologia do Esporte; em relação à Agarrada tradicional, as compreensões do presente estudo são de interesse antropológico e de registro dos processos sociais pelos quais a luta passa hoje. A principal limitação deste estudo é ter contado com apenas uma praticante mulher, o que é compatível, embora indesejável (Channon, 2013; Telles, 2020), com a participação inferior delas na modalidade.

Referências

- ALBERTO, D, P, S. OLIVEIRA, K, C, D. É Folia Da Ilha, É Folia Do Santo 1: *Turismo Cultural E A Festividade Do Glorioso São Sebastião De Cachoeira Do Arari - Ilha Do Marajó/ Pará. Cultur – Revista De Cultura E Turismo*. N. 02, 2009.
- ALMEIDA, A. SUASSUNA, D. *Uma análise dos jogos dos povos indígenas*. Artigos Originais. , Porto Alegre, v. 16, n. 04, p. 53-71. 2010.
- ANTUNES, M, M. CAMPOS, I, S, L. COSWING, V, S. PINHEIRO, C, J, B. Fórum De Luta Marajoara: A Carta De Belém. Conexões, Campinas: Sp, V. 19, E021042., 2021.
- BARREIRA, C. R. A. L´essence du combat: une approche phénoménologique des arts martiaux et sports de combat dans sa dimension éthique. In: Frédéric Heuser; André Touboul; André Terrisse. (Org.). *Ethique, Sport de Combat & Arts Martiaux*. 1ed.Toulouse: Presses de l´Université de Toulouse 1 Capitole, 2013, v. , p. 277-292., 2013a.

BARREIRA, C. R. A. The essences of martial arts and corporal fighting: A classical phenomenological analysis (IF 1.5). *Archives of Budo*, v. 13, p. 351-376., 2017.

BARREIRA, C. R. A. Escuta suspensiva. In: V Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos, Foz do Iguaçu. Anais do V Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos: *Pesquisa Qualitativa na Educação e na Ciência em Debate*. Foz do Iguaçu: UNIOESTE. v. 1. p. 1-12, 2018.

BARREIRA, C. R. A. Bushido, budô e a origem das artes marciais modernas: por uma teoria do combate corporal. In: Sérgio Luiz Carlos dos Santos. (Org.). *Bushido e Artes Marciais: contribuições para a Educação contemporânea*. (pp. 195-214). Curitiba: Editora CRV, 2019a

BARREIRA, C.R.A. From phenomenology to a theory of corporal combat and martial arts. *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 14(2s), 64-67. 2019B doi:<http://dx.doi.org/10.18002/rama.v14i2s.6002>

BARREIRA, C.R.A e MASSIMI, M. O combate subtrativo: a espiritualidade do esvaziamento como norte da filosofia corporal no Karate-Do. *Psicologia-Reflexão e Crítica*, v. 21, p. 283-292., 2008.

BRASIL. Instituto Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional - Iphan. *Dossiê Do Levantamento Preliminar Das Manifestações Culturais Da Ilha Do Marajó* - Inrc Marajó. Belém: Iphan, 2007..

COELHO, L, F; BARREIRA, C, R, A. Transições combativas entre luta, briga e brincadeira: fronteiras fenomenológicas na Luta Greco-romana. *Revista Brasileira de Psicologia do Esporte*, Brasília, v.10, n° 2, setembro 2020.

FIGUEIREDO, A. The object of study in martial arts and combat sports research – Contributions to a complex whole. In: Cynarski, W. (Org). *Martial Arts and Combat Sports – Humanistic Outlook*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, pp. 20-34., 2009.

GREEN, T. A. Sick hands and sweet moves: aesthetic dimensions of a vernacular martial art. *Journal of American Folklore*, 125(497), 286-303., 2012.

GREEN, T. A. Vernacular Martial Arts: Culture, Continuity, and Combat. In: Park, S. & Ryu, S. *Traditional Martial Arts As Intangible Cultural Heritage*. Ghungju-si: ICHCAP, ICM, pp. 230-240., 2020.

GOMES, F. J. C. Psicologia Da Luta Marajoara: Aproximações A Partir Do Primeiro Campeonato Estadual. *Anais...Conbipe*. Xi Congresso Internacional DE Psicologia do Esportee Exercício. Rio De Janeiro., 2022.

LEE, K.; LAUWAERT, N. World Martial Arts: Towards a global overview. *International Centre of Martial Arts for Youth Development and Engagement under the auspices of UNESCO* (ICM): Chungju, 2021.

MARTÍNKOVÁ I., & PARRY, J. Martial categories: clarification and classification. *Journal of Philosophy of Sport*, 43(1): 1-20. Doi:10.1080/00948705.2015.1038829, 2015.

MENDES. M, S, R. Xondaro – uma etnografia do mito e da dança guarani como linguagens étnicas. Dissertação (Dissertação de Mestrado). Universidade do Sul de Santa Catarina, 2006.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana*, 3(1), 41-73 <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>, 1997.

SÁNCHEZ, García, R. & MALCOM, D. Decivilizing, civilizing or informalizing? The international development of Mixed Martial Arts. *International Review of Sociology of Sport*, 45(39), 39-58., 2010. Doi: 10.1177/1012690209352392

SANTOS, C, A, F. GOMES, C, R. FREITAS, R, G. Luta Marajoara: lugar ou não lugar no currículo de uma IES pública do estado do Pará. *Rev. Motrivivência*. vol.32 no.61 Florianópolis 2020 Epub 01-Jan-2020

SANTOS, C, A; FREITAS, G, R. Luta marajoara e memória: práticas “esquecidas” na educação física escolar em Soure-Marajó. *Caderno de Educação Física e Esporte*. [v. 16 | n. 1 | p. 57-67, 2018.

SEABRA, J, P. CAMPOS, Í, S, L. ANTUNES, M, M. Luta Marajoara: Uma Perspectiva a partir da percepção do atleta. *Revista Valore*, Volta Redonda, 5, e-5024., 2020.

TELLES, T. Fighting and leaving no one behind: promoting engagement in combat practices through phenomenology. *Journal of Martial Arts Research*, 3(3), 1-11., 2020. Doi : 10.15495/ojs_25678221_33_127

VALENTE, F.L.A; GOVEIA, J.C; PINTO, G.M.C. & VARGAS, L.M. Estudo sobre Huka-huka: uma luta de matriz indígena brasileira. *Caderno de Educação Física e Esporte*, 20, e-28608., 2022.

VALÉRIO, P.H.M.; BARREIRA, C. R. A.. 'Arqueologia fenomenológica, fenomenologia genética e psicologia: Rumo à gênese das manifestações culturais.'. *Psicologia USP (Impresso)*, v. 26, p. 430-440, 2015.

Leonardo Fernandes Coelho

Técnico em Administração pelo IFRS. Possui experiência como Pesquisador Junior do CNPq na área de Ciências Humanas, com ênfase em História da Educação entre os anos de 2013-2015. Possui graduação em Educação Física - Ênfase em Esporte pela Universidade de São Paulo (2022) e Mestrado pela Universidade de São Paulo, atuando principalmente nos seguintes temas: Luta Greco-romana, Psicologia do Esporte, Fenomenologia, Luta Marajoara, Esporte de Combate, Artes Marciais e Artes Marciais Vernaculares.

E-mail: leonardof.coelho@usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4108596764429915>

Cristiano Roque Antunes Barreira

Doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP (2004) com estágio pela Università Lateranense (Roma) e Université de la Sorbonne (Paris). Bacharel e Licenciado em Psicologia (1999) e formação de psicólogo (2000) pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP. Atualmente é professor da Universidade de São Paulo, na Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto (EEFERP-USP) e nos Programas de Pós-graduação em Psicologia (FFCLRP-USP) e Educação Física (EEFERP-USP). Foi Professor Visitante na Universidade de Bordeaux em 2019 (Programa ERASMUS) e Pesquisador Visitante na Universidade Paris-Cité (2022). Foi Diretor da EEFERP/USP (08/2017 à 08/2021). Coordenador do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da EEFERP-USP (08/2022 a 07/2023). Presidiu a ABRAPESP - Associação Brasileira de Psicologia do Esporte (11/2017-11/2019).

E-mail: crisroba@usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0950284422406923>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Atravessando os rios da Amazônia na construção de conhecimento sobre a cultura e a luta marajoara

*Crossing the rivers of the amazon in building
knowledge about marajoara culture and struggle*

*Atravesando los ríos del amazonas em la
construcción del conocimiento sobre la cultura y la
lucha marajoara*

Delson Eduardo da Silva Mendes

Universidade do Estado do Pará

delsonmendes01@gmail.com

Resumo: O ensaio acadêmico que apresentamos, se refere a um recorte da pesquisa de doutorado em andamento, que tematiza a Luta Marajoara como manifestação cultural na Amazônia. Tem como foco de investigação o esporte tradicional, o caboclo marajoara, os conteúdos históricos da cultura corporal, na busca de compreender como esta prática corporal vem sendo tratada em nossa sociedade. Também pretende contribuir para a visibilidade das informações e conhecimentos que se fazem presentes na Amazônia e no Arquipélago do Marajó, espaços geográficos e históricos que, ao longo da história, sofrem as tensões dos processos políticos, econômicos, sociais e educacionais. O conteúdo lutas é aqui concebido como produto cultural e, a partir de estudo teórico-bibliográfico de cunho qualitativo, o objetivo é apresentar algumas reflexões iniciais acerca da Luta Marajoara enquanto manifestação da cultura (corporal) amazônica.

Palavras-chave: Luta marajoara. Cultura corporal. Cultura Amazônica. Cultura Marajoara. Amazônia/marajoara.

Abstract: The academic essay we present refers to a segment of an ongoing doctoral research that focuses on Marajoara Struggle as a cultural manifestation in the Amazon. It investigates traditional sports, the Marajoara caboclo, and the historical aspects of bodily culture, aiming to comprehend how this bodily practice is treated in our society. It also aims to contribute to the visibility of information and knowledge present in the Amazon and the Marajó Archipelago, geographic and historical spaces that, throughout history, have experienced tensions from political, economic, social, and educational processes. The content of struggles is conceived here as a cultural product, and through a qualitative theoretical–bibliographic study, the goal is to present some initial reflections on Marajoara Struggle as a manifestation of Amazonian (bodily) culture.

Keywords: Marajoara fight. Body culture. Amazonian Culture. Marajoara culture. Amazonia/Marajoara.

Resumén: La ensayo académico que presentamos se refiere a un recorte de la investigación de doctorado en curso que tematiza la Luta Marajoara como manifestación cultural en la Amazonia. Tiene como foco de investigación el deporte tradicional, el caboclo marajoara, los contenidos históricos de la cultura corporal, con el objetivo de comprender cómo esta práctica corporal ha sido tratada en nuestra sociedad. También pretende contribuir a la visibilidad de la información y conocimientos presentes en la Amazonia y el archipiélago de Marajó, espacios geográficos e históricos que, a lo largo de la historia, han experimentado tensiones en los procesos políticos, económicos, sociales y educativos. El contenido de las luchas se concibe aquí como un producto cultural y, a través de un estudio teórico–bibliográfico cualitativo, el objetivo es presentar algunas reflexiones iniciales sobre la Luta Marajoara como manifestación de la cultura (corporal) amazónica.

Palabras clave: Pelea de Marajoara. Cultivo corporal. Cultura Amazónica. Cultura Marajoara. Amazonia Marajoara.

Introdução

A Amazônia é uma região que se caracteriza por ser heterogênea, com um processo cultural milenar com seus caminhos desconhecidos, exóticos, cheios de encantos com suas riquezas naturais e cobiçada universalmente por suas riquezas minerais. Espaço geográfico, localizado distante dos grandes centros urbanos brasileiros economicamente privilegiados, fato que proporciona um antagonismo que acentua as desigualdades sociais, políticas e econômicas, interferindo, acentuadamente, no processo de desenvolvimento de sua população. Araújo (2014, p,114) ao referendar o contexto histórico contraditório amazônico nos diz que;

A história particular da Amazonia é uma história que não pode ser compreendida sem críticas. Pensar sobre sua diversidade e as produções construídas de seus povos, é ter que reconhecer que estas só podem ser entendidas em relação com a história de exploração da diversidade de seus recursos naturais e populações humanas.

Apresentando predicados de valorização e riqueza a realidade amazônica é constituída de adversidades, uma vez que são poucas e precárias as políticas públicas na região comprometendo a educação, a saúde e a qualidade de vida do caboclo e da cabocla amazônida. A Amazônia situada de forma abissal dos grandes centros hegemônicos, historicamente e economicamente mais privilegiados, proporciona um antagonismo que acentua as desigualdades sociais, políticas e econômicas interferindo acentuadamente no processo de desenvolvimento amazônico (Ribeiro, 2006).

O mais grave é que esse abismo não conduz a conflitos tendentes a transpô-lo, porque se cristalizam num modus vivendi que aparta os ricos dos pobres, como se fossem castas e guetos. Os privilegiados simplesmente se isolam numa barreira de indiferença para com a s na dos pobres, cuja miséria repugnante procuram ignorar ou ocultar numa espécie de miopia social, que perpetua a alternidade. O povo-massa, sofrido e perplexo, vê a ordem social como um sistema sagrado que privilegia uma minoria contemplada por Deus, à qual tudo é consentido e concedido. Inclusive o dom de serem, às vezes, dadivosos, mas sempre frios e perversos e, invariavelmente,

imprevisíveis. Essa alternância só se potencializou dinamicamente nas lutas seculares dos índios e dos negros contra a escravidão. (Idem, p.24).

Contudo o que se apresenta de mais problemático além da expropriação cultural é a expropriação de cidadania, pois um número grande de amazônidas não possuem legalidade perante a sociedade e ao Estado visto que são exauridos de documentos como certidão de idade, carteira de identidade, título de eleitor entre outros. Tal conjuntura de características contribui para uma letargia sócio - cultural.

Navegando pelo curso de discernimento sobre problemas e o processo de estagnação e até mesmo o segmento de invisibilidade que o homem e da mulher amazônida enfrentam e se constituem, citamos o aporte teórico de Loureiro (2015, p.21)

A Amazônia pode ser vista como um vasto sinal de problemas perspectivas e dilemas; a dialética sociedade natureza, desde os tempos primordiais; o contraponto nativo e o colonizador a região como um momento indispensável ou marginal da nação; o impasse território e fronteiras; o tráfico e o narcotráfico; a biodiversidade e a dizimação das espécies a realidade geostórica e a utopia; a exuberância da natureza e a sua ruína; a mitologia indígena e a sua visão de mundo; enigmas do mundo nascido no Novo Mundo.

O permanente esquecimento da população que vivem entre rios, árvores e igarapés, influencia diretamente no modo de vida do homem e da mulher amazônica em que seu conhecimento, sua forma de vida, seus elementos culturais tornam-se invisíveis aos olhares da cultura erudita. Embora sendo tema de relevância para desvelamentos de aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos das sociedades em que as práticas corporais se inserem, o esporte tradicional assim como outras culturas populares não têm sido amplamente, contempladas com políticas públicas voltadas para o esporte tradicional e cultural. Fato enfatizado por Marin (2015, p.11)

O Brasil apresenta poucas políticas nacionais e/ou estaduais em torno dos jogos autóctones e tradicionais, principalmente se levarmos em consideração a expressiva história cultural, que reúne a mistura de elementos de diferentes povos africanos, indígenas, europeus, orientais.

Essa forma descompromissada dos administradores de incentivar e organizar uma prática esportiva que culturalmente é raiz do caboclo e da cabocla marajoara, leva ao desconhecimento e pouca difusão de esportes tradicionais dos povos da Amazônia, contribuindo para a desestimulação e por consequência convergindo para um processo de desconhecimento da contribuição que a luta marajoara proporciona no processo cultural e educacional no arquipélago do Marajó.

Pode-se dizer que essa indiferença ou falta de interesse nas questões esportivas *vide* luta marajoara, ocorra porque historicamente a atenção às populações menos beneficiadas economicamente distinguiu-se pelo caráter assistencialista das ações implementadas pelas políticas públicas. Estes posicionamentos e atitudes desconsideram que o comportamento e o desenvolvimento material, econômico e cultural de determinadas populações estão relacionados com as necessidades e modo de vida de cada povo.

Apontando uma analogia sobre a carência de políticas públicas voltadas para o aparato organizacional de ações esportivas do povo da floresta, temos o segmento da ausência do conteúdo Lutas no contexto educacional, seja a expressão corporal das Lutas consolidadas no universo dos esportes, seja a expressão corporal do esporte vivenciado em locais de identidade cultural. Justificando esse aparato de ausência conteudista SO (2020, p.21) Expressa que;

Outro fator que contribui com a exclusão do conteúdo Lutas nas aulas de Educação Física é a ausência de disciplinas específicas nos cursos de formação inicial para professores. Quando existentes, na maioria das vezes são ministradas por docentes que foram ou ainda são praticantes de alguma modalidade de Luta, sem a necessidade de ser um pesquisador ou estudioso sobre o ensino das Lutas na escola.

Em relação as colocações de SO (2020), acrescentaríamos que tanto nas instituições de nível superior quanto nas instituições escolares de nível básico, o professor de Lutas faz a aplicabilidade somente do conteúdo que compõe a especificidade de sua modalidade de Luta.

Em sequência as apresentações do contexto amazônico, com características ímpar, acomoda-se o Arquipélago do Marajó, que se classifica como o maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo, com uma

área de aproximadamente 40.100 km e se dividi pelo Marajó das Florestas, nos municípios de São Sebastião da Boa Vista, Currálinho, Bagre, Portel, Melgaço, Breves, Oeiras, Anajás, Afuá e Gurupá, e em sua porção oriental, constitui-se pelo Marajó dos Campos, nos municípios de Chaves, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Muaná e Ponta de Pedras(Sarraf, 2012).

O Marajó com sua cultura diversificada, criação bubalina, Queijo e cavalo marajoara, culinária exótica, festas religiosas específicas da comunidade e com maior ênfase se destaca no acervo cultural marajoara, a Luta Marajoara, prática dotada de valor histórico, antropológico, social, esportivo e educacional. Reconhecida pela Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA) como patrimônio cultural de natureza imaterial do Estado do Pará pelo seu valor histórico, antropológico, sócio cultural e esportivo.

A expressão corporal da pratica esportiva de combate na luta marajoara se caracterizam pelo confronto entre dois lutadores que objetivam derrubar seu oponente de costas no chão. Essa prática centenária, que é repassada de geração a geração, ocorre nas areias das praias, em regiões ribeirinhas, na terra, na grama, nas muínhas¹ ou na lama existente dentro dos currais das fazendas.

Localmente a luta também e conhecida como lambuzada e agarrada marajoara que faz alusão à ação de sujar as costas do oponente com a lama do curral, lançando-o com o dorso nesse terreno. Para isso, são utilizados recursos como agarrar, puxar, empurrar, desequilibrar e projetar o lutador, em relação aos nomes dos fundamentos técnicos do esporte fazem referência as peculiaridades da cultura local, como cabeçada, lambada, calçada, desganhada, boi laranjeira, rasteira, espalhada, recalçada, baiana, escora e gratuita (Antunes *et al.*, 2021).

A partir desses apontamentos sobre a comarca marajoara e sua cultura, enquanto educador, e pautado em experiências acadêmicas pelos rios da Amazônia, é que estamos navegando e edificando o estudo sobre a luta marajoara, territorialmente e no Marajó dos campos que se apresenta com amplitude e sequencia as ações corporais do esporte de cunho

¹Muinhas são espaços aterrados com pó ou serragem de madeira utilizados para práticas esportivas na região marajoara.

tradicional, tanto em forma de lazer quanto em forma de competição institucionalizada com regras determinadas pelos organizadores dos festivais esportivos.

Seguindo o protótipo e a conjectura do estudo atrelado ao conteúdo presente na literatura, podemos escrever que os elementos construídos promovem a convergência entre a história da cultura da sociedade, em múltiplas dimensões como campo de conhecimento. Nesse sentido a Luta Marajoara como fenômeno social passa a ser estudada e apreendida localmente, porém não pode se desligar da totalidade histórica e geográfica, visto que tempo e espaço se completam na perspectiva do desenvolvimento social e cultural de determinada sociedade (Ramos, 2010).

Diante dessa situação de dificuldades e precária produtividade teórica relacionada aos esportes tradicionais e tendo em vista sua penetração e influência na comunidade marajoara, estamos edificando o estudo sobre a Luta Marajoara e, principalmente, respondendo as arguições primeiras relacionadas ao tema, e na valorização da largada em busca de conhecimento científico e da consolidação do contexto explanado acima, apoiamo-nos em Bachelard (2006) o qual escreve que todo conhecimento é uma resposta a uma questão. Se não houver questão não pode haver conhecimento científico. Pois nada é natural. Nada é dado, tudo é construído.

E a construção de nosso arquétipo acadêmico inicia-se com esse artigo que versa sobre o contato inicial com o lócus da pesquisa ao vivenciarmos de forma observacional a realidade em que se constitui eventos esportivos, com vistas ao clareamento do trabalho acadêmico, apresentando como objetivo geral de Expor a Luta Marajoara através do método observacional, na perspectiva de contribuição para uma valorização significativa da cultura marajoara perante os conceitos educacionais, conceitos de motricidade humana e conceitos esportivos. Até porque a historicidade da cultura corporal não é inata ela é construída de acordo com o processo histórico da humanidade em determinadas épocas como resultado a estímulos, desafios e necessidades humanas (Coletivo de Autores, 2012).

Sintetizando, deste modo ao procurarmos entender a composição biográfica social e cultural de determinada realidade devemos primeiramente buscar identificar seus sistemas organizacionais. Mas para que isso possa ser fundamentado, necessário se faz ter o ser humano como sujeito de capacitação e transmissão de cultura, pois o cultural compreende todo um complexo, em que estão incluídos conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes, capacidades e hábitos dos homens no seu habitat natural (Ramos, 2010).

Na edificação dos dados e no aguardo dos resultados, acreditamos na possibilidade de avanço nas ações educacionais, esportivas e culturais capazes de estimular o desenvolvimento do esporte de cunho tradicional no processo ensino-aprendizagem dos educandos. E também visualizamos a relevância do estudo na medida em que ao ser desenvolvido dentro de uma área com contornos de abandono, político, social e econômico poderá trazer perspectivas para novos enfoques no campo educacional, esportivo e cultural.

Características do lócus da pesquisa

O Arquipélago do Marajó se constitui por aproximadamente duas mil ilhas, com suas diversidades e particularidades culturais. É importante que o seu espaço geográfico seja observado por pesquisadores na busca de elucidações de problemas, objetivando o acesso a caminhos até então desconhecidos, buscando aparatos teóricos e práticos em um contexto com predominantes diferenças de realidade, como os rios, os igarapés, a flora, a fauna, as festividades religiosas e culturais, a linguagem, a história, a geografia, a cultura entre tantos elementos que se constituem como patrimônio pessoal e social do caboclo e da cabocla marajoara. A Descrição geográfica que é enfatizada por Sarraf (2018, p. 64-65)

Os 50 mil quilômetros quadrados estão distribuídos em regiões de campos naturais, zonas de matas, praias, rios e mar, que dão espaços a cidades, vilas, fazendas, povoados, retiros, casas distribuídas irregularmente em longos espaços de rios, florestas, beira de estradas, em profunda conexão com o Maranhão, Belém, Macapá, Guiana Francesa, Caribe,

municípios paraenses, outras regiões brasileiras, sem esquecer intercâmbios com o mundo, seja por meio de navios, balsas ou outras embarcações de grande porte que circulam pela região, seja em entradas e saídas de estrangeiros e moradores da região ou por meio do uso de novas tecnologias capazes de conectar os Marajós com o planeta.

É fato que, apesar de todo o aparato sociocultural marajoara e amazônida que, teoricamente, encanta quem dele se aproxima, ao se realizar olhares mais aprofundados sobre este contexto, provavelmente as respostas obtidas poderão contrariar as impressões de otimismo. Isso se explica porque as políticas públicas não vislumbram a atenção devida ao povo marajoara, produzindo um permanente esquecimento e/ou um atendimento precário nas áreas da saúde, da educação, da segurança pública, do lazer entre outros. Loureiro (2015 p.53) reproduz as ausências de ações públicas em seu trabalho acadêmico escrevendo que;

Ainda como consequência da estratificação econômica e da marginalização social de amplas faixas da população brasileira as quais é cerceado no todo em parte o acesso à cultura considerada erudita civilizada a educação formal mais estruturada e a outros bancos culturais os caboclos da Amazônia mesmo nas cidades mantêm a medida do possível sua cultura, está de um lado é marginalizada ou ignorada pelos poderes públicos tomadas sob a condição de uma subcultura de outro lado a interdição de participação nos âmbitos da cultura de origem européia Americana considerada superior propiciou a expansão da cultura Cabocla entre os segmentos mais pobres da população da cidade.

Com a presença de disparidades dentro do próprio contexto marajoara, com regiões apresentando frequência acentuada de turistas, conhecidas nacional e internacionalmente, passa-se a impressão de que a ilha do Marajó se resume apenas ao Marajó dos Campos. O modo como o Marajó é apresentado na mídia e nos livros didáticos contribui para que o próprio povo paraense também vislumbre a ilha marajoara como se existisse apenas o espaço geográfico do marajó ocidental, desconhecendo por completo que existe vida, cultura, homens e mulheres que vivem às margens dos rios e das florestas, na ilha e no arquipélago do Marajó. Essa

relação de desconhecimento geográfico e cultural Marajó é apresentada por Cristo (2007 p.15-16), em sua dissertação de mestrado:

Na verdade, o conceito de Marajó que “aprendi” na geografia do mapa do Pará e que possuía até, então, era equivocado. Um local longínquo, uma pequena porção de terra, uma ilha localizada muito distante do continente, separada na parte superior do mapa do Estado. Certamente, sabia que o Marajó não era essa ilha dos livros didáticos, com esse nômade, mas para mim o arquipélago marajoara continuava muito distante, possuía um pequeno número de habitantes, praias e muitos búfalos, pois ao se tratar de Marajó, quase sempre há uma associação a este animal. E eu desconhecia a geografia e os aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais do arquipélago. Este episódio me leva a alguns questionamentos: como a geografia tem sido entendida e “mal-entendida”, em nossas escolas? Quantas crianças, jovens e adultos nas instituições educacionais continuam a aprender e a desenhar o mapa do Pará sem saber da geografia, da regionalidade, da cultura, dos saberes, dos aspectos sócio-políticos e educacionais do Marajó? Quanta cultura, quantos saberes negados? Quantas vozes silenciadas nos currículos escolares?

Após a exposição de alguns dos predicados presentes no Marajó, na perspectiva de dissipar dúvidas, observar e organizar ideias e de realizar uma reflexão sobre a cultura marajoara em consonância com a vivência acadêmica, por meio de autores que versam sobre a relação entre a educação, a cultura e a pesquisa qualitativa, estamos seguindo trilhas metodológicas que indiquem a construção de nosso objeto de estudo. Essa “navegação” necessária para o alargamento dos pressupostos teóricos aliado às nossas experiências pessoais ocorre ora de forma lenta e gradual ora com remadas fortes e intensas.

Referencial teórico

Um aspecto fundamental do estudo está na relação entre a universidade, pesquisa científica, educação, educação física e movimento corporal humano, assim como nos diversos aspectos culturais desse horizonte. A experiência acadêmica está nos possibilitando expandir nossos olhares sobre a cultura marajoara por meio do estudo desta prática

esportiva de cunho tradicional e cultural, a luta marajoara, tendo como *lócus* da pesquisa a Amazônia ou as Amazônias, particularmente, o Arquipélago do Marajó ou Arquipélagos dos Marajós.

Para a consolidação desse primeiro aporte da pesquisa consideramos a Universidade como a principal instituição educacional a agir tanto na produção e divulgação do conhecimento, quanto na disseminação de ideias, constituindo-se como o seu objetivo principal perpetuar a ciência como foco primeiro para o desenvolvimento social e humano. Sobre a instituição superior Coelho, (1987, p. 20) escreve que;

A universidade é lugar privilegiado da produção, conservação e transmissão do saber sistematizado, do exercício de reflexão, do debate e da crítica, bem como a expressão, para si e para o mundo da sociedade que a institui. E neste ambiente desenvolve-se o trabalho intelectual, tanto dos professores quanto dos alunos buscando a produção e a reprodução do saber proporcionando a supremacia da razão

Contudo, é de conhecimento que em seu processo histórico a universidade sofreu modificações significativas na sua organização estrutural, no contexto teórico, na formação profissional e na política acadêmica. As disciplinas acadêmicas, além de realizarem o trabalho pedagógico com o conteúdo programático, produzem diálogos sobre política, economia e cultura e ações presentes cotidianamente na realidade educacional e profissional. De forma particular em relação ao campo da educação física no contexto acadêmico, disciplina que possui em sua estrutura curricular o esporte, as lutas a dança, assim como tem uma estreita relação com outras áreas do conhecimento. Sobre essa proximidade interdisciplinar, Antunes (2023, p.19) esclarece que;

Por certo a educação no Brasil tem se aproximado das ciências sociais e humanas a algum tempo (...) há uma busca de diálogo com outros conhecimentos, diferentes das ciências médicas e biológicas, como a História, Sociologia, Pedagogia, Filosofia, Antropologia, entre outros campos do saber. Esse movimento de aproximação se intensifica ao longo dos anos em que pese a base médica que fundamenta a Educação Física na sua estrutura inicial. Passando por diferentes históricos, com diversos eixos filosóficos, que lhe imprimam perspectivas teóricas distintas.

Portanto, ao tratarmos de forma mais dilatada os preceitos, entendemos que as áreas educacional e esportiva, em seus respectivos segmentos, podem oferecer conteúdo e recurso metodológico, com perspectivas de interpretar e refletir sobre a corporeidade do caboclo marajoara, o qual que possui identidade cultural ímpar.

1) Em relação ao processo educacional, nenhum ser humano escapa da ação educativa, tanto formal quanto informal, tendo em vista que a educação atinge o ser humano integralmente. Assim, entende-se que a educação é muito mais um fenômeno humano, uma experiência profundamente humana, do que um ato pedagógico na transmissão de um determinado conteúdo programático (Moreira; Simões, 2006).

2) Sobre o esporte. A compreensão do estudo sobre as práticas esportivas, que em determinadas sociedades confunde-se com a história da humanidade. Além de que o esporte se transformou no fenômeno social que mais se desenvolveu no Séc. XXI, apresentando características com potencial de vivência e princípios que devem ser potencializados pelo profissional de educação física, no sentido de valorizar o ser social, o intelecto e os valores que permeiam a prática esportiva (Gallati *et al.*, 2008).

3) Sobre o movimento corporal humano, Kunz (2012) apresenta duas formas de manifestação: a) de um lado, as brincadeiras e jogos a partir dos jogos tradicionais, brincadeiras em círculo, jogos de dança, jogos com bola, que podem ser realizados na rua, no pátio das casas, nos parques nas praças e, por apresentarem atemporalidade em sua prática, se transformam conforme o interesse da criança e do próprio espaço disponível para as atividades; b) de outro lado, existe uma manifestação da cultura do movimento tradicional relacionada aos esportes normalizados.

Cabe destacar que as duas formas apresentadas permitem ao ser humano tomar consciência de si mesmo, com os corpos dos outros e com o meio ambiente, formando sua identidade, através de sua percepção do corpo e da motricidade, promovendo a livre expressão do sujeito em toda sua dimensão, resultado da homeostase entre os níveis biopsicossocial, contribuindo significativamente para a compreensão de mundo.

Coletivo de autores (2012) defende a perspectiva da reflexão sobre a cultura corporal, expressado a necessidade de busca pela reflexão

pedagógica sobre o acervo de formas de representação do mundo que o homem tem produzido no decorrer da história, exteriorizadas pela expressão corporal: jogos, danças, lutas, exercícios ginásticos, esporte, malabarismo, contorcionismo, mímica e outros, que podem ser identificados como formas de representação simbólica de realidades vividas pelo homem, historicamente criadas e culturalmente desenvolvidas.

Assim sendo, o aparato teórico e prático do esporte tradicional e cultural possui perspectivas significativas de se concretizarem em todos os níveis educacionais marajoara, paraense e brasileiro. Até porque, como referenda Ribera (2017), o aluno, ao vivenciar uma experiência corporal como o esporte de combate (exemplo da luta marajoara), encontra um conhecimento corporal de si mesmo e do oponente, ou seja, o corpo não fica e nem está isolado, está em relação com outros corpos e o faz a partir da inserção nas dimensões espaço/tempo. A concretização dessas dimensões terá lugar no âmbito familiar, social e cultural, que terminarão por modelá-lo como se tratasse de uma segunda natureza (Ribera, 2017).

Remando pelo processo metodológico

Metodologicamente o estudo está sendo edificado por etapas. As primeiras braçadas ocorreram com o mapeamento das principais referências que versam sobre o tema, por meio de busca nas bases de pesquisas *Web of Science*, Google Acadêmico, Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Para efeito de validação do construto do experimento acadêmico, *a priori*, apresentamos nossa experiência por meio do método de observação.

No remanso das águas, para consolidação da práxis do método observacional é fundamental considerar os apontamentos de Ludke e André (1986), ao afirmarem que a observação ocupa um lugar privilegiado nas novas abordagens de pesquisa educacional e que o pesquisador deve acompanhar *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, por meio de métodos rigorosos para validar suas observações, bem como ter experiência para definir claramente o foco da investigação e sua configuração espaço-temporal. Assim como é importante definir os aspectos do problema que

serão foco da observação e as melhores formas de captá-los, além de fazer as anotações de forma organizada, valorizando os aspectos relevantes do estudo.

A maneira de exemplificação do método de observação, apresentamos o processo do início de viagem da cidade de Belém capital do Estado do Pará a outra margem do Rio Pará principal via de acesso para uma das margens do Arquipélago do Marajó.

No remanso das águas, o início da viagem marítima, pode ocorrer por três locais de embarque, Porto das Docas, localizado no centro de Belém, por Portos alternativos da Estrada Nova, bairro periférico de Belém, e do Porto de Icoaraci, distrito localizado a 10km do centro da capital paraense, o transporte aquático, transcorre por meio de barcos, de lancha e por meio de Balsa e, dependendo da maré e seu fluxo de enchente e vazante, a duração da viagem pode ser de duas horas e trinta minutos a quatro horas. Por ser próximo de nossa residência optamos em embarcar pelo porto das Docas. Nesse cortejo de descer ou subir o rio é relevante frisar que o melhor período para se viajar para o Marajó é entre os meses de janeiro a junho, considerado o período como inverno amazônico, com águas mais tranquilas. Devido aos fortes ventos que sopram durante o período do verão amazônico, provocando banzeiros e ondas volumosas, de julho a dezembro, apresentam dificuldades maiores de navegação.

Ao aportarmos em solo marajoara em nossas inserções observacionais primeiras, vivenciamos duas competições da Luta Marajoara a primeira no município de Ponta de Pedras e a segunda no município de Cachoeira do Arari, Em Ponta de Pedras tivemos a oportunidade de nos alojarmos junto com cinco competidores da ação esportiva marajoara, sendo dois lutadores de Belém, dois lutadores de Santa cruz do Arari precisamente da Vila de Jenipapo e um lutador de Cachoeira do Arari, contato que nos proporcionou relevantes informação a respeito do histórico pessoal e esportivo dos atletas.

Por outro lado em Cachoeira do Arari devido a competição fazer parte das Festividades de São Sebastião, Padroeiro da maioria dos municípios marajoaras e relevante frisar que durante os festejos da Irmandade do Padroeiro, a população cachoeirense triplica, hotéis e pousadas ficam todos

ocupados, ocupação esta que ocorre com seis meses de antecedência, pelas dificuldades de alojamento, nossa hospedagem ocorreu em uma fazenda como fala o marajoara do outro lado do rio, fazenda localizada no município de Ponta de Pedras.

Salientamos que nossa estadia em ambos os municípios ocorreu pelo período de dois dias, acompanhando diretamente o processo de organização e desenvolvimento dos acontecimentos esportivos, desde sua apresentação de regras, congresso técnico que gerencia a separação de gênero, faixa etária e peso corporal características que definem os competidores e seus respectivos adversários, até a consolidação com a entrega das premiações

Em ambas as competições observamos diferenças relevantes na organização dos eventos em termos de horário, segmentos de regras, números de participantes englobando o gênero masculino e gênero feminino, faixa etária e premiação. Essas diferenças serão apresentadas e discutidas quando nos aproximarmos da terceira etapa do estudo principal, quando da realização das entrevistas sistematizadas com os atores sociais, lutadores, árbitros e organizadores de eventos.

A geração e a interpretação dos dados construídos perpassam pela comparação entre os espaços geográficos, históricos, sociais, institucionais e pessoais das comunidades sedes das competições. Nesse ínterim de espaços geográficos, históricos e sociais em termos de organização a sistematização da metodologia aplicada pelo método observacional é importante ressaltar que a compreensão de que embora Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras, não tenham características culturais únicas, mesmo assim as diferenças que têm entre si são menores que a diferença que existe entre elas e a sociedade industrializada. Moradia, Alimentação, Saneamento Básico, Sistemas de informações, Meios de transporte, organização social e política.

Ainda como aspecto metodológico, observou-se o movimento corporal dos atletas, a motivação que impera na participação do esporte, a presença feminina foi um segmento relevante nas contendas de um esporte eminentemente organizado, desenvolvido e praticado pelos homens com um percentual de 95% de participantes.

Assim sendo a Luta Marajoara dentro do processo de sistematização acadêmica, enquanto movimento corporal e cultural projeta a construção de elementos significativos do espaço e do contexto que constituem as ações sociais e esportivas do mundo marajoara. Este direcionamento metodológico de observação é expressivo para obtermos os resultados almejados, buscando descrever e analisar a Luta Marajoara de forma detalhada e objetiva, servindo de base para os aportes metodológicos e constituintes que seguirão o curso dos rios e igarapés da cultura cabocla marajoara.

Desse modo, baseado em Gonçalves (2008), podemos dizer que as impressões primeiras sobre a história de vida do caboclo e da cabocla marajoara, atrelada a Luta Marajoara, está relacionada aos indivíduos como participantes dos grupos sociais e a valorização da identidade cultural. Assim como, reconhecendo o potencial político no processo de reconstrução do mundo. Ou seja, valorizar os produtos culturais autênticos é o ponto de partida para conscientizar o homem oprimido do seu papel histórico de participação na construção de um mundo mais humano, livre da opressão.

Para consolidação da *práxis* do método observacional é fundamental considerar os apontamentos de Ludke e André (1986), ao afirmarem que a observação ocupa um lugar privilegiado nas novas abordagens de pesquisa educacional e que o pesquisador deve acompanhar *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, por meio de métodos rigorosos para validar suas observações, bem como ter experiência para definir claramente o foco da investigação e sua configuração espaço-temporal.

Aspectos conclusivos

A partir das reflexões parciais o tema sobre a Luta Marajoara começa a passar de “um sonho” para se constituir uma realidade. A ação de observação sobre o esporte de tradição cultural, nos proporcionou conquistas pessoais, acadêmicas e profissionais. Porque apesar de ter vivenciado ao longo do tempo viagens para o Arquipélago do Marajó com intuito profissional ou com intuito de lazer, a viagem realizada na busca de

informações acadêmicas proporcionou vivenciarmos um segmento da cultura marajoara de forma peculiar e aprofundada,

Em vista das observações catalogadas e organizadas considerando a superação de diversas barreiras, o caminho até aqui percorrido tem nos proporcionado extrapolar o terreno teórico, nos levando ao entendimento, identificação e contextualização da cultura marajoara, seus sistemas simbólicos e do modo como o homem e a mulher e marajoara se relacionam, no seu dia a dia, com suas tradições e com sua cultura.

Ao constituirmos observações, em nosso caderno de campo, relevantes para a construção dos dados, seja sobre a cultura, sobre a vida pessoal e coletiva do praticante da Luta Marajoara, aceleramos nossas braçadas na organização de arguições organizadas e sistematizadas com o intuito de nos aprofundarmos por meio de entrevistas que se apresentarão como segundo passo no processo da pesquisa de campo.

Referências

ANTUNES, Marcelo Moreira et PINTO, Luiz Felipe Machado. Cultura, esporte e identidade: aproximação e diálogos com a Educação Física. ARAUJO, Sonia Maria da Silva. Educação do campo e Nuestra América: uma experiencia de reflexão crítica da Amazonia *In*: ARAÚJO, Sonia Maria da Silva *et al.* (org.). *Pesquisa e Educação na Amazonia: Reflexões epistemológicos e políticas*. Belém:Eduepa, 2014

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Portugal: Ed. 70,2006.

COELHO, Ildeu Moreira. *A Universidade e a realidade social: especificidade da prática nos cursos de graduação*. *In*:Seminários

regionais sobre estágio Curricular. Documentos síntese, SESu/MEC, 1987.

COLETIVO DE AUTORES. *Metodologia do ensino da Educação Física*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2012.

CRISTO, Ana Claudia Peixoto de. *Cartografias da educação na Amazônia rural ribeirinha: estudo do currículo, imagens, saberes e identidade em uma escola do município de Breves/Pará*. 2007. 164 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Educação, Belém, 2007.

DAMATTA, Roberto. O esporte e o jogo como formadores de comportamentos sociais. *In: ROSA, Alexandre Machado et al. (org.). Esporte e sociedade: ações socioculturais para a cidadania*. São Paulo: IMK Relações Públicas, 2004.

GALATTI, Larissa Rafaela; FERREIRA, Henrique Barcelos; SILVA, Ylane Pinheiro Gonçalves da; PAES, Roberto Rodrigues. Pedagogia do esporte: procedimentos pedagógicos aplicados aos jogos esportivos coletivos. *Conexões (UNICAMP)*, v. 6, ed. especial, p. 397-408, 2008.

HARRES, Marluza. Aproximações entre história de vida e autobiografia: os desafios da memória. *In: Dossiê: teoria e metodologia da História*. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos-v.8, n.10, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. *Sentir, Pensar, Agir: Corporeidade e Educação*. Campinas: Papirus, 2008.

KUNZ, Elenor. *Educação Física: ensino & mudanças*. Ijuí: Unijuí, 2012.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Manaus: Ed. Valer, 2015

LUDKE, Menga; ANDRÉ. Marli. *Pesquisa em Educação: Abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MARIN, Elizara Carolina; STIEN, Fernanda (org.). *Jogos autóctones e tradicionais de povos da América Latina*. Curitiba: CRV, 2015.

MOREIRA, WagnerWey; SIMÕES, Regina. Educação física, corporeidade e motricidade: criação de hábitos para a educação e para a pesquisa. *In: MARCO, Ademir de (Org.). Educação Física: cultura e sociedade*. Campinas: Papirus, 2006.

OLIVEIRA, Maria Marly de. *Como fazer pesquisa qualitativa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012

OLIVEIRA, Vitória Letícia Esteves de. *Arquipélago do Marajó: uma análise sobre a influência dos papéis de gênero na exploração sexual de meninas*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - CESUPA, Belém, 2019.

RIBERA, Jordi Planella. *Corpo, cultura e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

SARRAF, Agenor Pacheco. Cartografia & fotoetnografia das águas: modos de vida e de luta na amazônia marajoara. *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 63-98, jan/jul, 2018. p. 25-46.

SO, Marcos Roberto. *Lutas na Educação Física Escolar: As relações dos alunos com o saber*. Curitiba: CRV, 2020.

Delson Eduardo da Silva Mendes

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste (PPGE/UNICENTRO). Mestre em Educação Física, Esporte e Lazer pela Universidade Gama Filho (2000). Possui Especialização em Ginástica Escolar pela Universidade do Estado do Pará (1995) e Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (1994) e graduação em Licenciatura em Educação Física pela Universidade do Estado do Pará (1984). É professor assistente II da Universidade do Estado do Pará, e professor do Núcleo de Esporte e Lazer da Secretaria de Educação do estado do Pará - SEDUC. É membro do Grupo de Pesquisa e Extensão em Socioeducação e Políticas Intersetoriais (GPESPI) e do Grupo de Estudos e Pesquisa Educação, Cultura e Contemporaneidade (UNICENTRO). Foi coordenador do desporto universitário da UEPA entre os anos de 2020 a 2022. Bem como, foi coordenador do Projeto UEPA-FUTEBOL no período de 2010 a 2015. Tem experiência na área Pedagógica e na área de Educação Física, atuando principalmente nos seguintes temas: esportes de quadra, futebol e esporte adaptado.

E-mail: delsonmendes01@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3737157526017314>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Da tradição ao espetáculo: a esportivização da luta marajoara na perspectiva dos lutadores

*From tradition to spectacle: the sportivization of
marajoara wrestling from the wrestlers perspective*

*De la tradition au spectacle: la sportivisation de la
lutte marajoara du point de vue des lutteurs*

Welison Alan Gonçalves Andrade

Universidade do Estado do Pará
andradewalan@gmail.com

Carlos Afonso Ferreira do Santos

Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará
afonso.fersantos@gmail.com

Rogério Gonçalves de Freitas

Université de Montréal (Canadá)
rogerio.goncalves.de.freitas@umontreal.ca

Resumo: O processo de esportivização da Luta Marajoara tem se intensificado nos últimos anos, impulsionado pela sua institucionalização por entidades autorreguladoras, como a Federação Paraense de Luta Marajoara (FPLM). Esta federação estabelece como proposta a incorporação dos códigos do esporte moderno à prática desta luta brasileira. O presente artigo investigou as percepções dos praticantes de Luta Marajoara em relação às iniciativas de esportivização promovidas pela FPLM. Para tanto, foram entrevistados seis lutadores que participaram do 1º Campeonato Paraense de Luta Marajoara, realizado no município de Ponta de Pedras, no ano de 2021. Os resultados indicam uma

aceitação por parte dos lutadores em relação às propostas de esportivização da FPLM, como a criação de um livro de regras e a organização de eventos esportivos, evidenciando uma certa alienação em relação aos possíveis efeitos advindos desse processo, que tende a descaracterizar a forma tradicional e singular das lutas. **Palavras-chave:** Luta Marajoara. Esportivização. Lutadores.

Abstract: Marajoara Wrestling sportivization process has intensified in recent years, driven by its institutionalization by self-regulatory entities, such as the Paraense Federation of Marajoara Wrestling (FPLM). It's sets the goal of incorporating the codes of modern sport into the practice of this Brazilian Wrestling. This article investigated the perceptions of Marajoara Wrestling practitioners in relation to the sportivization initiatives promoted by the FPLM. Six wrestlers who participated in the 1st Paraense Marajoara Wrestling Championship, held in the municipality of Ponta de Pedras in 2021, were interviewed. Outcomes show acceptance on the part of the wrestlers in relation to the FPLM's sportivization proposals, such as the universalization of the book of rules and the organization of sporting events, demonstrating a certain alienation towards the potential effects stemming from this process, which tends to undermine the traditional and unique form of wrestlings.

Keywords: Marajoara Wrestling. Sportivization. Wrestlers.

Résumé: Le processus de sportivisation de la Lutte Marajoara s'est intensifié ces dernière sannées, sous l'impulsion de son institutionnalisation par desentités d'autorégulation, commela Fédération Paraense de laLutte Marajoara (FPLM). Cette fédération se donne pour objectif d'incorporer les codes du sport moderne dans la pratique de cette lutte brésilienne. Ce tarticle étudie les perceptions des praticiens de la Lutte Marajoara par rapport aux initiatives de sportivisation promues par le FPLM. À cettéfin, six lutteurs qui ont participéau 1er Championnat Paraense de la Lutte Marajoara, organisé dans la ville de Ponta de Pedras en 2021, ont ét éinterrogés. Les résultats indiquent l'acceptation de la part des lutteurs par

rapport aux propositions de sportivisation du FPLM, telles que l'universalisation du livre de règles et de l'organisation d'événements sportifs, témoignant d'une certaine aliénation vis-à-vis des effets potentiels découlant de ce processus, qui tend à dénaturer la forme traditionnelle et singulière des luttes.

Mots-clés: Lutte Marajoara. Sportivisation. Lutteurs.

Introdução

Na literatura da Educação Física, o termo esportivização ou desportivização, conforme proposto inicialmente por Elias e Dunning (1992), pode ser encontrado, segundo González (2014), no mínimo com quatro sentidos. No primeiro caso, corresponde a uma forma de se referir ao advento do que hoje conhecemos por esporte moderno, o que o autor denomina como esportivização inaugural.

Esportivização inaugural refere-se, portanto, ao processo de modificação, iniciado em meados do século XVIII, de elementos da cultura corporal de movimento das classes populares inglesas, que esvaziou as funções iniciais destas, voltadas ao lúdico e as festas (religiosas e de colheita), em detrimento de regulamentação e institucionalização (Bracht, 2005), isto é, da criação de regras e de um conjunto de procedimentos definidos e regidos por instituições concebidas para esse fim (Cardoso; Furtado, 2023), como forma de reduzir a violência associada a estas práticas e aumentar a igualdade de chances entre os praticantes (Elias; Dunning, 1992).

No segundo sentido, González (2014) aponta para a transformação de práticas corporais originadas em contextos não competitivos e não institucionalizadas em modalidades esportivas, o que ocorre quando assumem os códigos do esporte de rendimento, quando originalmente não foram concebidas para esse fim. Assim, se no primeiro caso o termo esportivização diz respeito ao surgimento do chamado esporte moderno, no segundo se refere “ao processo em atividades que são contemporâneas ao esporte como prática corporal hegemônica desse universo cultural” (González, 2014, p. 171).

No terceiro caso, o termo esportivização na área da Educação Física relaciona-se à cooptação dos propósitos e práticas pedagógicas dessa disciplina escolar pela lógica do esporte de rendimento (González, 2014), ou seja, refere-se a incorporação do esporte de rendimento na escola sem qualquer adaptação pedagógica voltada a esta instituição ou ao componente curricular Educação Física, movimento reconhecido por estudiosos da área como “esporte na escola”.

No quarto sentido, González (2014) alega que a expressão “esportivização” pode se referir a incorporação do esporte de rendimento em espaços sociais fora do campo das práticas corporais, quando afeta a vida das pessoas nas diferentes sociedades, “não apenas com seus ícones telespectacularizados, dramas esportivos, suas roupas, sua linguagem, mas também, e particularmente, com sua lógica de disputa e rendimento, que encharca nossa forma de olhar e sentir o mundo” (p. 173).

Destaca-se ainda da literatura da Educação Física a proposta de ampliação do conceito de esportivização elaborada por Furtado e Borges (2019), que defendem a possibilidade da prática corporal retornar, gradualmente, à forma original após ter sido submetida a uma condição que a tornou esporte, a “condição esportiva”.

Nesta pesquisa, o termo esportivização será utilizado no sentido mais próximo do segundo caso apresentado por González (2014), isto é, de transformação de uma prática corporal originada em contexto não competitivo em esporte-espetáculo¹, a partir da incorporação dos seus códigos, como definição de regras oficiais e institucionalização. Nesses termos, pode-se dizer que inúmeras práticas corporais estão passando ou passaram por um processo de esportivização, como o surfe (Nepomuceno et al., 2020), o parkour (Chagas; Rojo; Girardi, 2016) e o skate (Honorato, 2013). No cenário particular das lutas e artes marciais, ainda é possível mencionar o taekwondo (Rios, 2005), a capoeira (Alves; Montagner, 2008) e, mais recentemente, a Luta Marajoara (Campos; Pinheiro; Gouveia, 2018; Antunes et al., 2021; Santos; Andrade; Freitas, 2021).

Luta tradicional da ilha de Marajó, Norte do Brasil, a Luta Marajoara vem perpassando por um processo de esportivização que teve início com a sua organização/padronização em eventos esportivos locais, os quais passaram a definir regras e excluir determinados golpes, como forma de beneficiar os lutadores. Esse processo ganhou força nos últimos anos com a sua institucionalização, a partir do advento da Liga Brasil de Luta Marajoara e da gênese da Federação Paraense de Luta Marajoara (FPLM), cujo

¹ A expressão “esporte-espetáculo” será utilizada no mesmo entendimento de Bracht (2005), ou seja, de que esta engloba a característica central do esporte moderno, qual seja, “a transformação do esporte em mercadoria veiculada pelos meios de comunicação de massa” (p. 17).

objetivo é oferecer organização estrutural à referida luta para sua “ascensão à condição de arte marcial, propriamente dita, sob óticas desportivo-competitivas contemporâneas” (EngelhardNeto; Abrahin; Mocarzel, 2021, p. 54). Para alcançar esse objetivo, a FPLM tem elaborado propostas que incentivam a esportivização da Luta Marajoara, como a universalização das regras, a certificação dos instrutores, o envolvimento na realização de eventos esportivos e a graduação dos praticantes (Santos; Andrade; Freitas, 2023).

Considerando que tais propostas podem suscitar impactos para a luta e, conseqüentemente, para os lutadores, indaga-se nesta pesquisa: o que pensam os praticantes de Luta Marajoara acerca das propostas de esportivização da FPLM?

Para responder à pergunta, adotou-se como técnica para a reunião de dados a entrevista semiestruturada, na qual o entrevistador parte de um roteiro com questões pré-estabelecidas, mas tem a oportunidade de formular outras perguntas durante a sua aplicação (Marcondes; Teixeira; Oliveira, 2010).

O estudo teve como lócus o 1º Campeonato Paraense de Luta Marajoara, realizado entre os dias 22 e 25 de julho de 2021, em Ponta de Pedras, município do Marajó. O evento foi uma iniciativa da FPLM em parceria com a Associação Leonardo Absolão de Boxe e apoio da Prefeitura. Participaram do evento aproximadamente 83 lutadores que representavam diferentes municípios, como Cachoeira do Arari, Salvaterra, Soure e Santa Cruz do Arari.

Realizou-se entrevista com seis lutadores envolvidos no campeonato, os quais foram identificados nesta pesquisa da seguinte forma: Lutador 1, Lutador 2, Lutador 3, Lutador 4, Lutador 5, Lutador 6. O critério para a escolha dos entrevistados era ter pelo menos três anos de experiência com a Luta Marajoara.

Com o intuito de obter o consentimento em relação à participação na pesquisa, foi entregue aos entrevistados o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Sua aplicação permitiu situá-los sobre o caráter voluntário de participação, o sigilo da sua identidade, os objetivos e os procedimentos metodológicos adotados na pesquisa, bem como a

possibilidade de retirar o consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento.

O registro produzido a partir da transcrição das entrevistas foi organizado, analisado e interpretado a partir da divisão em categorias e subcategorias, as quais serão apresentadas a seguir.

Uma luta tradicional do Marajó

Praticada há pelo menos um século na ilha de Marajó, a Luta Marajoara está presente em diferentes contextos, como quilombos, fazendas, festas populares e, mais recentemente, em eventos esportivos. Um dos contextos mais tradicionais é o da Festividade do Glorioso São Sebastião de Cachoeira do Arari, uma festa de caráter religioso em que os embates de Luta Marajoara ocorrem durante o cortejo dos mastros, prestigiado símbolo da festividade, e envolvem homens, mulheres e até crianças (Boulhosa, 2017). Tal contexto propiciou a organização do primeiro torneio de Luta Marajoara, realizado no dia 19 de janeiro de 2002, sendo idealizado por Durci Rezende dos Santos e seus familiares (Gomes; Souto; Fassheber, 2021). O Lutador 6 ressalta seu envolvimento na organização desse evento-marco:

**“O
PRIMEIRO
TORNEIO DE
LUTA**

Em Cachoeira (do Arari), um grupo formado por minha família, incluindo meu pai, minha mãe e meus irmãos, montou o primeiro torneio de Luta Marajoara em 2002. Desde então, a gente vem mantendo essa tradição de torneios para preservar nossa história. Desde aí acontece o torneio durante a festividade. (Lutador 6)

A Festividade do Glorioso São Sebastião de Cachoeira do Arari atrai lutadores provenientes de diversas localidades do Marajó, tal como o Lutador 5, cuja inclinação pela prática da luta durante os festejos de São Sebastião é reflexo de seu envolvimento nas disputas ocorridas nas fazendas da região, lugar em que os vaqueiros marajoaras, historicamente dedicados à “agarrada”, “lambuzada”, “cabeçada” ou “derrubada” – termos

sinônimos da Luta Marajoara – empenham-se em aquecer o corpo antes de mergulhar nas águas frias da ilha:

**“NA
FAZENDA TEM
ESSA
TRADIÇÃO DE
FAZER
AGARRADAS”**

Lá na minha cidade, no mês de janeiro, tem a tradição dos mastros (se referindo a Festividade de São Sebastião de Cachoeira do Arari), então a gente já traz isso desde pequeno. Quando eu vinha de Belém para Cachoeira do Arari, para os festejos dos mastros, eu participava de lutas aleatórias. Tradição, não é? Começou a festa o pessoal luta, o pessoal dança, brinca, até porque sou filho de ex-vaqueiros. Eu morei na fazenda. Na fazenda tem essa tradição de fazer agarrada antes do banho, às 6h da tarde. É uma tradição que a gente vem trazendo de ano em ano, de pai para filho. (Lutador 6)

A conjectura sobre a origem da Luta Marajoara sugere uma ligação intrínseca com sua prática nas fazendas do Marajó. O búfalo, símbolo de força na região, emerge como a principal fonte de inspiração, sendo frequente entre os praticantes mais experientes o relato oral de que os embates entre esses animais, criados principalmente nas fazendas, foram incorporados e imitados por caboclos da região.

No contexto do Marajó, quando um búfalo percebe que sua posição de liderança no rebanho está ameaçada, ele confronta seu rival abaixando a cabeça, emaranhando os chifres e mantendo os pés no chão. Nesse confronto, o búfalo que cair é considerado perdedor. Jesus e Assis (1997) explicam que no Marajó essa prática recebe o nome de “marrada”. A partir da observação desta prática, pontuam os autores, os caboclos locais tentaram imitá-las, usando seus braços para derrubar o adversário, uma imitação que ficou conhecida como “agarrada”. Entretanto, para fortalecer essa assertiva acerca da origem da Luta Marajoara, são necessários novos e mais estudos, considerando que outras narrativas na tradição oral emergem, como a possível associação da luta aos indígenas que habitavam a ilha, antes da chegada dos búfalos no início do século XIX ou mesmo sua

relação com as comunidades afrodescendentes, as quais baseavam-se sua história na luta por autonomia e resistência.

Independentemente de sua relação com a origem da Luta Marajoara, o búfalo se apresenta como um símbolo proeminente nos combates, o que pode ser evidenciado não somente por sua presença em logotipos de associações e ligas de lutadores, mas também pela posição inicial da luta, conhecida como “pés casados” (pés contrários tocando um no outro), que aproxima os praticantes, permitindo um confronto olho-no-olho evocativo das disputas entre búfalos. Além disso, em torneios alguns lutadores exibem criatividade ao realizar gestos de chifres com os dedos e ao cavarem o chão, como se se anunciasse ao oponente sua prontidão para o embate (gestualidades que remetem ao búfalo).

Sua prática em contextos não esportivos e sua relação com a fauna local estão, portanto, entre as principais características da luta tradicional do Marajó. Tais fatores revelam um desenvolvimento multifacetado, permeado por elementos que atribuem importância sócio-histórica e cultural a esta luta na territorialidade marajoara. Com a sua esportivização, novos horizontes se apresentam. O que pensam os lutadores acerca desse processo é o que será apresentado adiante.

Esportivização da luta marajoara: o que propõe a Federação, o que pensam os lutadores?

A Luta Marajoara ainda não pode ser considerada como esporte-espetáculo, pois não se tem notícias de nenhum atleta que receba remuneração pactuada por contrato de trabalho, nem tampouco sua prática é contundentemente veiculada pelos meios de comunicação. Existem raríssimos lutadores que utilizam técnicas da luta, possuem visibilidade midiática e recebem salário para competir em grandes eventos esportivos, a exemplo do atleta Deiveson Figueiredo, lutador profissional do *Ultimate Fighting Championship* - UFC.

No entanto, esse atleta é empregado e tem notoriedade nos meios de comunicação porque pratica outras modalidades de luta, e não porque está

envolvido em competições específicas de Luta Marajoara. Atualmente, a Luta Marajoara está mais próxima do esporte amador, que não oferece remuneração aos seus lutadores, é praticada durante o tempo livre e possui pouca exposição nos meios de comunicação.

Nesse cenário, a FPLM apresenta propostas para transformá-la em esporte-espetáculo. Na presente pesquisa, será apresentado a perspectiva de praticantes dedicados à Luta Marajoara acerca de duas propostas da federação: criação de um livro de regras e envolvimento na organização de eventos esportivos.

A universalização das regras

A universalização das regras é um dos principais resultados do processo de esportivização de uma prática corporal, uma vez que regras bem definidas tornam a atividade facilmente compreensível e facilita sua divulgação. Conforme Bracht (2005), ser uma atividade de fácil compreensão é uma característica comum do esporte-espetáculo, que se adapta bem às características da comunicação de massa e à indústria do entretenimento e permite, por exemplo, que um jogo de futebol seja compreendido e apreciado tanto no Brasil quanto na China.

Furtado e Borges (2019) pontuam que, no processo de transformação de uma prática corporal em esporte, o universalismo só se garante mediante a sua regulamentação/burocratização que, da mesma forma, requer a criação de instituições capazes de regular a universalidade do fenômeno. Criada a FPLM, sua proposta de regulamentação parece, desse modo, atender uma das etapas do processo de esportivização. Questionados sobre tal proposta, os lutadores fizeram os seguintes relatos:

**“O
LIVRO TIRARIA
A DÚVIDA”**

O livro de regras é bom, porque hoje eu tenho bastante dúvida. Com um livro de regras tu vais saber o que pode fazer e o que não pode fazer. Por exemplo, as quedas que pegam cervical, pegam coluna, são quedas que a gente tem um pouco de dúvida, o livro tiraria a dúvida.

Os outros atletas que nunca praticaram, vão ficar sabendo as regras. Então é bem-vista a elaboração de um livro de regras. (Lutador 4)

**“QUEREM
CONSIDERAR
UM ESPORTE
PROFISSIONAL”**

Sobre o livro de regras, eu acho muito importante, porque antes era livre, não tinha organização, nada. Então, quando passaram a fazer eventos, surgiram muitas dúvidas na nossa cabeça. “Eu posso derrubar dessa forma?” “Posso entrar dessa forma?”, “Tem um tempo?”. Antes não havia tempo estabelecido para as lutas, era como se fosse uma brincadeira - pegou, derrubou, acabou ali. É bom ter um livro de regras porque os atletas não vão ficar perdidos. Nós precisamos estar por dentro do esporte que praticamos, saber o que podemos e não podemos fazer. O livro de regras seria muito útil para esclarecer dúvidas. Como querem considerar um esporte profissional, é importante ter um livro de regras. (Lutador 5)

**“O
ESPORTE
EVOLUI, A
LUTA
MARAJOARA
TEM QUE**

É importante isso aí, claro. O esporte evolui, e a Luta Marajoara tem que acompanhar, senão vai ficando para trás. Não se pode simplesmente realizar a queda de costas e finalizar. Logicamente, com a federação, novas regras serão colocadas. É por isso que é importante o livro de regras, para que o atleta entenda o presente e o que vai ser futuramente a Luta Marajoara. (Lutador 6)

Das narrativas acima se depreende que a elaboração de um livro de regras ganha importância entre os lutadores à medida que esclarece dúvidas e orienta sobre o uso de determinados golpes e regras em competições. Porém, nota-se que há uma percepção da transformação da Luta Marajoara em esporte, o que pode estar influenciando a aceitação da proposta da federação. Os lutadores podem estar se convencendo de que a Luta Marajoara está evoluindo para se tornar mais como um esporte. Para eles, delimitar regras e excluir certos golpes pode ser visto como apenas mais

uma etapa desse processo. Essa assertiva ganha força ao consideramos que a definição de regras e a exclusão de golpes são procedimentos constantes em eventos esportivos de Luta Marajoara.

Golpes contundentes como a “enfincada” – ato de levantar o adversário na altura dos ombros e jogá-lo de cabeça no chão – são frequentemente excluídos das competições esportivas da Luta Marajoara devido a sua propensão à violência, uma postura que contribui para a aceitação e a legitimação da proposta da federação e que se alinha com as ideias de Campos, Pinheiro e Gouveia (2019), quando alegam que regulamentar a Luta Marajoara beneficiaria o espetáculo que envolve as suas competições, tendo em vista que alguns golpes tradicionais que podem causar injúrias graves seriam excluídos.

Contudo, na medida em que um golpe da Luta Marajoara é proibido em uma competição esportiva, nitidamente surge um confronto com a diluição das suas características tradicionais. Por isso, é possível afirmar que a esportivização, em seu ímpeto por conformar-se aos padrões normativos do esporte-espetáculo, está suprimindo aspectos originais da Luta Marajoara, relegando ao esquecimento sua forma técnica tradicional.

Vale destacar que a proposta de regulamentação da FPLM surge em um contexto em que a Luta Marajoara vem sendo praticada com diversas regras e distintos golpes nas diferentes localidades do Marajó. Desse modo, ao deliberar interesse na produção de um livro de regras, faz-se necessário, em conformidade com Santos, Andrade e Freitas (2023), criá-lo de forma coletiva, incluindo a diretoria da FPLM, lutadores e demais sujeitos envolvidos com a luta, para encontrar um consenso que assegure a não descaracterização da Luta Marajoara, considerando as possibilidades inerentes a sua esportivização, como a espetacularização e a mercadorização.

A organização de eventos esportivos

No processo de esportivização das lutas e artes marciais, os eventos esportivos têm um papel fundamental na divulgação e popularização destas, pois são a principal vitrine para serem (re)conhecidas por um grande

número de pessoas. O Taekwondo, por exemplo, foi divulgado no Brasil principalmente por meio de competições, que tinham o objetivo de angariar mais adeptos (RIOS, 2005). Eventos esportivos poderiam contribuir, dessa forma, para o reconhecimento da Luta Marajoara para além das fronteiras do Marajó, ainda mais se associado aos diferentes meios de comunicação, como televisão, rádios e redes sociais, que possuem alto poder de disseminação de informações e ideias.

A nível de ilha, os eventos esportivos organizados pelos próprios lutadores, estão entre os principais catalisadores na divulgação da Luta Marajoara. Tais eventos têm extrapolado as fronteiras dos municípios situados no Marajó dos Campos (Cachoeira do Arari, Soure, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná), conjuntogeográfico-cultural, delimitado por Pacheco (2009), tradicionalmente engajado na prática da Luta Marajoara, e chegado em municípios do Marajó das Florestas, como Chaves.

Com o advento da FPLM, nutre-se a expectativa de que tais eventos esportivos possam expandir suas fronteiras, alcançando esferas estaduais, semelhante ao movimento iniciado no 1º Campeonato Paraense de Luta Marajoara, que reuniu, por exemplo, lutadores de Mosqueiro, distrito da capital Belém.

Indagados sobre o envolvimento da FPLM na organização de eventos esportivos, os lutadores reconhecem a relevância da proposta, destacando a importância do primeiro campeonato organizado pela federação como um marco para a luta. Os relatos evidenciam que há uma expectativa de que a federação trará benefícios e reconhecimento para a Luta Marajoara a partir de seus eventos.

**“SERVIRÁ
COMO UM
GRANDE
INCENTIVO”**

Os eventos promovidos pela federação são de grande utilidade, pois desenvolvem o aprendizado dos lutadores e os colocam em nível de competição. Cada evento que a federação realizar servirá como um grande incentivo para alavancar ainda mais a Luta Marajoara. (Lutador 1)

**“A
FEDERAÇÃO
VAI SER MUITO
IMPORTANTE”**

A federação vai ser muito importante para alavancar um esporte que é nosso, da nossa raiz, da nossa cultura. O primeiro campeonato paraense de Luta Marajoara foi muito importante. Não era para eu ir para esse campeonato, mas fui porque a federação é um grande impulso para a nossa luta. (Lutador 2)

**“FAREM
OS O QUE
TIVER AO
NOSSO
ALCANCE
PARA
CONTRIBUIR
COM A
FEDERAÇÃO”**

Eu acredito que seja um passo gigante, um super passo, que irá alavancar não apenas a luta, mas também a cultura marajoara. O primeiro Campeonato organizado pela Federação Paraense de Luta Marajoara não foi um evento simples, mas sim o lançamento da federação, o que nos enche de orgulho. É muito bom, muito bons eventos como esse. É bom pensar que, em alguns anos, a Luta Marajoara poderá ser reconhecida mundialmente. Vai ser um orgulho muito grande. Talvez esses jovens de hoje, da nova geração, não tenham ideia do que isso representa, mas para nós é algo gigantesco. Então, faremos o que estiver ao nosso alcance para contribuir com a federação. (Lutador 6)

**“FEDERAÇÃO
O' CARRREGA
CONSIGO
BENEFÍCIOS E
RECONHECIMENTO
”**

Eu acho que este seja o primeiro passo para que a luta possa se destacar não apenas nos municípios do Marajó, mas também no mundo todo, já que agora ele é federado. Como lutador, esse nome é muito importante para mim, pois a palavra 'federação' carrega consigo benefícios e reconhecimento para a Luta Marajoara, mostrando o que ela realmente é. (Lutador 7)

No processo de esportivização das lutas e artes marciais, uma das principais implicações é a tendência em priorizar a competição em detrimento da preservação da tradição e dos seus aspectos socioculturais.

Um exemplo é o Taekwondo que, conforme observado por Rios (2005), experimentou uma descaracterização frente a esse processo. Isso ocorre porque o processo de esportivização exige mais as características básicas do esporte moderno, como a competição, o rendimento físico-técnico, a racionalização e a cientifização do treinamento (Bracht, 2005), o que leva os praticantes, por exemplo, a racionalizar seu tempo de treino e envolvimento com a luta, para obter um melhor rendimento durante uma competição, descaracterizando a forma tradicional de prática.

Nesse cenário, enfatiza-se que a realização de eventos esportivos, embora possam promover disseminação e popularização, é o principal vetor para a perda de características tradicionais das lutas, pois é pensando neles que os lutadores se engajam mais nas características básicas do esporte moderno. Um bom exemplo são os próprios torneios de Luta Marajoara, onde alguns golpes contundentes passaram a ser excluídos, lutadores substituíram o lutar por lazer pelo treinamento em busca de prestígio e status, e técnicas de outras lutas estão sendo incorporadas em vista de um melhor desempenho, como o “sprawl”, técnica do Jiu-Jitsu brasileiro, frequentemente utilizada por lutadores marajoaras para se defenderem, técnica duramente criticada e denunciada por lutadores mais experientes.

Como visto, tanto a proposta da federação de criação de um livro de regras quanto a proposta de envolvimento na organização de eventos são apreciadas pelos lutadores participantes desta pesquisa, evidenciando uma certa alienação em torno da perda de características tradicionais que o processo de esportivização pode acarretar para a prática da Luta Marajoara. Porém, cabe destacar que, diferentemente dos lutadores participantes desta pesquisa, há uma preocupação por parte de outros lutadores evidenciados por Seabra, Campos e Antunes (2020), quando reconhecem a provável perda das características técnicas originais da Luta Marajoara ocasionada pelo processo de esportivização. Nunes et al. (2023), também enfatizam que, entre alguns lutadores, há um tensionamento entre a manutenção das tradições e o desejado processo de esportivização.

Vale destacar que diversos fatores levam os agentes de uma prática corporal a procurarem sua esportivização, desde supostas virtudes que uma prática ganha ao se converter em esporte, como sistematização, organização e regulamentação, que podem possibilitar seu reconhecimento,

ou ainda interesse pela mercantilização e profissionalização dos agentes (González, 2014). Por isso, faz-se necessário destacar o relato de um praticante que enfatiza seu sentimento de amor pela Luta Marajoara em detrimento de um possível retorno financeiro.

**“É PELO
AMOR, NÃO
VISA O LUCRO”**

É o amor, amor a luta. A Luta Marajoara corre nas nossas veias. Todo marajoara que se preze, nato, já nasce com a luta no sangue. Então tudo que a gente está fazendo é pelo amor que a gente tem pela Luta Marajoara. O que a gente está desenvolvendo é pelo amor, não visa o lucro. (Lutador 1)

O relato acima sugere que alguns praticantes podem estar mais interessados pela tradição e patrimônio cultural da Luta Marajoara, do que pelos possíveis frutos que podem resultar da sua transformação em esporte-espetáculo, como competitividade e lucro. Entretanto, é notório conceber que em relação a tensão existente entre afeto e razão, aqueles lutadores que declaram seu amor pela prática, tendem a priorizar a recompensa financeira oriunda de suas relações trabalhistas. Essa tensão, em acordo com a perspectiva de Furtado e Borges (2019), denota uma condição esportiva espetacularizada para a Luta Marajoara, cuja prática passa a se associar mais ao consumo e lucratividade e menos a suas singularidades culturais.

Considerações finais

Ao escutar os atores sociais principais que compõem o universo da Luta Marajoara, no caso deste estudo em forma de entrevistas, acredita-se ter respondido à questão norteadora desta pesquisa (o que pensam os praticantes de Luta Marajoara acerca das propostas de esportivização da FPLM?), ainda que seja um questionamento que deva ser contínuo e ampliado para análise de outras propostas da FPLM, e para um público maior, quantitativa e geograficamente,

visto que a ilha de Marajó é extensa e a Luta Marajoara ocorre em contextos diferenciados culturalmente. Pesquisas futuras devem ser feitas no sentido de aprofundar esse e outros questionamentos sobre a Luta Marajoara e suas transformações contemporâneas.

Referências

ALVES, L. P.; MONTAGNER, P. C. A esportivização da capoeira: reflexões teóricas introdutórias. *Conexões*, v. 6, p. 510-521, 2008.

ANTUNES, M. M.; CAMPOS, Í. S. L.; COSWIG, V. S.; PINHEIRO, C. J. B. Fórum de luta marajoara: a carta de Belém. *Conexões*, v. 19, p. e021042, 2021.

BOULHOSA, M. S. Festividade de São Sebastião, de Cachoeira do Arari (...). *Revista Hospitalidade*. São Paulo, v. 14, n. 01, p.01-15, ago. 2017.

BRACHT, V. *Sociologia crítica do esporte: uma introdução*. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. 136 p.

CAMPOS, Í. S. L.; PINHEIRO, C.; GOUVEIA, A. Modelagem do comportamento técnico da Luta Marajoara: do desempenho ao educacional. *Revista Brasileira de Ciências e Movimento*, v. 27, n. 2, p. 209-217, 2019.

CARDOSO, J. C. S.; FURTADO, R. S. Do modelo clássico de esportivização ao caso do MMA: implicações para a Educação Física escolar. *Cadernos do Aplicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 1, jan./jun. 2023.

CHAGAS, R. R.; ROJO, J. R.; GIRARDI, V. L. O processo de esportivização de uma modalidade: o parkour enquanto prática espetacularizada. *Revista da ALESDE*, v. 5, n. 1, p. 21-33, 2016.

ELIAS, N.; DUNNING, E. *A Busca da Excitação: desporto e lazer no processo civilizacional*. Lisboa: Difel, 1992.

ENGELHARD NETO, R. F.; ABRAHIN, R. W. P. R.; MOCARZEL, R. C. S. A federalização da Luta Marajoara. In: MOCARZEL, R. C. S. (org.). *Lutas/artes marciais/esportes de combate em educação física*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2021.

FURTADO, R. S.; BORGES, C. N. F. A condição esportiva. *Educação UFSM*, v. 44, 2019.

GONZÁLEZ, F. J. Esportivização. In: GONZÁLEZ, F. J.; FENSTERSEIFER, P. E. (orgs.). *Dicionário crítico de educação física*. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014. p. 263-266.

GOMES, F. J. C.; SOUTO, C. F.; FASSHEBER, J.R. Luta Marajoara: narrativas familiares dos primórdios de sua esportivização em Cachoeira do Arari. 2021. In: 2021 WORLD CONGRESS OF SOCIOLOGY OF SPORT, 2021, Virtual, Worldwide. *Book of Abstracts*. Worldwide: InternationalSociologyof Sport Association, 2021, p. 115.

HONORATO, T. A esportivização do skate (1960-1990): relações entre o macro e o micro. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 35, p. 95-112, 2013.

JESUS, F. P.; ASSIS, J. W. P. *Agarrada Marajoara*. Belém-PA, 1997.

MARCONDES, M. I.; TEIXEIRA, E.; OLIVEIRA, I. A. O. *Metodologias e técnicas de pesquisa em educação*. Belém, PA: EDUEPA, 2010.

NEPOMUCENO, L. B. et al. A esportivização do surfe: reflexões à luz de Pierre Bourdieu. *Motrivivência*, v. 32, n. 62, 2020.

NUNES, M.; CAMPOS, Í.; BORGES, C.; ANTUNES, M. M. A luta marajoara na atualidade: percepções de atletas e ex-atletas da modalidade. *Movimento*, v. 29, p. e29012, 2023.

RIOS, G. B. O processo de esportivização do taekwondo. *Pensar a Prática*, v. 8, n. 1, p. 37-54, jan./jun. 2005.

SANTOS, C. A. F.; ANDRADE, W. A. G.; FREITAS, R. G. “Conheço bem mais uma arte do outro lado do mundo que uma aqui do outro lado do rio”: luta Marajoara e reconhecimento em academias de ginástica. *Kinesis*, v. 39, n.1, p. 1-15, 2021.

SANTOS, C. A. F.; ANDRADE, W. A. G.; FREITAS, R. G. Itinerários de combate da Federação Paraense de Luta Marajoara. *JournalofPhysicalEducation*, v. 34, e3415, 2023.

Welison Alan Gonçalves Andrade

Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED/UEPA). Graduado no Curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Federal do Pará (UFPA). Integrante do Coletivo Luta Marajoara em Debate.

E-mail: andradewalan@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0235240645554443>

Carlos Afonso Ferreira do Santos

Doutorando em Currículo e Gestão da Escola Básica pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Educação Básica pela UFPA. Graduado em Educação Física pela UFPA. Professor da Escola de Aplicação da UFPA.

E-mail: afonso.fersantos@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0909350979071382>

Rogério Gonçalves de Freitas

Licenciado em Educação física pela Universidade do Estado do Pará, mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Pará, assim como doutor em Sociologia pela Università di Napoli Federico II. Tem como foco de pesquisa estudos sobre a Luta Marajoara e sua relação com a Educação e cultura. Também estuda questões sobre política educacional em especial as políticas educacionais relacionadas as tecnologias emergentes. Atualmente trabalha como professor de Educação física no ensino fundamental (Centre de Service Scolaire de Montreal) e chargé de cours na Universidade de Montreal no Canadá.

E-mail: rogerio.goncalves.de.freitas@umontreal.ca

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8173-5265>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Contribuições da capoeira angola de Mestre Pastinha para o avanço do pensamento negro-africano em Filosofia e Psicologia

*Contributions of Master Pastinha's capoeira
angola to the advancement of black-african in
Philosophy and Psychology*

*Aportes de la capoeira angola de Mestre Pastinha
al avance del pensamiento negro-africano em
filosofia y Psicología*

Simone Gibran Nogueira

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

dra.simonegibran@gmail.com

Resumo: Este ensaio apresenta um diálogo entre o pensamento negro-africano acadêmico e o pensamento de um intelectual da cultura tradicional afro-brasileira. O trabalho buscou fazer um exercício dialógico com vistas a evidenciar contribuições do pensamento filosófico de mestre Pastinha para o desenvolvimento da filosofia e da psicologia negro-africanas. O fio condutor centrou-se na concepção de ser humano e consciência coletiva dentro da perspectiva africana. Buscou-se evidenciar a importância de produzir sentidos, significados e conhecimentos culturalmente coerentes e consistentes com a raiz africana para avaliar populações e culturas afrodescendentes, especialmente no Brasil, que é o país mais negro fora do continente mãe.

Palavras-chave: Epistemologia. Afrodescendentes. Educação. Relações Raciais.

Abstract: This essay presents a dialog between academic black African thought and the thought of an intellectual from traditional Afro-Brazilian culture. The work sought to carry out a dialogical exercise with a view to highlighting the contributions of Master Pastinha's philosophical thought to the development of black-African philosophy and psychology. The guiding thread centered on the concept of the human being and collective consciousness from an African perspective. The aim was to highlight the importance of producing senses, meanings and knowledge that are culturally coherent and consistent with African roots in order to evaluate Afro-descendant populations and cultures, especially in Brazil, which is the blackest country outside the mother continent.

Keywords: Epistemology. Black People. Education. Race Relations.

Resumén: Este ensayo presenta un diálogo entre el pensamiento académico negroafricano y el pensamiento de un intelectual de la cultura tradicional afrobrasileña. El trabajo buscó realizar un ejercicio dialógico con miras a resaltar las contribuciones del pensamiento filosófico del maestro Pastinha al desarrollo de la filosofía y la psicología negro-africana. El hilo conductor se centró en el concepto de ser humano y de conciencia colectiva desde una perspectiva africana. El objetivo fue destacar la importancia de producir sentidos, significados y conocimientos culturalmente coherentes y consistentes con las raíces africanas para evaluar las poblaciones y culturas afrodescendientes, especialmente en Brasil, que es el país más negro fuera del continente madre.

Palabras clave: Epistemología. Población Negra. Educación. Relaciones Raciales.

Nas voltas que o mundo deu, nas voltas que o mundo dá

Historiadores/as e mestres/as tradicionais apontam que a capoeira é uma cultura afro-brasileira (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional [IPHAN], 2014; Castro, 2008; Silva, 2003; Coutinho, 1993; Rego, 1968; Pastinha, 1988; Araújo, s/d). Isso significa que os/as africanos/as que foram trazidos/as na condição de escravizados/as recriaram suas práticas tradicionais e fecundaram culturas afro-brasileiras desde o contexto da escravização até a contemporaneidade. A capoeira é fundada pela raiz cultural africana, mas recebeu influências culturais e históricas de outros grupos étnicos presentes no território nacional (Martins; Marinho, 2023; Silva, 2003). Este trabalho visa destacar contribuições de um dos mestres mais conhecidos da história da capoeira no século XX, Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981), o mestre Pastinha (Freitas, 2015; Decânio, 1997; Pastinha, 1988 e [1964]). Diante dos desafios históricos, sociais e políticos de sua época, como a institucionalização em academias, a propaganda em apologia à mestiçagem e a esportivização da prática da capoeira, este mestre assumiu a defesa das africanidades na capoeira e a denominação de capoeira angola ficou associada à capoeira antiga (Castro, 2008). É a partir deste mestre e referência de capoeira que a reflexão será desenvolvida.

A genialidade de mestre Pastinha foi reconhecida pela comunidade de mestres/as de capoeira de sua época, sobretudo os/as que frequentavam a roda do Jinjibirra fim da Liberdade na cidade de Salvador, que era liderada por mestre Amorzinho e frequentada por Aberrê, Antonio Maré, Daniel Noronha, Onça Preta, Livino Diogo, Zeir, Vitor H.D., Alemão filho de Maré, Domingo de Magalhães, Beraldo Izaque dos Santos; Pinião, José Chibata, Ricardo B. dos Santos. Estes/as importantes capoeiristas reconheceram a maestria de Pastinha como um intelectual visionário capaz de “levar a capoeira para o futuro” (Pastinha, [1964], n.p.). Muitos mestres e mestras antigos e contemporâneos reafirmam intergeracionalmente esta história dentro da tradição oral da capoeira.

Neste trabalho vamos utilizar o pensamento de mestre Pastinha registrado à mão por ele mesmo no manuscrito “Capoeira Angola”, registros feitos entre final da década de 1950 e início da década de 1960. O ano de 1964 foi uma data estipulada para este trabalho, que não foi publicado. Tive

acesso à cópia escaneada e digitalizada em PDF por meio da mestra Dedê do grupo Academia João Pequeno de Pastinha. Algum pesquisador escaneou e transmitiu, mas não foi possível rastrear. Atualmente, existe uma versão digital desta obra online. Como este manuscrito foi redigido à mão, a sua leitura é peculiar, pois o PDF que tive acesso tem uma qualidade visual desafiadora.

Reproduzo excertos do manuscrito no corpo deste trabalho da mesma forma que está a redação no documento original. Destarte, algumas palavras podem aparecer com grafia incorreta, assim como a gramática e pontuação utilizada pelo mestre Pastinha por vezes não estão compatíveis com a norma culta. Os manuscritos são melhor compreendidos como um texto oral registrado na forma escrita. Desta maneira, ao ler os trechos que transcrevo, o leitor pode imaginar como se tivesse ouvindo um velho mestre falar. A pontuação representa as paradas respiratórias e as ênfases dadas no que está sendo dito. Este ensaio utiliza citações no corpo do texto, bem como outras destacadas.

A capoeira teve muitas representações sociais nos diferentes períodos da história do Brasil. De meados do século XVI a meados do século XIX, ela era praticada eminentemente por pessoas negras e era vista pela sociedade escravocrata como uma prática de escravizados/as (Reis, 1997). Um ano após a abolição da escravatura, em 1889, a capoeira e todas as outras culturas afro-brasileiras foram criminalizadas (Silva, 2003; Reis, 1997).

Nesse período pós-abolição, a população de ex-escravizados/as migraram para as periferias das cidades e lá encontram outros grupos marginalizados, por exemplo mestiços e imigrantes portugueses. Do final do século XIX para o começo do século XX, a capoeira passa a ser praticada por pessoas não-negras marginalizadas e empobrecidas, bem como por pessoas de outras classes sociais mais abastadas (Reis, 1997). Ela permaneceu no código penal sob pena de prisão e açoitamentos até 1937 e foi muito perseguida pela polícia (Reis, 1997). Após sua descriminalização, políticos e acadêmicos, em sua maioria homens brancos, passaram a defender a capoeira como esporte nacional mestiço. Tal estratégia buscava apagar suas raízes africanas e desqualificar seu caráter cultural, entre outros objetivos, para que pudesse ser aceita no país (IPHAN, 2014; Assunção, 2008; Santos, 2004; Silva, 2003).

A capoeira sobreviveu e se recriou apesar de toda violência física e simbólica que sofreu ao longo dos séculos. Mais ainda, desde a década de 1970, se espalhou pelos cinco continentes de maneira totalmente independente pela ação dos próprios mestres, sem nenhum apoio governamental do Brasil. Isso foi possível porque mestre Pastinha e seus alunos foram ao I Festival Mundial de Arte Negra, em Dakar, em 1966, e colocaram a capoeira no cenário mundial. Hoje, a capoeira é praticada em mais de 160 países, nos 5 continentes. (IPHAN, 2014; Ferreira, 2008)

No início do século XXI, a capoeira começa a ser considerada nas políticas públicas nacionais e internacionais. Em 2004, o Parecer CNE/CP 003 (Conselho Nacional de Educação [CNE], 2004) que regulamenta a Lei 10.639 (Presidência da República, 2003) orienta para Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e indica a capoeira como componente curricular para as escolas. Em 2008, a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres/as de Capoeira foram reconhecidos oficialmente como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e estão inscritos no Livro de Registros das Formas de Expressão e no Livro de Registro dos Saberes, respectivamente. Em 2012, a “roda de capoeira” foi reconhecida como Patrimônio Cultural da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (IPHAN, 2014).

Academicamente, a capoeira já foi muito pesquisada no Brasil e em diversos países. Conforme será apresentado ao longo do texto, são inúmeros os estudos e investigações negro-africanas e latino-americanas que se debruçaram sobre a prática da capoeira no campo da história, sociologia, educação, antropologia. No entanto, na especificidade da filosofia e da psicologia pouquíssima reflexão acadêmica foi dedicada, conforme nos chama a atenção o filósofo afro-brasileiro Eduardo Oliveira (Oliveira, 2015, 2021) e a psicóloga libanesa-brasileira Simone Gibran Nogueira (Nogueira, 2013, 2015). Fenômeno que merece ser investigado e compreendido mais apropriadamente em outras pesquisas.

Não obstante, uma importante contribuição produzida no campo da filosofia foi publicada em 2015 no livro “Uma coleção biográfica: os mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-brasileiros da UFBA”

(Freitas, 2015). Nesta obra encontramos a seção “Filosofia da Capoeira”, que é composta por quatro capítulos produzidos por doutores capoeiristas, sendo uma delas mestra de capoeira angola.

O primeiro capítulo é do filósofo Eduardo Oliveira, intitulado “Capoeira e Filosofia”, no qual produz uma reflexão sobre alguns movimentos da capoeira angola, como a ginga, e os utiliza como fonte inspiradora para o exercício do filosofar desde uma perspectiva da capoeira (Oliveira, 2015). A historiadora Rosângela Araújo, a mestra Janja, produziu o texto “Capoeira é tudo que a boca come”, refletindo sobre o legado de mestre Pastinha e suas possíveis contribuições para a produção de uma pedagogia angoleira (Araújo, 2015).

O geógrafo Jorge da Conceição, autor do capítulo “Mestre Pastinha e Mestre Bimba: capoeira, filosofia ancestral Banto”, busca evidenciar a importância de produzir uma filosofia da capoeira espelhada nos conceitos e práticas dos/as sábios/as mestres/as, transmitidos pela oralidade por meio de uma corporeidade ancestral (Conceição, 2015). Por fim, a psicóloga Simone Gibran Nogueira é autora do capítulo “Capoeira Angola de Pastinha: análise do princípio cultural à luz da Psicologia Africana” onde analisa os manuscritos deste mestre a partir da teoria da Psicologia produzida com perspectiva africana (Nogueira, 2015).

O atual trabalho buscou produzir um exercício dialógico entre perspectivas negro-africanas produzidas desde o Sul Global (Nogueira; Guzzo, 2017). Em outras palavras, entre referências em filosofia e psicologia produzidas a partir da perspectiva africana e o pensamento afro-brasileiro de mestre Pastinha. Ele visa evidenciar possíveis contribuições deste intelectual da capoeira angola para os estudos negro-africanos no Brasil e no mundo. Estamos interessados em construir outros marcos teóricos, nos dedicar a estudar e produzir conhecimentos sobre outras perspectivas de mundo, pessoas, natureza, coisas e relações, que possam dar suporte aos nossos anseios por um projeto de sociedade mais diversos, plural, dialógico e justo.

Encontrei nos *Manuscritos de Mestre Pastinha* e, na prática da capoeira angola, uma leitura de mundo afro-brasileira e perspectiva

ontológica de raiz africana que parece ser importante evidenciar e destacar junto aos estudos negro-africanos no Brasil e no mundo.

A ontologia é o ramo da filosofia que estuda conceitos como existência, ser, devir e realidade. De uma forma geral, ontologia é o estudo dos tipos de coisas que existem no mundo e como elas estão organizadas. Mais ainda, toda ontologia é fundamento e dá sustentação aos pilares epistemológicos e metodológicos de uma teoria (Akbar, 2004a). Dizendo de outra maneira, toda teoria se assenta em e se desdobra desde uma determinada ontologia, e esta determina o que existe e como o que existe está articulado no mundo.

Portanto, o interesse reside em desconstruir imperialismos científicos ocidentais que produzem e mantêm relações sociais de dominação em relação à produção e divulgação de conhecimentos necessários à sociedade, precisamos analisar a ontologia que fundamenta estas teorias e relações sociais resultantes, com vistas a não repetir antigos padrões (Nogueira; Guzzo, 2017).

Concepção de pessoa e consciência

A definição do que significa ser humano ou pessoa é fundamental nas ciências humanas. No que diz respeito ao campo da psicologia, ela determina uma concepção de consciência, e seja ela qual for, o significado de ser humano está na base da abordagem ao método nos estudos da mente humana. Uma noção de pessoa determina tanto a abordagem para a descrição dos fenômenos e processos, quanto à avaliação dos mesmos e, em última análise, a sua reconstrução, se tal se tornar necessária (Akbar, 2004a). Neste trabalho buscaremos analisar a concepção de consciência apresentada nos manuscritos “Capoeira Angola” (Pastinha, [1964]) e como ela pode contribuir para o avanço do pensamento negro-africano, visando identificar contribuições do pensamento de mestre Pastinha para o campo da filosofia e da psicologia.

O psicólogo afro-estadunidense na ím Akbar destaca que a psicologia africana conceitua o ser humano como um fenômeno coletivo não

qualificado, ao mesmo tempo que respeita a singularidade da existência individual como um componente da coletividade (Akbar, 2004).

A descrição do psicólogo afro-estadunidense Wade Nobles do *ethos* africano como uma “consciência coletiva” ilustra esta noção (Nobles, 2006). Ambos os autores se inspiram também na concepção africana de personalidade captada na fórmula de “ubuntu” apresentada pelo filósofo afro-queniano John Mbiti: “eu sou porque nós somos e porque nós somos, então eu sou” (Mbiti, 1970, p. 141).

Nos termos destes autores, é possível compreender que, qualquer coisa que acontecia aos indivíduos impactava no corpo corporativo ou na comunidade/coletivo e tudo o que acontecia com a comunidade/coletivo repercutia no individual.

Esta concepção ontológica de ser humano identificou a arena de estudo apropriada como sendo a “consciência coletiva” ou, o que Nobles chama de “experiência comunal”¹, que para este autor é entendida como o compartilhamento de experiências particulares por um grupo de pessoas (Nobles, 2006). Nobles argumenta que a “experiência comunal” é importante na determinação dos princípios fundamentais da sociedade - as suas crenças sobre a natureza do ser humano e que tipo de sociedade os seres humanos devem criar para si próprios (Nobles, 2006).

Em outras palavras, a avaliação, a descrição e mesmo a reconstrução são consideradas fenômenos coletivos e não individuais. Estas bases são importantes não só em termos de como as pessoas definem a filosofia e a psicologia, mas também como podemos avaliar pessoas como bem ajustadas ou não. Estes fundamentos são críticos quando analisamos a relação entre a experiência comunal ou consciência coletiva de afrodescendentes vivendo em sociedades racistas, violentas, genocidas e anti-africanas como as ocidentalizadas, e a sociedade brasileira não está fora disso.

Nestes contextos afrodescendentes podem desenvolver um espectro de comportamentos de afastamento em relação ao seu grupo de origem.

¹O termo original no inglês é “experiential communality” traduzido neste trabalho pela autora como experiência comunal.

Comportamentos que vão desde uma recusa em se aproximar ou participar do coletivo, verbalizações e atitudes de desqualificação do mesmo, bem como se engajar em movimentos de perseguições, marginalização e extermínio (Akbar, 2004b).

Então, vejamos que contribuições mestre Pastinha nos traz sobre concepção de pessoa e consciência coletiva. Este mestre defendeu, firmemente, a origem africana da capoeira angola como resposta ao contexto violento e letal da escravização e colonização. Várias vezes em seu texto ele fala da capoeira do passado, das suas dificuldades e da decência ensinada pelos mestres/as africanos/as. Segundo ele:

Meus amigos essa luta foi, é e será uma guerra que arriou nos corações dos Africanos, não tinham armas para defender sua integridade dos milhares e milhares de negros que morriam em nossos navios, por este sistema de luta eles aprenderam e se defenderam. Ela é luta, é mais defeza, e mais aperfeiçoada no sistema de dança para o seus bem digno de figurar no concerto universal das nações. Não há dúvidas, já está na memória de todos os brasileiros [...] Eu escrevo para todos os Brasileiros com base principal a felicidade dos capoeiristas angoleiros. (Pastinha, [1964], n.p.)

O mestre aponta a origem da capoeira como um sistema de luta que africanos/as aprenderam e desenvolveram para defender a sua integridade coletiva, desde sua vinda forçada nos navios negreiros. Os/as africanos/as utilizaram uma grande variedade de sistemas originários de dança e luta, alguns deles chamados de danças-de-guerra, como instrumento de defesa no contexto violento da escravização e colonização do Brasil (Obi, 2008). Pesquisas sobre a origem da capoeira apontam que ela é um arquivo marcial coletivo proveniente de diferentes etnias e práticas culturais (Martins; Marinho, 2023; IPHAN, 2014; Tavares, 1997).

Neste sentido, parece profícuo realizar uma aproximação entre o pensamento de mestre Pastinha e o conceito de “experiência comunal” proposto por Nobles no que se refere aos estudos da consciência humana. A capoeira se constituiu como um arquivo-arma ao longo de mais de quatro séculos no Brasil. Arquivo de conhecimentos oriundos de diferentes etnias africanas, que foi sistematizado e utilizado como princípio de proteção e defesa da integridade comunitária dos/as escravizados/as,

marginalizados/as, perseguidos/as e violentados/as (Tavares, 1997; Pastinha, [1964]).

Os povos africanos que aqui chegaram tiveram que lutar para defender a sua vida, defender a sua integridade nos aspectos físico, mental e espiritual. Esta luta não tinha outra arma senão o próprio corpo, e o conhecimento étnico milenar encarnado em si, perpassado por todas as dimensões da existência e transmitido intergeracionalmente ao longo dos séculos (Nogueira, 2015). No seu sentido mais completo e profundo, a defesa da integridade é a luta pela sobrevivência nas dimensões física, mental e espiritual, que representam a expressão humana individual, mas, sobretudo, comunitária, conforme apresentada na perspectiva africana de psicologia e o próprio mestre Pastinha nos manuscritos (Akbar, 2004a; Pastinha, [1964]).

Mestre Pastinha entendia que o modelo africano de luta para defesa da integridade era humano no seu sentido mais estrito, e poderia ser desenvolvido em todas as nações do mundo (Pastinha, [1964]). O registro nos manuscritos parece profético, mas na verdade ilustra a visão de futuro que este intelectual afro-brasileiro tinha. Hoje é um fato real. Conforme já foi mencionado, a capoeira é praticada em mais de 160 países (IPHAN, 2014; Ferreira, 2008). O mestre destaca que o aspecto humano desta luta foi aperfeiçoado num sistema de dança, que evidencia a característica africana da oralidade e gestualidade na transmissão de saberes e práticas, e ambas se expressam pela linguagem corporal (Nogueira, 2015; Akbar, 2004a). Por esta razão, Pastinha (Pastinha, [1964]) afirma que muitos/as mestres/as africanos/as chamavam a atenção quando alguém não estava no ritmo, pois eles educavam com decência dentro da prática da capoeira, “esta é a razão que todos que vieram do passado têm jogo de corpo e ritmo” (Pastinha, [1964], n.p), segundo suas próprias palavras.

Na sua leitura de mundo, Pastinha também aponta que a capoeira do passado e de sua época enfrentaram muitas dificuldades, e estas impediram que ela se desenvolvesse plenamente. Uma das dificuldades relatadas foram as perseguições policiais que “escassiam” ou “derrimam” a capoeira (Pastinha, [1964], n.p). Elas se intensificaram após a abolição da escravidão em 1888 com a criminalização da capoeira e outras práticas

culturais afro-brasileiras. Esta criminalização e perseguição acirrada de capoeiristas durou meio século.

O que causou algumas recusas de mestres/as africanos/as de transmiti-la para outras gerações e a falta desta transmissão ficou marcada na história desta cultura afro-brasileira (Pastinha, [1964]). Na sua leitura crítica, mestre Pastinha também apontou problemas endógenos na prática da capoeira. Ele combateu veementemente a ignorância (sobre si mesmo) e a violência dos capoeiristas; ele as chamava de o “mal da capoeira, as trevas da capoeira” (Pastinha, [1964], n.p). Em suas palavras:

Meu amigo, antigamente era doloroso uma roda de capoeiristas, eram homens sem fé, uns aos outros, só pensavam em promover o horror aos seus camaradas, contra a sua própria profecia. Eu tornei-me apto para cumprir a missão do que foi investido por Deus. Eu compreendi que deve-se ter convicção de combater o mal na capoeira, era e é uma necessidade maior do que conservar a vida: tudo que aprendi está na minha alma [...] o capoeirista aprende para impedir o inimigo com espírito de sacrifício e sua disciplina, para defender nossos direitos e não práticas violentas contra integridade pessoal. Não é o herói, é o cego de sua própria dignidade [...] (Pastinha, [1964], n.p).

Podemos ler este trecho dos manuscritos de mestre Pastinha a partir do conceito de consciência coletiva ou experiência comunal. Esta aproximação torna possível compreender a postura crítica e radical deste mestre afro-brasileiro sobre o contexto social de sua época. O contexto era tão violento contra escravizados/as que estes perdiam a “fé uns nos outros” (Pastinha, [1964], n.p), perdiam o senso de pertencimento e identidade uns com os outros. A perda deste sentido comunal da existência os levava a “promover o horror” (Pastinha, [1964], n.p) contra seus próprios camaradas da roda, atuando “contra sua própria profecia” (Pastinha, [1964], n.p), e porque não dizer, contra a sua própria existência individual e comunitária. O que poderia ser ou fazer um cavaleiro solitário de origem cultural comunal sobrevivendo sozinho dentro de um sistema opressor anti-africano? (Hilliard III, 2002, p. 3).

Os processos históricos de quatro séculos de perseguição, marginalização, criminalização e extermínio da população afro-brasileira geraram um ambiente social em que “ou você matava, ou você morria” na

capoeira, conforme mestre Augusto Januario e muitos mestres/as contam e cantam.

A violência genocida concreta e a atmosfera de medo promovida por ela contra a população afrodescendente provocava uma reação igualmente violenta de afro-brasileiros contra esse mundo social e, por vezes, contra si mesmo e sua comunidade de origem. Esta reação violenta se expressava nas rodas de capoeira de antigamente, onde muitos capoeiristas eram pessoas que não tinham confiança uns nos outros e acabavam usando de violência no jogo, contra seu camarada, comunidade e existência.

Ainda hoje podemos observar esses comportamentos em capoeiristas. Esta atitude, segundo Pastinha, atentou contra a “própria profecia” (Pastinha, [1964], n.p), ou seja, contra a própria orientação de sobrevivência coletiva característica da raiz africana, apontada por Nobles como um dos princípios filosóficos fundamentais (Nobles, 2006).

Mestre Pastinha apontava que esse era o mal ou as trevas da capoeira, quando os próprios capoeiristas, ao se adaptarem à realidade opressiva e cruel, subvertiam a norma da sobrevivência coletiva em comportamentos de autodestruição individual e comunitária. Podemos aproximar esse pensamento de mestre Pastinha com o trabalho do psicólogo Akbar (Akbar, 2004), que elaborou um modelo de desordens mentais a partir da preocupação com os impactos negativos de ser um descendente de africano vivendo numa sociedade racista. Conforme mencionado anteriormente, nestes contextos afrodescendentes podem desenvolver um espectro de comportamentos de afastamento em relação ao seu grupo de origem.

Comportamentos que vão desde uma recusa em se aproximar ou participar do coletivo, verbalizações e atitudes de desqualificação do mesmo, bem como se engajar em movimentos de perseguições, marginalização e extermínio (Akbar, 2004). Este autor nos alerta que os padrões para definir sanidade e insanidade na comunidade afrodescendente não devem ser os mesmos praticados pelas sociedades ocidentalizadas, coloniais e racistas:

A desordem mental é um fenômeno social, político, econômico, filosófico e até espiritual. Tanto a ocorrência, como a sua causa e a sua gestão estão profundamente ligadas

ao estatuto histórico, social e político das suas vítimas. Prestamos um péssimo serviço a nós mesmos ao permitir que os psiquiatras, psicólogos e outros chamados especialistas com outras convicções culturais definam para nós quem são as pessoas com transtornos mentais. Por mais paradoxal que possa parecer, a capacidade de decidir quem na nossa comunidade é são ou insano é uma das medidas definitivas de poder e integridade comunitária. Enquanto esta definição vier de fora da comunidade, a comunidade será controlada por influências externas. (Akbar, 2004, p. 175, tradução da autora).

A preocupação com a definição e a gestão de padrões de normalidade ou anormalidade dentro de comunidades afrodescendentes é recorrente nos pensadores da psicologia africana. O psicólogo afro-estadunidense Asa Hilliard III orienta que africanos têm que honrar a missão de produzir, recriar e controlar seus próprios processos de socialização, avaliação psicossocial e reconstrução comunitária, quando esta se faz necessária.

Essa missão tem que ser controlada por africanos e informada por seus próprios processos culturais de socialização. Para Hilliard III, este compromisso é mais do que uma resposta básica à opressão, se constitui também um caminho fundamental para promover saúde individual e desenvolvimento comunitário, enquanto previne o genocídio cultural (Hilliard III, 2002).

Mestre Pastinha, em sua genialidade corpórea intelectual (não acadêmica) também defendia que os processos de socialização deveriam ser orientados pelos padrões culturais africanos. Estes devem ser considerados, respeitados e praticados dentro da comunidade da capoeira angola, com vistas à preservação, transmissão e fortalecimento da capoeira e dos capoeiristas.

Para o mestre, quando os capoeiristas atacam com violência uns aos outros na roda ou na vida, atingem também a própria existência da capoeira em sua dimensão coletiva, enfraquecendo e comprometendo tanto a sobrevivência individual de cada um, quanto a comunitária do grupo e da própria cultura (Nogueira, 2013; Pastinha, [1964]).

Mestre Pastinha entendia que o processo de autodestruição individual e coletiva dos camaradas era o mal que deveria ser veementemente

combatido. Ele sabia que o processo autodestrutivo tinha suas bases na ignorância dos capoeiristas sobre a realidade opressora e cruel.

Ele assume o combate à ignorância como a missão espiritual que lhe foi destinada, missão que busca cumprir com disciplina e espírito de sacrifício. Dessa maneira, o capoeirista tem que aprender a combater o inimigo, ou seja, a realidade opressiva, e não seus camaradas, defendendo os seus direitos na sociedade e contribuindo para a sobrevivência individual e coletiva da comunidade (Pastinha, [1964]). Esta postura reafirma o princípio filosófico africano da sobrevivência coletiva, destacado por Nobles (2006).

Mestre Pastinha (1960) orienta que “não se podem neutralizar os males da capoeira, sem lhe falar claramente aos capoeiristas para combater a ignorância que é seu maior inimigo de si, e seu esporte” (Pastinha, [1964] n.p). Este mestre assumiu o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em 1941 na cidade de Salvador para cumprir esta missão de combater a ignorância, para distinguir os verdadeiros capoeiristas dos falsos, com base num “perfeito conhecimento de caminhar com segurança para regular os nossos costumes, e dos nossos olhos para guiar nossos passos” (IPHAN, 2014; Pastinha, [1964] n.p).

O regulamento e funcionamento do CECA é orientado por princípios éticos e morais que parecem estar em harmonia com a perspectiva africana. Alguns deles serão apresentados a seguir. Eles são praticamente premissas que regem o que estou chamando de uma práxis coletiva libertária. (Nogueira, 2013; Nobles, 2006). Este entendimento está em harmonia com a célebre frase de mestre Pastinha: “a capoeira é mandinga de negro escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio dos capoeiristas” (Pastinha, [1964] n.p). O legado que mestre Pastinha deixou registrado nos manuscritos são esses princípios libertários da prática coletiva da capoeira angola que foram consolidados no CECA.

Em sua sabedoria, mestre Pastinha e a comunidade de mestres/as do Jinjibirra fez do CECA e de seus angoleiros um exercício vivo de como as referidas premissas éticas e morais africanas deveriam ser incorporadas na vida pessoal e coletiva dos capoeiristas. Ele buscou fornecer consciência

crítica sobre padrões culturais e comportamentais tanto para capoeiristas quanto para o público avaliar o desenvolvimento da capoeira. Naquela época ele via que “a capoeira já é patrimônio do Brasil: pois é o nosso esporte” (Pastinha, [1964] n.p), e tratou de transformar o CECA em “patrimônio sagrado; a movimentação da qual preparam o caminho da perfeição” (Pastinha, [1964] n.p). Segundo ele, o CECA “é uma fortaleza para os capoeiristas de todo o Brasil” (Pastinha, [1964] n.p).

Na atualidade, os fundamentos do CECA também romperam as fronteiras nacionais encarnados em seus discípulos/as, alguns exemplos são os trabalhos de Mestre João Grande, nos Estados Unidos; Mestre Ras Ciro Lima, na Espanha e Japão, Mestre Pé de Chumbo, na Portugal, Alemanha, México, EUA; entre muitos/as outros/as que seguem esta linhagem mundo afora. A profecia registrada nos manuscritos entre 1950 e 1960 se realizou, e em novembro de 2014 a roda de capoeira foi registrada como Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO (IPHAN, 2014). No entanto, muito ainda precisa ser feito dentro do trabalho proposto por este grande mestre da história afro-brasileira.

O caminho da perfeição consistia no cumprimento das ações de respeito e de progresso mútuo e comunitário. Segundo Pastinha, o CECA reunia homens, crianças e mulheres de bom senso, que marchavam com firmeza e confiança em Deus para vencer com prazer e satisfação a missão de buscar conhecimento e acabar com a ignorância. Esta academia tinha um regulamento e uma determinada ordem para evitar os “inimigos do esporte: não vai carrancudos, todos sabem brincar” (Pastinha, [1964] n.p) . Mais ainda:

[...] é firme a nossa lição; [...] acho que a capoeira para ser decente; depende da dignidade dos capoeiristas, sim, os que amar, e não, os que são vaidosos, este procura impedir o seu próprio progresso, um dia de boca em boca, cada capoeirista consciente de si procura a onde tem mais conforto, e onde tem futuro. (Pastinha, [1964] n.p)

Mestre Pastinha em conjunto com a comunidade de mestres/as do Jinjibirra fundaram o CECA para acolher os capoeiristas decentes que desejam “conquistar maior evolução” (Martins; Marinho, 2023; IPHAN, 2014; Pastinha, [1964] n.p). Afirmaram a africanidade e a importância dela na luta

pela defesa da integridade dos afrodescendentes no contexto da opressão colonial. No entanto, mestre Pastinha deixa claro em vários momentos do texto que, em sua visão de futuro, a capoeira angola é para homens, crianças e mulheres. Ela pode estar em todos os ambientes. Ela pode entrar em outras nações. Ela é de todos/as os/as brasileiros/as, um esporte nacional. Todos que quiserem aprender podem participar, desde que respeitem seu código moral e ético, sua filosofia, regulamento e ordem no ritual na busca pela perfeição (Pastinha, [1964]).

Para Pastinha, a evolução vem por meio do conhecimento sobre si mesmo, pelo entendimento sobre todas as leis, pela inteligência encarnada no corpo. Ela é real e lógica, e quando a pessoa domina o conhecimento sobre si mesma e sobre a realidade em que está inserida, ela pode aprender a vibrar no mundo e contribuir: “o esporte evolui para a perfeição, é essa a razão que dirijo a capoeira com força de vontade e consciência de mim mesmo” (PASTINHA, [1964] n.p).

Esse pensamento de mestre Pastinha se aproxima do que Akbar define como o propósito humano dentro do paradigma da psicologia africana (Akbar, 2004a). A conceitualização sobre as metas humanas determina a base para avaliar a efetividade do ser humano. Desta maneira, saúde mental ou desordem mental podem ser determinadas pela efetividade em atingir estas metas da existência ou personalidade. Segundo este autor:

A psicologia africana oferece as metas da autoafirmação e da autopetuação como objetivo da personalidade humana. Ela defende que a afirmação da história única de cada um e a perpetuação do eu coletivo e da realidade cultural de cada um é o propósito da personalidade humana. O ser humano se concentra na plena manifestação e perpetuação de quem somos como um fenômeno coletivo. Isto claramente não se opõe à perspectiva da psicologia negra de sobrevivência contra a opressão. A psicologia africana vê a opressão como um obstáculo incidental, mas perturbador, à autoafirmação humana, que não é diferente de muitas questões semelhantes. (Akbar, 2004a, p. 73, Tradução da autora).

Dentro desta perspectiva, se a pessoa ou capoeirista consegue se educar, se socializar e desenvolver uma personalidade que admira e é digna de admiração em sua comunidade de capoeira; e se ela mantém e transmite intergeracionalmente conhecimentos e práticas coerentes e consistentes

com sua realidade cultural, promovendo processos de fortalecimento coletivo, esta pessoa poderá ser avaliada como sadia dentro no universo da capoeira. O contrário também será verdadeiro. Se a pessoa não consegue se adequar às normas e códigos da capoeira, ou se ela não contribui para manutenção e transmissão desta prática cultural, enquanto autopropagação coletiva da capoeira, ela possivelmente será avaliada como fora da normalidade. Voltemos ao pensamento de mestre Pastinha:

Procuro saber se a capoeira é ciência, se é, profunda e vasta, se me fornece conhecimentos sobre o homem espiritual mais também o homem corporal, e os ensinamentos de ordem moral, ou intelectual, devemos conhecer... Eu digo, defender a capoeira, é defender os capoeiristas, é ser um por todos, mais o pior, é que todos, não são por todos, qual a razão deste mal! [...] na capoeira nada de novo há, já consiste desde os seus princípios, para ser todos capoeiristas devem ter conhecimento um pouquinho de suas ideias; a capoeira é tão conhecida, que tem séculos no Brasil, que de tudo há, a capoeira prova que tem sentido espiritual, e não é desconhecida nos velhos esportes, sim, ela tem valor que não se pode falsificar. (Pastinha, [1964] n.p).

Neste trecho, mestre Pastinha nos diz que esta prática cultural produz conhecimentos tanto sobre a vida espiritual quanto sobre a vida corporal, ou seja, sobre a formação do ser humano em todas as dimensões da existência, física, mental e espiritual. Logo, o conhecimento produzido pela prática da capoeira angola é holístico e integral. Além disso, esta prática, da forma como foi proposta, busca a autoconsciência sobre as experiências da própria pessoa, bem como sobre o seu ambiente sociocultural. E mais, a aplicação desse conhecimento só tem sentido se for utilizado a serviço da própria comunidade, pois “defender a capoeira, é defender os capoeiristas” (Pastinha, [1964] n.p). Nestes termos, o conhecimento válido é aquele que liberta os capoeiristas das “garras da ignorância”(Pastinha, [1964] n.p) e da violência, e permite o entendimento de que a união respeitosa e amorosa de todos é fundamental para a sobrevivência individual e coletiva (Nogueira, 2015, 2013 e 2008).

Pastinha orienta:

Todos capoeiristas seja ele qual for, sua classe, ou sua categoria, não fuja sua vistas dos valores; entusiasme-se, na

riqueza do teu esporte, para não sujar ... e verifique a verdade, é uma luta infinita, em resumo, a definição geral e abstrata que caracteriza cada existência e cada ser. A luta provida pelo puro egoísmo, é como a luz da razão; é violenta, feroz e brutal. Ao contrário, a simpatia é que a ilumina... para isso consiste o conhecimento entre si: tudo em sua natureza, e suas relações com o meio dos capoeiristas só obtém pelo estudo, observação atenta, é fruto da nossa inteligência; resultado do nosso trabalho, satisfazer; é preciso provar, aspirações incessante de nosso eu: Os capoeiristas tem suas leis porque sempre teve, formaram nas trevas um farol no meio tempestuoso da capoeira, e os capoeiristas refugiou-se seguro contra as tempestades morais...devemos aprender amar aproximando um do outro, fala a razão, sem essa luz, não penetra no sentimento dos capoeiristas que se acha até hoje (Pastinha, [1964] n.p).

Mestre Pastinha combate a ignorância sobre si mesmo e sobre a realidade em que o capoeirista está inserido, porque tal ignorância gera ações autodestruidoras, violentas e brutais para o indivíduo, para a capoeira e para a sociedade. Em contraposição, a inteligência é avaliada pelo conhecimento que a pessoa adquire sobre si, a sua natureza e a realidade em que está inserida a partir dos princípios da capoeira angola. São estes princípios que iluminam o caminho dos capoeiristas no enfrentamento dos obstáculos de ambientes adversos como das sociedades ocidentalizadas e racistas que interdita o autodesenvolvimento coletivo de afrodescendentes e suas práticas culturais (Nogueira, 2013 e 2008).

Neste trecho o mestre traz uma definição ontológica sobre o que significa ser humano, ou ser capoeirista.

Os capoeiristas são intelectuais e morais, com boa educação; de acordo com a importância do movimento, é dever de construir para os infantis uma personalidade digna de admiração, não devem faltar as regras da disciplina, civilidade, do respeito às atenções, a boa disposição, o bom humor, a solidariedade, a lealdade, e o amor a verdade; estes são os alicerces que darão estabilidade à estrutura moral do ser, isto é, que eu te dou, é desejo: não me agradece! [...] O bom capoeirista nunca se exalta procura sempre estar calmo; não discute com seus camaradas ou alunos, não toma jogo seu sem ser sua vez [...] precisamos ainda de brilhantes capoeirista que unam fazendo-se colegas, reúnam os seus votos mais sinceros que formulam o seu crescente progresso, é um apelo pessoal e colaboração (Pastinha, [1964] n.p).

O bom ou a boa capoeirista reúne características pessoais que se manifestam nas suas ações junto à comunidade em que está inserido. Estas ações são regidas por uma estrutura moral comunitária e uma ética libertária coletiva. Por sua vez, ele desenvolve estas qualidades e a sua dignidade pode ser reconhecida pela comunidade, coerente com a lógica ubuntu do eu sou porque nós somos; e porque nós somos, então eu sou (Mbiti, 1970). Logo, o bom ou a boa capoeirista pode ser definido/a como uma pessoa muito inteligente dentro da perspectiva africana apontada por Akbar, pois ele/a é um ser moral, ou seja, é reconhecido/a pelo que sabe, mas sobretudo pelos julgamentos e usos prudentes deste saber que faz em relação à comunidade que pertence (Akbar, 2004a). É possível concluir também que o processo de conhecer dentro da prática da capoeira angola é regido pelo equilíbrio entre afeto e cognição, e que o conhecimento tem fronteiras racionais, afetivas e morais (Akbar, 2004a; Nogueira, 2013).

Como se vê, a capoeira angola é uma forma africana de conhecer a si mesmo e o mundo por meio do afeto e da cognição. A combinação destes dois aspectos é fundamentalmente importante para a compreensão do que pode ser conhecido no mundo e como podemos conhecê-lo dentro de uma perspectiva africana (Akbar, 2004a). A prática da capoeira é orientada por uma epistemologia africana e pode ser considerada uma forma de fazer ciência à moda africana. Uma ciência que se produz com o corpo inteiro, conhecendo e desenvolvendo todas as dimensões da existência: física, mental e espiritual. É uma prática de vida.

Ser ou se tornar angoleiro/a envolve adotar uma perspectiva africana de ver, sentir e viver o mundo; envolve aprender a ler criticamente o mundo a partir de determinados princípios culturais enraizados em África, e com base neles agir no mundo com uma postura moral comunitária e uma ética libertária. Enfim, ser ou se tornar angoleiro/a pode ser uma identidade de vida em todas as suas dimensões, num sentido humanístico e holístico de ser humano (Nogueira, 2013 e 2008).

É importante destacar que só pude desenvolver esta análise sobre a ontologia angoleira ou sobre o ser ou se tornar angoleiro/a, a partir da minha própria experiência como angoleira, em diálogo com as referências do pensamento africano em filosofia e em psicologia e o pensamento deste grande mestre da cultura afro-brasileira. Este esforço dialógico deixa claro

a coerência e a consistência destes pensamentos com as experiências encarnadas na prática da capoeira angola e na cultura afro-brasileira em geral. De outra sorte, se estivesse utilizando referências em filosofia e em psicologia com base nas culturas euro-americanas, por exemplo, muitas dimensões abordadas nesta reflexão provavelmente não seriam abrangidas ou seriam mal interpretadas por um olhar estranho ou alienígena aos significados tradicionais africanos.

Mestre Ras Ciro Lima é discípulo de Mestre João Pequeno de Pastinha, pertence à linhagem do CECA e transmite a seguinte lição em seu CD de músicas de capoeira:

[...] a Capoeira Angola é procurada por uma imensa legião de pessoas, não exclusivamente como meio de defesa pessoal, mais ainda, como um magnífico meio de manter um perfeito físico e prolongar a juventude em um verdadeiro estado de equilíbrio psicofísico, fazendo do capoeirista um autêntico desportista na visão africana de ser. Um homem que sabe dominar-se, antes de dominar o adversário. a Capoeira Angola exige certo misticismo, lealdade com os companheiros de jogo e obediência absoluta às regras que o presidem. Espero que nosso trabalho venha a contribuir para a difusão da prática da Capoeira Angola na sua totalidade, pois Capoeira Angola só se aprende praticando sob a orientação de um professor competente. Amigo, não fique triste, vamos ver o que você não viu, é um Centro de capoeira que você não descobriu. Os mestres fazem brincadeira, para ser mestre não joga fazendo bagaceira. Procure conhecer o incentivador deste Centro Esportivo de Capoeira Angola, fale sem receio no meio desta gente, o coração dele está no futuro desta gente. (Lima, 2022).

Conforme orienta Mestre Ras Ciro Lima, a Capoeira Angola e sua filosofia se aprendem praticando, ou seja, jogando com os camaradas sob a orientação de um mestre.

À guisa de conclusão

Assim como uma roda começa, mas nunca termina, a reflexão aqui desenvolvida é um exercício dialógico que vem sendo feito, que tomou contornos renovados, mas que não tem uma conclusão definitiva. É um

exercício de reconhecer a importância do pensamento negor-africano para o avanço das ciências humanas, em especial a filosofia e a psicologia, comprometidas com a superação de relações racializadas na produção de conhecimentos e nas relações sociais (Nogueira, 2019; Nobles, 2006; Akbar 2004a e 2004b; Hilliard III, 2002).

Esse exercício dialógico colocou em disputa noções ontológicas, que são tão caras e fundamentais para a produção de conhecimentos na academia. Por um lado, noções ontológicas de hierarquia racial entre humanos historicamente fundamentam a produção de conhecimentos e as relações sociais racializadas. Serviram e ainda servem para justificar relações de desumanização da população afrodescendente e de desqualificação de seus saberes e práticas originárias. Por outro lado, noções ontológicas produzidas a partir de perspectivas africanas, buscam reconhecer e restituir o valor humano das culturas e povos africanos e afrodescendentes elas têm o potencial de ser tornar um instrumento importante de enfrentamento à opressão racial física e simbólica, bem como para a promoção de saúde e educação para todos/as.

O trabalho também envolveu um exercício de reconhecer que as ciências humanas, com enfoque na filosofia e psicologia, precisam ser produzidas num diálogo respeitoso e profícuo entre referências acadêmicas e saberes tradicionais (Nogueira, 2023; Castiano, 2010). Assim como o jogo de capoeira é um diálogo entre corpos e pessoas, o corpo de conhecimentos acadêmicos produzidos com perspectiva africana jogou com o corpo de conhecimentos da capoeira angola de mestre Pastinha. Ao que parece, foi um jogo bonito, um jogo que fez sentido, gingado, balanceado e respeitoso.

A disputa ontológica se concretizou num jogo de intersubjetivação (Castiano, 2010), no qual referências acadêmicas negro-africanas dialogaram com referências do saber tradicional afro-brasileiro, com destaque ao pensamento de mestre Pastinha. Um intelectual visionário da prática tradicional da capoeira angola. Conforme pode-se observar, o jogo fez sentido e os oponentes em diálogo saíram ambos fortalecidos, como deve mesmo ser o propósito do jogo da capoeira. Conhecimentos acadêmicos produzidos desde a perspectiva africana saem fortalecidos enquanto referências coerentes e consistentes para analisar práticas afro-brasileiras. Ao mesmo tempo em que as reflexões puderam valorizar o

pensamento e a prática da capoeira e conseqüentemente, contribuíram para o fortalecimento da capoeira e dos capoeiristas na sociedade (Pastinha, [1964]).

Outro ponto que parece importante considerar é que tanto os/as intelectuais acadêmicos/as quanto os/as mestres/as de tradição coadunam com a ideia de que a descrição, a avaliação e as possíveis reconstruções da produção de conhecimentos na atenção à população afrodescendente precisam considerar fundamentos históricos e culturais originários africanos (Hilliard III, 2002 e Pastinha, [1964]). Postura que evitará interpretações errôneas ou malfeitas sobre princípios e comportamentos de afrodescendentes, ao mesmo tempo em que podem fortalecer a luta e o enfrentamento ao genocídio físico e simbólico que assola essas populações e suas culturas (Nogueira, 2019; Nobles, 2006; Akbar2004a e 2004b; Hilliard III, 2002).

Precisamos avançar na produção de sentidos e significados sobre a capoeira e as culturas afro-brasileiras, bem como na produção de conceitualizações e parâmetros de avaliação mais coerentes e consistentes com a cosmo percepção de mundo africana. Essa demanda é especialmente importante quando assumimos que o Brasil é o país mais negro fora da África e segundo país com a maior população negra no mundo. Nesse sentido, mestre Pastinha se configura como uma grande referência mundial na capoeira e deve se tornar também na academia. Como ele mesmo dizia, “Ele viverá eternamente! Enquanto houver capoeira, o meu nome não desaparece” (Pastinha, [1964] n.p).

Referências

AKBAR, N. Evolution of Human Psychology for African-Americans (1990). *In: Akbar Papers in African Psychology*. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 2004a, p. 55-88.

AKBAR, N. Mental Disorders of African-Americans (1980). *In: Akbar Papers in African Psychology*. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 2004b p. 160-178.

ARAÚJO, R. C. Capoeira é tudo que a boca come. *In: FREITAS, Joseana Miranda (org.). Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 253-276.

ARAÚJO, R. C. Tradição e Educação: a construção da cidadania "angoleira" em Salvador. *In: AGIER, M.; GONÇALVES, M. D. & REIS, J. Educação e os Afro-Brasileiros: trajetória, identidades, e alternativas*. Salvador: Novos Toques. (s/d)

ASSUNÇÃO, M. R.. Da "destreza do mestiço" à ginástica nacional": narrativas nacionalistas sobre a capoeira. *Antropolítica - Dossiê: de volta ao mundo da vida de pernas para o ar - contribuições para os estudos em corporeidade, linguagem, e memória da capoeira*. Rio de Janeiro: Capoeira, 2008, p. 19-40.

CASTIANO, J, Referenciais da filosofia africana. *In: CASTIANO, J. Em busca da intersubjetividade*. Gaza: UDEBA. 2010.

CASTRO, M. B. A memória do corpo na narrativa do mestre João Grande. *Antropolítica - Dossiê: de volta ao mundo da vida de pernas para o ar - contribuições para os estudos em corporeidade, linguagem, e memória da capoeira*. Rio de Janeiro: Capoeira, 2008, p. 41-62.

CONCEIÇÃO, J. de S. Mestre Pastinha e Bimba: capoeira, filosofia ancestral. *In: FREITAS, J. M. (org.). Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 275-284.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. (Brasil) *Parecer CNE/CP 003*. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. 2004.

COUTINHO, D. *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do Mestre Noronha/ Daniel Noronha*. Brasília: DEFER, Centro de Informação e Documentação sobre a capoeira, 1993.

DECÂNIO-FILHO, A. A. *A herança de Pastinha*. 2 ed., 1997.

FERREIRA, D. G. Adaptação em movimento: o processo de transnacionalização da capoeira na França. *Antropolítica - Dossiê: de volta ao mundo da vida de pernas para o ar - contribuições para os estudos em corporeidade, linguagem, e memória da capoeira*. Rio de Janeiro: Capoeira, 2008, p. 63-85.

FREITAS, J. M. (org.). *Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015.

HILLIARD III, A. *African Power: affirming African indigenous socialization in the face of the Culture War*. Gainesville: Makare Publishing Company, 2002.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN) (Brasil) *Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília: Distrito Federal: IPHAN, 2014.

LIMA, Ras Ciro. <https://www.youtube.com/watch?v=gH3Uut0wHg4>. Visualizado no youtube em 19/02/2024.

MARTINS, S. E.; MARINHO, A. A história da capoeira e suas possibilidades lúdicas, brincantes e imaginárias. *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 1-21, 2023.

MBITI, J. S. *African Religion and Philosophy*. EUA: Ancor Books, 1970.

NOBLES, W. African Philosophy: foundations for black psychology. *In:_____ Seeking the Sakhu - foundational writings for an African Psychology*. Chicago: Third Word Press, 2006.

NOGUEIRA, S. G. Capoeira Angola de Pastinha: análise do princípio cultural à luz da Psicologia Africana. In: FREITAS, J. M. (org.). *Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 285-304.

NOGUEIRA, S. G. *Psicologia Crítica Africana e Descolonização da Vida na Prática da Capoeira Angola*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Departamento de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

NOGUEIRA, S. G. *Processos Educativos da Capoeira Angola e a Construção do Pertencimento Étnico-Racial*. Dissertação (Mestrado em Metodologia de Ensino) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.

NOGUEIRA, S. G.; GUZZO, R. S. L. Psicologia Africana: diálogos com o Sul Global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, v. 1, p. 197-218, 2017.

OBI, M. T. Angola e o Jogo da Capoeira. *Antropolítica - Dossiê: de volta ao mundo da vida de pernas para o ar* - contribuições para os estudos em corporeidade, linguagem, e memória da capoeira. 2008. p.103-124.

OLIVEIRA, E.. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Rafael Haddock-Lobo (org). Coleção X. 1. ed. Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2021.

OLIVEIRA, E.. Capoeira e Filosofia. In: FREITAS, Joseana Miranda (org.). *Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 253-266.

PASTINHA, V. F. *Capoeira Angola*. Salvador, 1964. Não foi publicado.

PASTINHA, V. F.. *Capoeira Angola: Mestre Pastinha*. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA (Brasil) . *Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm . Acesso em: 10 fev. 2024.

REGO, W. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã. 1968

REIS, L. V. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil. 1997.

SANTOS, I. P. Capoeira: educação e identidade étnico-cultural em grupos-academias da cidade de Salvador. *Sitientibus*, v. 30, p. 47-60, jan./jun. 2004.

SILVA, A J. *A Capuêra e a Arte da Capuêragem: ensaio sócio etimológico*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2003.

TAVARES, J. Educação Através do Corpo: a representação do corpo nas populações afro-americanas. In: J. R. Santos, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: negro brasileiro negro*. (pp. 216-221). Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura (IPHAN). 1997.

Simone Gibran Nogueira

Pós-doutora em Psicologia pela PUC-Campinas (2015-2018) e Doutora pela PUC-SP (2010-2013) com estágio de internacional na Georgia State University – Atlanta/EUA (2011-2012). Mestre em Educação no quadro do NEAB/UFSCar(2005-2008). Fundadora da Psicologia & Africanidades - centro de formações onde coordenou o projeto Psicologia Afrocentrada no Brasil no Programa Centelha FAPESP/MCTI/FINEP/CNPq/CERTI (2023-2024). Ganhadora do II Prêmio Jonathas Salathiel de Psicologia e Relações Étnico-Raciais do CRP-SP. Professora de capoeira angola do CECA-Academia João Pequeno de Pastinha formada por Mestre Pé de Chumbo (2019) e iniciada no Ile Axe Omo Aiye pela Yalorixá Nadia Santana e Mestre Lumumba Amauro (2016). Organizadora do livro Psicologia Afrocentrada no Brasil: psicologia da educação em diálogo com saberes tradicionais (2023). Autora do livro Libertação, Descolonização e Africanização da Psicologia: breve introdução à psicologia africana (2019).

E-mail: dra.simonegibran@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0888248915107906>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

O Karate como um etnoesporte: vestígios “indígenas” na prática

*Karate as an Ethosport: “Indigenous” traces in
practice*

*El karate como etnodeporte: huellas «Indígenas»
em la práctica*

Fabio Augusto Pucineli

Universidade Estadual Paulista (UNESP/Rio Claro)

fabio.pucineli@unesp.br

Tiago Oviedo Frosi

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/Campinas)

t204119@dac.unicamp.br

Marcelo Alberto de Oliveira

Universidade de São Paulo (USP/Ribeirão Preto)

marcelo.alberto@usp.br

Resumo: Este trabalho tem como objetivo pontuar diferenças entre as possibilidades modernas (que se manifestam pedagogizadas, como esporte e budô) e os vestígios de perspectivas “indígenas” do karate, o que poderíamos chamar de “etnkarate”, ou “karate uchinaanchu”. Para isso, utilizamos de pesquisa bibliográfica e documental, bem como das experiências de um dos autores por Okinawa, em suas visitas de estudo e prática. A pesquisa aponta para uma “re-existência” das formas autóctones de karate na ilha, que não foram simplesmente substituídas pela modernização e seus apelos, mas que seguem se afirmando nas diferenças de suas singularidades.

Palavras-chave: Artes marciais. Okinawa. Esporte.

Abstract: This research aims to point out differences between karate's modern possibilities (which manifest themselves as pedagogised sport and budō) and the vestiges of "indigenous" perspectives, what we might call "ethnkarate", or "uchinaanchu karate". To do this, we used bibliographical and documentary research, as well as the experiences of one of the authors in Okinawa, during his study and practice visits. The research points to a "re-existence" of indigenous forms of karate on the island, which have not simply been replaced by modernisation and its appeals, but which continue to assert themselves in the differences of their singularities.

Keywords: Martial arts. Okinawa. Sport.

Resumén: Esta investigación tiene como objetivo señalar diferencias entre posibilidades modernas (que se manifiestan como deporte pedagogizado y budō) y los vestigios de perspectivas "indígenas" de karate, lo que podríamos llamar "etnkarate", o "uchinaanchu karate". Para ello, nos servimos de la investigación bibliográfica y documental, así como de las experiencias de uno de los autores en Okinawa, durante sus visitas de estudio y práctica. La investigación apunta a una "reexistencia" de formas autóctonas de kárate en la isla, que no han sido simplemente sustituidas por la modernización y sus llamamientos, sino que siguen afirmándose en las diferencias de sus singularidades.

Palabras clave: Artes marciales. Okinawa. Deporte.

Introdução

A história do karate é complexa e desafiadora. Além das escassas fontes sobre sua origem, não é possível pontuar com precisão o que existia em termos de práticas de combate no arquipélago de *Ryūkyū* antes do período correspondente ao Império Ming na história chinesa (1368-1644). É apropriado supor que o karate atual é o resultado de uma reinvenção das práticas corporais combativas locais usadas de forma pragmática por quase dez mil anos e mescladas com princípios e técnicas trazidas pelos militares chineses (*sapposhi*) entre os séculos XIII e XVII, com as viagens de vários mestres okinawanos à China no mesmo período e com a presença de 36 famílias chinesas assentadas nos *Ryūkyū*. Todo esse processo é rompido, depois, com a *niponização* crescente dessa prática a partir do século XVII (Frosi, 2011; McCarthy, 1995). Nesta esteira, é importante frisar que:

Como toda prática humana, tanto as artes marciais, o esporte, quanto a própria educação são processos históricos polissêmicos e contraditórios. Como processos, não estão prontos. São continuamente ressignificados e modificados conforme interesses e necessidades vigentes (Pucineli; Martins, 2014, p. 45).

Segundo Pucineli (2017), no karate praticado em Okinawa na contemporaneidade, encontram-se fortes indícios que ele adquiriu características e valores ocidentais, especialmente no que diz respeito à competitividade. No entanto, é possível, ao mesmo tempo, também sentir uma espécie de resistência ou até mesmo desprezo por certos aspectos modernos. Não é uma preocupação predominante se tornar mais forte, rápido ou resistente por meio de exercícios ginásticos, por exemplo, para fins esportivos. Isso existe entre os praticantes do chamado “karate esportivo”, enquanto muitas vezes é alvo de críticas ferrenhas por praticantes do autoproclamado karate tradicional. O karate *uchinanchu* parece nos levar a outras possibilidades.

Em muitos *dōjō* (local de treinamento) em Okinawa, a prática começa sem nenhum tipo de alongamento ou aquecimento, e há ainda menos exercícios específicos para condicionamento físico ou desempenho atlético. O local ainda parece ser um reduto que preserva a suposta sabedoria das

tradições do karate, o que atrai muitos visitantes estrangeiros. A ilha é frequentada constantemente por praticantes que buscam as “origens” e o que eles chamam de “verdadeiro” karate. Muitos mestres ainda ensinam em espaços anexos às suas casas, o que pode apontar para uma relação orgânica entre a arte marcial e a vida cotidiana (Pucineli, 2017).

De acordo com Pucineli e Martins (2023, p. 209), “existe uma pluralidade de possibilidades em praticar, ensinar e compreender o karate em Okinawa”. Desde a década de 1990, o turismo na ilha, com a sua inexorável necessidade de envolver e mostrar a diferença para chamar a atenção do desejo do consumidor, tem sido um fator substancial no surgimento de um sentido interno e externo das particularidades da província. Os números reais mostram que Okinawa está a chegar aos mercados turísticos globais, incluindo, claro, milhões de praticantes e fãs de karate (González de la Fuente, 2021).

Obviamente, as caracterizações populares e turísticas do arquipélago, enraizadas no *boom* de Okinawa, apoiam os planos nacionais e os interesses econômicos privados, comandados pelas inversões imobiliárias e pelo estereótipo de *resort* tropical indígena. Ainda assim, estes processos conduzem também a um movimento de sensibilização para a diferença cultural de Okinawa, estimulando à apreciação, e a ações políticas que estão a quebrar a reprodução de categorias anteriores de percepção e relações estruturais de poder (González de la Fuente, 2021).

Para González de la Fuente (2021), a atual construção da indústria do turismo de artes marciais em Okinawa estabelece as bases para um novo fluxo global no mercado, colocando o arquipélago como a terra emblemática do karate, “reterritorializando” esta herança okinawana e transmitindo a história e os critérios locais. As narrativas hegemônicas do karate divulgadas pelo Estado japonês e pelas organizações transnacionais podem tender a modular e atenuar a maior parte das mensagens regionais. Contudo, é impossível controlar completamente a divulgação dos significados do karate *uchinanchu* nos mercados globais. Na verdade, os mercados culturais estão sujeitos a um pré-requisito de “descoberta” da distinção, o que, em conjunto com a multiplicidade de fontes de informação, partilham e propagam mensagens “armazenadas” do karate de Okinawa.

Durante as últimas décadas, o karate *uchinanchu* tornou-se um dispositivo para redescobrir um Japão multiétnico e transcultural através dessa circulação global de imagens, povos e mercadorias japonesas, um fenômeno consideravelmente fomentado pelo turismo, que contribuiu para contrariar concepções anteriores do Japão como uma realidade monocultural e monoétnica. Neste sentido, interrogar a história cultural do karate é interrogar a presumida homogeneidade social e cultural dos japoneses, a ideologia do *nihonjinron* (teorias sobre a *japonesidade*)¹ que dominou o período pós-guerra (González de la Fuente, 2021).

Em consonância com González de la Fuente (2021), precisamente desde a década de 1960, os discursos *nihonjinron* capitalizaram a expansão cultural do karate que cobria o mundo para realçar a excepcionalidade da identidade japonesa e da política corporal. Por um lado, os processos de subjetivação implicados em “ser japonês” (Lourenção, 2016), poderiam ser melhor compreendidos a partir da propagação contínua em que se encontra o karate *uchinanchu* atualmente.. Por outro lado, hoje o karate constitui um item utilizado pelas políticas japonesas sobre diversidade e multiculturalismo, que são oficialmente designadas como *tabunkakyosei* ou “coexistência multicultural”, além de usá-lo para a construção da nação e a marca nacional do Japão.

É um território lamacento que toca no preconceito de populações inferiorizadas historicamente, cuja dívida histórica está colocada não somente para os *uchinanchu*, mas também para os *burakumin*, *ainus* e outros povos da ilha mais ao norte do Japão – Hokkaido. Não podemos esquecer das lutas do povo do *Ryūkyū* em casos como os dos experimentos com ossadas de habitantes do arquipélago durante a Segunda Guerra Mundial (Matsushima, 2023) e o reconhecimento de que o Japão deixou Okinawa para queimar na pior batalha terrestre desse mesmo conflito,

¹Segundo Noguchi (2021, p. 1), “*nihonjinron*, ou “teoria da japonicidade”, é uma vertente teórica que visa destacar características supostamente atemporais dos japoneses — como a homogeneidade, a exclusividade, a conformidade, o espírito grupal e a estabilidade harmoniosa — em comparação com os “outros povos” por meio do destaque de essências, espíritos e estilos japoneses, negando semelhanças culturais e estabelecendo uma hierarquia frente a minorias étnicas locais, como os okinawanos e os ainus, e estrangeiros”.

usando a ilha como escudo de seu território continental contra os estadunidenses (McCormarck; Norimatsu, 2012).

Além das questões relativas aos crimes de guerra contra a população *uchinanchu*, há a invisibilização da história do karate a partir de discursos reducionistas. Por um lado, temos aqueles que remetem a origem da arte marcial *uchinanchu* meramente a uma reinvenção da arte marcial chinesa nos *Ryūkyū*, ignorando de forma muito infeliz toda a tradição guerreira e naval reiterada pelos estudos de diversos autores. Além disso, a invisibilização não cessa no povo vencido e colonizado.

Uma importante fração da história das artes marciais, em especial aqui o karate, é sumariamente oculta na maioria dos manuais que contém alguma explicação histórica sobre a arte e exhibe no lugar uma passagem sobre o mítico monge indiano *Bodhidharma*²⁴ – *Daruma* em japonês (Amaral Luz, 2022; Apolloni; Aguiar, 2021). A este último atribui-se a criação das artes marciais no Templo Shaolin, o que já se sabe foi uma invenção dos próprios membros do templo para atrair atenção, prestígio e depois o turismo para si (Zica, 2012). O resultado disso é que uma horda de instrutores de karate seguem insistindo em disseminar em seus locais de ensino a história de Daruma, inviabilizando a participação crucial de uma mulher no processo. Alertamos isso pois sabemos hoje que entre os estilos estudados pelos *uchinanchu* na China, na fase de vassalagem com este país, destacou-se o estilo da Garça Branca de Fujian, fundado pela mestra Fang Qiniang (McCarthy, 1995).

Na verdade, muitos aspectos da educação e filosofia das artes marciais asiáticas representam apenas normas e costumes culturais comuns do Leste Asiático, como curvar-se ou mostrar respeito pelos mais velhos, que são aparentes em muitas esferas da vida nas sociedades do Leste Asiático. Estas tradições não estão reservadas às artes marciais asiáticas e não são místicas, românticas ou esotéricas em nenhum sentido. Além disso, muitas das características supostamente

²⁴De acordo com a lenda, as artes marciais chinesas foram inventadas por Bodhidharma, um monge budista que viajou da Índia para a China no século V. [...] Chegando na China, ele se dirige ao Templo Shaolin. Insatisfeito com o regime que encontra lá, ele se retira para uma caverna próxima, onde passa vários anos em meditação. [...] Bodhidharma achou os monges inadequados para a exigente meditação que queria ensiná-los, então instituiu o treinamento de artes marciais para colocá-los em forma” (Allen, 2013, p. 242).

“tradicionais” e “antigas” das artes marciais do Leste Asiático só foram associadas a elas no final do século XIX e início do século XX, quando indivíduos como Kano e Funakoshi, ambos educadores escolares guiados por ideias ocidentais, começou a modernizar as artes marciais japonesas. Na verdade, os japoneses foram os líderes neste aspecto, outras nações só o seguiram mais tarde. Além disso, muitos indivíduos envolvidos neste processo foram frequentemente motivados pelo nacionalismo, que se baseava na doutrina ocidental do Estado-nação moderno. Além disso, em relação às artes marciais, o termo “tradicional” parece totalmente reservado como uma referência às artes marciais asiáticas. No entanto, pelo contrário, a maioria das artes marciais asiáticas modernas desenvolveram-se apenas recentemente e não são “tradicionais” pela maioria das definições (MOENIG; KIM; CHOI, 2023, p. 54, tradução nossa).

Muito há que se fazer no campo da pesquisa para investigar uma história do karate que tenha assento em métodos mais criteriosos para nos aproximarmos de melhores versões desta. O preconceito étnico e de gênero ainda pauta esse campo e as negociações identitárias dos séculos XIX e XX que criaram a invisibilização das mulheres e dos *uchinanchu* é ignorada. Algo próximo também ocorre com as práticas do karate desenvolvido no *Ryūkyū*.

Karate “Indígena”: Okinawa

Influência para muitos praticantes, o filme *Karate Kid* é uma obra emblemática e permeada por convidativas referências históricas. Uma importante menção acontece já numa das primeiras cenas do segundo filme: Daniel-san é visto lendo “*Okinawa - The History of na Island People*” de George Henry Kerr (1911-1992), publicado em 1958, durante o voo para a referida ilha, com seu mestre, Sr. Miyagi. Apesar de polêmicas a respeito de seu conteúdo discutível, este livro é considerado um dos clássicos nos estudos sobre Okinawa.

Okinawa é o atual nome da principal ilha do arquipélago conhecido como *Ryūkyū*, que até 1879 era um reino independente, mas que foi colonizado pelo Japão, o que implicou em diversas transformações, inclusive sendo obrigada a adotar o idioma japonês. Durante a Segunda

Guerra Mundial, foi palco da única, e brutal, batalha terrestre em solo nipônico. A partir de então, o local vive sob a presença de bases militares estadunidenses, o que acompanha um dilema: aceitar ou não a continuidade dessas instalações, que já causaram diversos problemas para a população civil³.

A desmilitarização poderia acontecer caso fosse reconhecida a presença de população indígena em Okinawa (artigo 30 - Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas). A Organização das Nações Unidas (ONU) reconhece os povos de *Ryūkyū* como indígenas desde 2008. Porém, muitas vezes Okinawa é tratada como mero objeto: um depósito de bases militares com a desculpa de que supostamente estaria localizada num local estratégico para defesa; um paraíso turístico, onde as pessoas são receptivas e corteses; ou mesmo como um simples tema de diversas pesquisas acadêmicas. Ou seja, a efetiva realidade viva de sua cultura e espiritualidade são diversas vezes totalmente desprezados (Quast, 2023).

Desde que o Grande Império Japonês começou a expandir seus territórios coloniais no Leste Asiático e no Pacífico no final do século XIX, a modernização econômica e política, concomitantemente com a japonização deliberada, passou a engolir suas colônias. O povo de Okinawa foi privado de seu autogoverno, teve sua cultura negada e foi forçado a se assimilar às práticas japonesas (Chibana, 2012, p. 6).

Essa situação criou localmente uma divisão que marca todo o período do final do século XIX até os desfechos da Segunda Guerra Mundial. Observamos na Okinawa desse tempo a presença de movimentos pró Japão (semelhantes aos que ocorreram em Taiwan) e como produto dessas tensões o estabelecimento dos Partidos da Iluminação e da Restauração (Kadekaru, 2021). O primeiro buscava defender a assimilação de Okinawa ao Império Japonês. Nutriam um sentimento de que as ilhas passariam por um necessário processo de modernização e integração à nova realidade geopolítica. Aparentemente viam vantagens nesse novo modelo, assim como os taiwaneses do mesmo período se viam melhor atendidos pelo Japão do que pelo regime anterior submetido à Pequim (ou *Beijing*). Por outro lado, os partidários da “Restauração” defendiam que Okinawa seguisse sua

³Antes da colonização pelo Japão, Okinawa era conhecida como *Uchinaa*.

relação de vassalagem ou pelo menos maior dependência socioeconômica com a China, como vinha acontecendo em períodos anteriores. Funakoshi (1999) menciona que ainda no século XIX um de seus mestres, Yasatsune Asato, via com desaprovação o discurso do Partido da Restauração e que Okinawa deveria aderir o quanto antes ao estado de membro do Império Japonês.

Essas disputas deixaram marcas em praticamente todas as instâncias da vida pelo local. Uma passagem, mesmo que breve por Okinawa, implica em ouvir ao menos uma vez uma determinada canção popular, conhecida como *Asadoya Yunta*. Porém, não é preciso ir tão longe para poder apreciar seus versos, notas e melodia. Em praticamente todas as reuniões, festivais, ou quaisquer outros encontros promovidos pelos descendentes, ela é entoada e até cantada em coro. Entretanto, conta com duas letras que, apesar de parecidas para ouvidos inexperientes, possuem significados totalmente distintos.

Segundo Shimabuku (2020), *Asadoya Yunta* é sobre uma mulher, Asadoya Nu Kuyama, por quem um oficial do exército estadunidense havia se apaixonado (ou se atraído) e pedido sua mão em casamento. Na versão original, ela recusa a proposta, assumindo as consequências de desobedecer sua família, para quem o militar havia prometido melhores condições de vida (caso aceitasse o matrimônio). Todavia, em 1934 uma gravadora japonesa lança a canção com versos modificados, nos quais Asadoya Nu Kuyama consente e se casa.

Na versão original, Asadoya nu Kuyama personifica o sentimento de insubordinação dos povos de Ryukyu para com o governo japonês. Dispostas até mesmo a romper com a tradição confucionista, as populações minorizadas rejeitam a imposição de um novo modelo de vida. Porém, quando a música é reinterpretada em japonês, a negociação cultural é feita em termos desproporcionais, sem que Okinawa tenha autonomia. Assim, a “tradução” assume uma função tática de esvaziamento de sentido, apagamento cultural, silenciamento e mercantilização, contribuindo para o “multiculturalismo cosmético” japonês (Shimabuku, 2020, p. 96).

Asadoya Yunta é um emblemático e efetivo exemplo dos efeitos da colonização da cultura e subjetividade indígena de Okinawa pelo Japão.

Inclui mesmo a noção de *Uchinaa/Ryūkyū* como um país efetivamente duplamente ocupado (pelo Japão e pelos Estados Unidos). Uma canção com uma letra subversiva, de resistência, que foi apropriada pelo próprio colonizador, e reformulada, fazendo com que seu conteúdo se tornasse praticamente “inofensivo”, docilizado, assumindo um cunho propagandístico, de uma Okinawa como exótico refúgio turístico.

A visão docilizada do povo *uchinanchu*, que não condiz com um povo de tradição guerreira de dez mil anos, é uma das principais críticas ao trabalho de Kerr (2000). Os registros históricos apresentados por este mesmo pesquisador e por Røkkum (2006) evidenciam que os primeiros vasos ornados produzidos pela humanidade foram fabricados no atual Japão pela cultura *Joumon*, e comercializados em todo o leste asiático pelo povo do *Ryūkyū*. Ora, um povo de tradição marítima e comercial teria tido milhares de anos de sucesso nessa atividade sem desenvolver qualquer tática de combate e proteção dessas cargas valiosas? Essa visão de um povo inofensivo e consciencioso nos parece cada vez mais absurda.

Ademais, o conhecido período em que *Ryūkyū* passa a ser um reino vassalo da China confirma o longo período em que os *uchinanchu* de nada tinham daquelas características pintadas por Kerr (2000). Menzies (2006), recorrendo aos estudos de vários sinólogos, historiadores e geógrafos nos ensina que os marinheiros do *Ryūkyū* (ou *Loo-choo*, como mencionados em antigos textos chineses) eram conhecidos como os mais terríveis piratas da Ásia, marinheiros altamente agressivos e especialistas em táticas batedoras usando embarcações leves. Passaram assim, na parceria com a naval comandada por Zheng He, a serem enviados antes dos juncos do Império Ming durante as campanhas de grandes navegações do século XV (Menzies, 2006). É exatamente neste período muito recente que inicia a incorporação de técnicas chinesas de luta pelos *uchinanchu*, mesclando-as com táticas e técnicas por estes praticadas com sucesso por quase dez mil anos.

Como forma de apaziguar as relações entre clãs guerreiros do sul do Japão, concentrados na ilha Kyushu, o generalíssimo (*shogun*) permite ao clã Satsuma a invasão de Ryūkyū em 1609 (Kerr, 2000; Nakazato *et. al.*, 2005). Após o conflito, como bons comerciantes e negociadores, os *uchinanchu* saem militarmente derrotados mas fazem uma grande jogada

diplomática: conseguem um acordo com os Satsuma para pagar tributos ao Edo sem deixar de manter uma relação similar com Pequim. Preservam assim por mais alguns séculos (até a Restauração Meiji de 1868) o modo de vida e as práticas culturais *uchinanchu*. A partir da Restauração Meiji é que o rei de *Ryūkyū* precisa dobrar joelhos ao imperador japonês e a divisão entre partidários da Restauração e Iluminação se acirra. Há mesmo movimentos de revisionismo com a produção de falsos registros históricos tentando reinventar *Ryūkyū* em uma das formas de cultura arcaica do Japão (Cramer, 2018), e que poderia assim passar de forma legítima pela modernização que o restante do Japão passava.

O processo de domesticação aconteceu, portanto, não somente no caso de deliberada distorção do significado original do famoso canto popular *Asadoya Yunta*, mas em praticamente todas as instâncias da vida local, logo quando o Japão toma posse de todo arquipélago *Ryūkyū*. *Uchina*, a ilha principal passa a ser denominada “Okinawa”; o idioma oficial imposto é o japonês, em detrimento da diversidade linguística que havia e que passam a ser consideradas dialetos; costumes são reformulados, já que eram tidos como não suficientemente civilizados). Há toda uma tecnologia política dos corpos, que deveriam passar por uma higienização para se adequar ao Estado-Nação que o próprio Japão vinha se tornando, especialmente após a Restauração Meiji.

Como estratégia dessa modernização, o esporte era a prática corporal que mais se adequava às exigências de um novo modelo de corpo que se almejava para a população: civilizado, competitivo, obediente às normas estabelecidas. Assim, o Japão não somente importou práticas esportivas, como o *baseball*, por exemplo, mas também investiu na reconfiguração das suas próprias (Rusak, 2009). Foi então promovida uma grande negociação identitária, alterando o modo de praticar judô, kendo e as demais formas de arte marcial japonesa, chamadas de Budo[2], seguindo o discurso de função educativa e acesso das práticas para todos a partir da modernidade japonesa (Ratti; Westbrook, 2006). Essas alterações alcançaram a partir dos anos 1920 o próprio karate, objeto de estudos desta pesquisa.

É importante salientar que o karate não foi necessariamente unificado, como costuma-se pensar sobre judô e kendo, longe disso. Existem atualmente manifestações esportivas do karate, com vultosos

torneios pelo mundo, inclusive realizando sua estreia como modalidade olímpica nos Jogos de Tokyo 2020/21. Trata-se de um karate que inicialmente, durante o século XX, fora forjado sob uma lógica de oferta e demanda (Oliveira; Feijó, 2023), cujos modelos de treinamento, quase equiparados a um modelo fordista de produção em larga escala, com exercícios rítmicos e repetitivos em linha reta e a abordagem prática, mais se assemelhavam aos treinamentos militares (Bowman, 2010). Neste contexto, com os processos de institucionalização e esportivização, esses modelos foram sendo trocados por outros mais modernos com vistas a atender aos anseios do movimento olímpico contemporâneo (Oliveira *et al.* 2018).

Mas há ainda maneiras de praticá-lo que parecem resistir, ou mesmo escapar aos apelos de padronização e espetacularização. Para este texto, decidimos denominar *karate uchinanchu* essas manifestações que conservam uma relação de pertencimento com uma matriz okinawana e se diferenciam das formas esportivizadas e espetacularizadas da prática.

Optamos por essa nomenclatura para evitarmos termos como “karate de Okinawa”, já que nossa intenção é marcar diferenças entre as dimensões modernas, associadas diretamente a transformações que promoveram, tal como em *Asadoya Yunta*, uma docilização, uma espécie de conformismo com a ordem social imposta, e as possibilidades de prática que fogem a essas padronizações. Além disso, evitar usar o termo “Okinawa” nesse contexto, também afirma uma posição na qual evitamos a denominação do colonizador para *Uchinaa*, e seus habitantes, os *uchinanchu*.

O Karate pode ser um etnoesporte?

O esporte moderno surgiu na Inglaterra nos séculos XVIII e XIX, inspirado em jogos populares da aristocracia. Escolas públicas de elite, nas quais os filhos da aristocracia estudavam, adaptaram esses jogos populares e os sistematizaram, regulamentaram e racionalizaram de acordo com seus valores morais. A ideia de um “mundo esportivo” surgiu nesse período, levando ao surgimento de modalidades como cricket, tiro ao alvo, pesca, corridas, caça, caminhada e boxe (Marques, 2015).

Segundo Roden (1980), no século XIX, várias modalidades esportivas surgiram em todo o mundo, em meio a disputas territoriais, surgimento e consolidação dos Estados-Nação e do capitalismo como modelo econômico. Naquela época, a ausência do esporte em qualquer país estrangeiro poderia ser interpretada como um sinal de fraqueza cultural e até de inferioridade racial, já que os confrontos institucionalizados, regulamentados pelo que viriam a ser as federações, passaram a representar o modelo de civilidade.

Neste contexto, talvez um observador do período Meiji (1868-1912) poderia ter previsto que a adoção dos esportes ocidentais pelo Japão significava o desaparecimento – mais cedo ou mais tarde – dos esportes tradicionais do país. De todo modo, algumas tradições esportivas, como o *inuoumono*, desapareceram. Alguns, como *kemari*, mal conseguiram sobreviver graças aos esforços heroicos de pequenos grupos de devotos. Algumas, como as artes marciais tradicionais, passaram por uma transformação, tendo em vista que foram racionalizadas e burocratizadas, recebendo – mais ou menos – contornos de esporte moderno (Guttman; Thompson, 2001). Além disso, o universo das artes marciais é complexo: ele congrega uma variedade de participantes, diversas conexões com a cultura, múltiplos objetivos, várias expectativas e assim por diante (Luz, 2023).

Para além de Tóquio e região, mais ao sul, na ilha atualmente chamada de Okinawa, uma arte marcial tradicional chama-nos atenção, tendo em vista seu interessante passado e intrigante presente: o karate. A história do karate é resultado da interação de diferentes culturas. A ilha de Okinawa, historicamente, era um local de intenso comércio e passagem para diversas embarcações, o que a tornou uma região peculiar e multicultural. Mesmo hoje, o fenótipo *uchinanchu* se assemelha mais ao fenótipo taiwanês do que ao do japonês médio. Os registros da origem dessa arte marcial têm uma sequência cronológica de acontecimentos cujas técnicas de luta primordiais seriam consideradas milenares (Oliveira; Telles; Barreira, 2019). Neste contexto, em 2017, em visita a Okinawa, dois dos autores de Barreira *et al.* (2023), tiveram as seguintes impressões:

Em recente visita a Okinawa, foi possível testemunhar a ambiguidade local para com a figura de Gichin Funakoshi, a cujo papel se atribuía a razão de estarmos lá, dada

responsabilidade histórica do mestre pela disseminação e reconhecimento do karate. [...] Ao mesmo tempo, também foi notável em Okinawa a existência de uma mágoa local por certa expropriação cultural sofrida pela Arte Marcial a partir de sua japonização (Barreira et al., 2023, p. 110).

Neste universo, Gonzáles de la Fuente e Niehaus (2020) apresentam uma visão baseada na ótica *niponizada* (ou japonizada) de processo civilizador, em que o ideal do karate “tradicional” como um sistema de autodefesa centrado no *kata* – isto é, as formas – deu lugar à luta esportiva moderna (*kumite*). A tensão dentro do karate em termos de ser um bem cultural duplo japonês/okinawano persiste no centro de um debate em que raízes históricas, ramificações e implicações são novamente mobilizadas pelo pedido à UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) de reconhecimento formal como “Patrimônio Cultural Imaterial” (Pucineli; Martins, 2023).

As diferenças entre as visões japonesa e *uchinanchu* são claras no processo de esportivização. Enquanto os japoneses veem o *kumite* como “o objetivo último do karate” (Kagawa, 2015), e incluem em seu modelo competitivo os eventos de *kata* (formas), *katapor* equipes (formas sincronizadas em trios), *kumite* (combate) e *kumite* por equipes (em que se somam as pontuações e vitórias das lutas individuais dos membros do time) o caminho seguido em Okinawa foi outro.

No segundo caso, o processo de esportivização, se defrontou com a ideia de que ao ser usado para a luta livre, o karate seria demasiado letal (MaCarthy, 1995). Sendo assim, aqueles grupos que desenvolveram uma forma de competição de karate dentro da visão *uchinanchu* promovem disputas esportivas que incluem os eventos de *kata* (formas) e kobudo (forma combativa que se utiliza de objetos do cotidiano como armas: como bastão, foice, sai, nunchaku, tonfa etc.).

Nesta conjuntura, o Japão precisa reconhecer e apoiar a tradição do karate *uchinanchu* para endossar a estratégia oficial de rotular a nação japonesa como “cool” internacionalmente. Assim, por esta visão complexa, dentro do karate encontramos uma origem (*Ryūkyū*), duas “tradições” – karate *uchinanchue* karate japonês[3] (ou karateBudo) – e uma herança nacional (karate como um todo) (González de la Fuente; Niehaus, 2020).

Porém, quando se olha com mais cuidado para o karate em Okinawa, observa-se uma labiríntica multiplicidade de outras possibilidades. Entre estas, a presença de equipes de alto rendimento em Okinawa, sendo o atual campeão olímpico de *kata* o atleta KyunaRyo, um *uchinanchu*.

Dito isto, esse ensaio se propõe a analisar o *karate uchinanchu* na contemporaneidade, na medida em que busca lançar luz sobre os seus sentidos, significados e processos históricos na esteira de um mundo cada vez mais globalizado e que possibilita entendimentos discutíveis, estereotipados ou até mesmo equivocados sobre o que de fato deveria ser apresentado e questionado. Para tanto, o trabalho está dividido da seguinte forma: na primeira seção há uma discussão sobre as representações do karate *uchinanchu*; na segunda seção há discussões sobre a prática do karate *uchinanchu*; por fim, na terceira seção há reflexões acerca de outros elementos que orbitam o karate e que fazem parte de uma conjuntura política e social, para além da prática.

Resultados e discussões

Entendendo que as práticas são a manifestação objetiva do todo composto também pelas representações e imaginário, destacamos aqui, brevemente, alguns elementos que merecem nossa atenção. Quando pensamos nesse tópico precisamos detalhar um pouco mais o que é o karate *uchinanchu*. Nesse sentido, não apenas destacar as diferenças ‘do que’ se faz é vital, mas também ‘como’ se faz. Então, para além do que percebemos de distinção, devemos estar atentos também para o intrincado e singular (mas nem por isso único) método de uso do corpo próprio da forma de combate desenvolvido pelo povo *uchinanchu*.

Enquanto o Karate *Budo* desenvolvido no Japão e o Karate esporte, espalhado por todo o mundo, seguem uma metodologia de ensino baseada nos chamados 3Ks (*kihon, katae kumite*), ou seja, em fundamentos, formas e combate (ou luta), não podemos restringir as diversas manifestações de karate *uchinanchu* a esse modelo pedagógico. Teremos outras práticas fortemente presentes no karate desenvolvido no *Ryūkyū*. Em grande parte das escolas de Okinawa encontramos *Kihone Kata*, mas também

percebemos ali a presença de outros treinamentos como o *tanren* (práticas de enrijecimento corporal) e na maioria dos casos a ausência do combate livre (*jiyūkumite*) e em sua substituição há as práticas colaborativas ou semi-colaborativas em duplas, onde se treina o significado das técnicas (*bunkai*) e também os combates em curta distância de mãos aderidas (*kakie*). Estes últimos, lembrando bastante o *tuishou* chinês. Ainda assim, o karate *uchinanchu* é tão múltiplo que nem sempre teremos todas essas práticas em todas as escolas.

As práticas com armas (*kobudō*) também estão presentes na maioria dos *dōjō*de Okinawa, enquanto que raramente são treinadas dentro do karate japonês e não estão contempladas na versão de esporte de combate contemporâneo, apesar de existirem campeonatos de *kata* com esses implementos, inclusive em Okinawa.

Segundo Pucineli, Frosi e Oliveira (2024), as maiores diferenças entre as formas de karate está em como o corpo é treinado e condicionado a expressar-se. As maiores diferenças entre as formas de karate está em como o corpo é treinado e condicionado a expressar-se. O atleta que pratica o karate esportivo, via de regra, vai buscar usar-se do treinamento atlético moderno e buscar nos regulamentos das entidades esportivas elementos que o levem a focar em determinadas estratégias para chegar na performance e resultados competitivos. Não há distinção para com a maioria das outras modalidades esportivas. Já karateBudo e karate *uchinanchu* têm seus fundamentos internos que são marcados por fortes características culturais, que não vemos nos esportes de combate.

Como karate *Budo* é regido por onze princípios que fazem sentido em uma concepção neoconfucionista de arte marcial e sociedade; o karate *uchinanchu* segue outro caminho. Seus fundamentos internos refletem muito da visão de mundo desse povo e são um verdadeiro tesouro imaterial que se expressa nos gestos e estratégias do *karateka*.

Princípio	Descrição	Observação
<i>Gamaku</i> (assoalho pélvico)	São os ossos sacro, ilíaco e as articulações e músculos do assoalho pélvico que os cercam.	Uso do corpo a partir da região abdominal (baixo ventre)
<i>Fe-As</i> (velocidade impossível)	Não é apenas a velocidade física, mas uma velocidade baseada na ilusão visual.	Transições de movimentação e forma de postura, uso de velocidade
<i>Chinkuchi</i> (músculos e ossos)	Estruturas corporais. Em outro sentido é a força liberada em um único momento por todo corpo.	Princípios de liberação de força e expressão corporal, a partir do uso combinado dos ossos, músculos e tendões.
<i>Muchimi</i> (corpo chicote)	É a ação de chicote, um ataque desferido com relaxamento dos membros.	Princípios de liberação de força e expressão corporal. Pode ter também uma conotação de movimento “pegajoso”, como um <i>mochi</i> , doce feito de arroz.
<i>Atifa</i> (ataque destrutivo)	Um poder da onda de choque que corre por dentro do corpo do oponente.	Princípios de liberação de força e expressão corporal. Transferência de energia.
<i>Michichi</i> (olhar afiado)	É olhar penetrante nos olhos e movimento corporal do oponente.	Foco Visual
<i>Kukuru</i> (percepção)	É a mente ou espírito. É a inspiração para perceber o interior do oponente	Estado mental de presença
<i>Churasa</i> (beleza)	Movimento corporal correto e natural é belo.	Beleza marcial advinda de movimentação ritmada, espontânea e polida

Quadro 1 - Princípios do Karate *uchinanchu*

Fonte: Adaptado de Nakamura (2022) e May (2014).

Um aspecto importante é que existem alguns ecos no pensamento daoísta, sendo que, de fato, não há como fechar a análise nesta cosmovisão se considerarmos a extensa lista de religiões e visões de mundo, de dialetos e línguas, costumes e mesmos de diferentes escolas de karate presentes em Okinawa. A transmissão de seus princípios, porém, é uma importante forma

de resistência da cultura *uchinanchu*, que segue ensinando em *uchinaguchi*⁴ (termo genérico para o idioma local) os fundamentos de sua arte de luta.

Uma outra reflexão importante a se fazer é observar a relação entre mestre e aluno através do conceito de “ma”, discutido por Pucineli e Martins (2023), na medida em que se conecta à ideia do vazio, mas não como uma ausência, e sim como um espaço cheio de potencial. O “ma” representa os intervalos entre ações e momentos, as pausas que não apenas separam, mas também criam oportunidades. Como descreve Okano (2012, p. 24), trata-se de um vazio “preche de possibilidades”, um espaço onde algo novo pode surgir no tempo e no espaço.

No contexto do dojo, o “ma” pode ser percebido de diversas formas: nos instantes entre um movimento e outro, no silêncio que antecede a execução de um kata, nos momentos de convivência entre os praticantes antes ou depois do treino, ou até mesmo na reflexão após uma conversa com o mestre ou com os colegas – são nesses intervalos que o aprendizado se sedimenta, as relações se fortalecem e a experiência do karate se enriquece, tornando-se algo mais profundo do que a simples repetição de técnicas.

Reflexões para além da prática Uchinanchu

Ryūkyū, arquipélago localizado ao sul do Japão e a leste da China, era composto por diversos pequenos reinos, no século XIV (Frosi Mazo, 2011). Desde o século XIV, *Ryūkyū* era um Estado vassalo do Império Chinês, com uma dinastia governando o arquipélago patrocinado pelos chineses. A localização privilegiada do arquipélago, como mencionamos, o tornava uma rota comercial/marítima favorável e atrativa para embarcações chinesas que desejavam comercializar com o Japão e vice-versa.

Desde 1404, os *Ryūkyū* recebiam visitas diplomáticas chinesas, os *Sapposhi*. Esses representantes do império chinês comumente eram

⁴Segundo o Atlas Mundial de Línguas em Perigo, da Unesco (2010), citado por Shimabuku (2020), em *Ryūkyū* havia seis línguas, totalmente diferentes da japonesa, além de 750 dialetos.

militares que vinham supervisionar as relações entre o arquipélago okinawano e a China. Neste contexto, o monarca de *Uchina*, ShōHashi (1372-1439), acabou por unificar os vários pequenos reinos dos *Ryūkyū*, estabelecendo, entre outras coisas, a periodicidade da vinda desses *Sapposhi* (Frosi; Mazo, 2011).

Em 1439, um depósito comercial especial de *Ryukyuanos* com uma equipe permanente residente foi estabelecido em Ch’uang-chou, na província de Fukien, criando um porto de entrada ao qual o comércio de *Ryukyuanos* deveria ser confinado e através do qual era canalizado para Pequim (ou Beijing). Essas instalações incluíam armazéns, salas de recepção e uma área residencial para os okinawanos associada ao comércio e às missões diplomáticas. O depósito permaneceu em uso contínuo por 436 anos depois disso, ou até 1875, quando a última carga foi trazida de Naha. Aqui estudantes de Okinawa vieram para servir como escriturários e para estudar a língua da China e as suas instituições, e é nesta área que devemos procurar protótipos em artefatos e arquitetura, técnicas agrícolas e padrões sociais que distinguiram a antiga tradição Ryukyu dos japoneses. Os túmulos e pontes característicos de Okinawa, os alimentos e os têxteis, as recreações e o comportamento devem muito às lições aprendidas aqui em Ch’uang-chou, em Fukien (Kerr, 2000, p. 82).

Dito isto, a influência chinesa na história e cultura dos *uchinanchu* é evidente. Para além disso, tanto práticas corporais do território de Okinawa quanto do Japão Continental receberam influências da China. De acordo com os pesquisadores chineses Li Lu e Dong Pan (2018), no Período Tokugawa, especificamente durante a Era Kyoho (1716-1736), oficiais militares da dinastia Qing viajaram para Nagasaki, no Japão. Lá, eles não apenas ensinaram *kung-fu* (ou *wushu*), punho chinês, mas também trouxeram registros históricos de várias artes marciais chinesas, incluindo equitação e tiro com arco a cavalo. Além disso, ao longo dos séculos XVII e XVIII, muitos desses oficiais militares Qing levaram o *wushu* para o Reino de Ryukyu. A evidência mais antiga da introdução do *kungfu* chinês nas Ilhas Ryukyu é mencionada no livro *DaidoTegaki* (大島筆記), escrito pelo Ministro da Fazenda da época.

Para Santos (2021), no atual cenário geopolítico, há o retorno de uma forte perspectiva nacionalista, e o aumento da necessidade de questionar a

presença militar dos Estados Unidos em Okinawa. Mais uma vez, a afirmação da identidade por meio do karate *uchinanchu* pode ser também uma forma de chamar a atenção do mundo para as fissuras no discurso de unidade nacional. Para Okinawa, o fluxo geopolítico e econômico constitui ameaça e oportunidade: ser engolido novamente por um *status* explorado e manipulado, ou afirmar um papel distinto como ator histórico (McCormack; Norimatsu, 2012)

Said (1990) sustenta que o Ocidente tem uma extensa tradição de retratar o Oriente como exótico, subalterno e dócil – esta representação orientalista foi usada para legitimar o colonialismo e a exploração do Oriente pelo Ocidente. No contexto de Okinawa, o Orientalismo pode ser empregado para examinar como a ilha foi percebida e tratada pelo Japão ao longo dos anos, à luz da discussão sobre a noção do “outro”. Em outras palavras, o Ocidente construiu sua identidade ao se opor a um “outro” orientalizado. Okinawa, com sua cultura e história distintas, pode ser considerada esse “outro” em relação ao Japão, ou mesmo ao mundo ocidental.

Outro aspecto importante ao analisar Okinawa é a dinâmica de poder. O Orientalismo nos auxilia a compreender isso, pois é uma forma de discurso que reforça a relação de poder entre o Ocidente e o Oriente (Said, 1990). No caso de Okinawa, essa dinâmica de poder se manifestou, por exemplo, na anexação da ilha pelo Japão (1879) e na subsequente assimilação da cultura de Okinawa. Neste cenário, o Oriente não é um monólito passivo, mas sim um local de resistência ao Orientalismo. Os *uchinanchus* têm uma longa trajetória de resistência à assimilação japonesa, e sua cultura continua a prosperar apesar das pressões do governo japonês e da questão da base militar estadunidense.

Segundo McCormack e Norimatsu (2012), os *uchinanchu* tendem a olhar para trás e ver os quatrocentos anos de sua conturbada história pré-moderna e moderna em termos de sucessivos “eliminações”, por forças externas superiores privando-os de sua subjetividade, especialmente quando da utilização da força, a título de exemplo, podemos citar os fatos, tais como: sob Satsuma de 1609; o moderno Estado japonês de 1879 a 1945; o governo militar direto dos EUA (Estados Unidos da América) de 1945 a 1972; o domínio nominal japonês após 1972 – quando da conversão do

governo estadunidense para o japonês. Além disso, o fim da Guerra Fria, em 1991, trouxe a esperança da retirada da base militar, contudo não aconteceu. Outro fato polêmico foi que, em 1995, três militares americanos estupraram uma estudante. Nesta conjuntura, embora impotente para evitar ou resistir a eliminações passadas, a partir de 1996 o equilíbrio mudou em Okinawa. Isto é, gradualmente Okinawa passou a desempenhar um papel importante, embora raramente reconhecido, no sistema regional e global – tornou-se um estado de resistência.

Nada em suas circunstâncias históricas ou longo histórico de vitimização pode explicar o que hoje se tornou a característica mais distintiva de Okinawa: sua resistência profunda e sustentada. Quase na proporção da negação de suas aspirações e de sua autonomia, os *uchinanchu* desafiam não apenas o destino de sua própria ilha, mas também os pilares sobre os quais se assenta o “Estado cliente” japonês e a própria ordem regional e global imposta pelos EUA (McCormack; Norimatsu, 2012)

De acordo com Barreira, Telles e Oliveira (2023), a ascendência chinesa sobre Okinawa é um fato determinante, tanto politicamente quanto culturalmente. No entanto, isso não fez com que o arquipélago deixasse de lado suas línguas [5], ou suas particularidades culturais. Mesmo sob o domínio militar de Satsuma a partir de 1609, quando ocorreu uma invasão que resultou na morte de 531 habitantes de Okinawa e 57 samurais, a vassalagem com a China foi permitida. Isso indiretamente beneficiava as trocas comerciais de Satsuma, enquanto as relações internacionais do restante do Japão eram interditas. Essa dupla subjugação sugere que Okinawa tenha sido tratada menos como território nacional e mais como uma colônia.

Por um lado, a China não tomou as medidas de proteção esperadas como suserania, e por outro lado, os japoneses trataram Okinawa meramente como um entreposto comercial, ambos colocando seus interesses acima de maiores riscos. A mudança definitiva, como destacado anteriormente, ocorreu no Japão Imperial da Era Meiji, quando sua política externa passou a emular as de outros impérios coloniais, como o britânico e o francês (Barreira; Telles; Oliveira, 2023).

Quando a Era Meiji formalizou a incorporação de Okinawa pelo Japão, a realeza foi destituída e com ela a hierarquia até então vigente. Esse foi o momento em que, pouco a pouco, junto à ruptura das camadas sociais, o ensino das artes marciais *uchinanchu* saiu das sombras e se tornou público e institucionalizado. A prática, que antes era um símbolo local de nobreza, passou a ser vista como um símbolo do vigor de Okinawa no contexto da participação em um Japão expansionista e, somente muito depois, como um símbolo cultural de Okinawa para o mundo (Barreira; Telles; Oliveira, 2023)

Para Røkkum (2006), os *Ryukyuanos* do Sul relativizam as identidades, ao que parece, de acordo com os domínios da localidade e os domínios da vida. As ideias são sustentadas por imagens de contos associados a localidades nomeadas dentro de uma única ilha. A extração é mais física do que ideológica, por isso raramente amadurece numa noção de extração comum. Para além do estatuto de outras potências no domínio asiático como as mais ativas dos comerciantes de tributos, a nacionalidade dos *Ryukyus* pode não ter concedido qualquer comunalidade através de símbolos detidos coletivamente.

A linhagem do rei ainda existe, mas não goza de nenhum *status* particular na sociedade. Com relação ao emblemático Castelo de Shuri, mesmo que a realidade de uma estrutura de madeira vermelha apresente um canal para memorizar o passado e celebrar as conquistas no presente, a sacralidade não emana de nenhum ambiente construído, mas num sentido muito mais reservado, a partir de seu local em um ambiente verdadeiro (Røkkum, 2006). A sua importância, quando bem compartilhada, multiplica-se, tendo em vista que não só *uchinanchus* o defenderam, enquanto patrimônio histórico, mas outros indivíduos de diferentes culturas e nacionalidades, no caso praticantes de karate.

De certa forma, os espaços sagrados em Okinawa se misturam com as representações de figuras. No tocante à figura do monarca *ryukyano*, as alusões literárias existentes o colocam como residente, não de um castelo, mas de um bosque, de Shuri (*Shui*). As mulheres que habitualmente acendem seus incensos no ambiente verdejante da colina Shurivoltam sua atenção não para a residência construída de um rei, mas para o bosque sagrado de um rei (Røkkum, 2006).

Com relação a representação dos *uchinanchus* para além de Okinawa, conforme Barreira, Telles e Oliveira (2023), embora Okinawa fosse um entreposto geográfico, os *uchinanchu* eram vistos como irmãos bastardos dos japoneses. Para mitigar e, eventualmente, contornar essa situação, a história mostra que não bastou afirmar que estes eram japoneses. Foi necessário depreciar o chinês, recusando os valores de um patrimônio cultural que, embora tenha nutrido os fundamentos das matrizes sociais e religiosas que organizaram tanto o Japão quanto Okinawa e a Coreia, o mundo sino-aculturado só teria adquirido honra e dignidade ao adquirir o espírito japonês (*Yamato damashi*), alçando-se ao topo da hierarquia asiática.

Apesar do racismo que o acompanhou, o karate atravessou os séculos e se espalhou pelo mundo, fascinando gerações de praticantes e estimulando a afirmação de outras práticas corporais combativas. No entanto, ele também foi marcado por contradições e obscurantismos que falam menos sobre a prática em si e mais sobre como ela pode ser usada, como, por exemplo, para promover ideologias extremistas. Essa ameaça não é exclusiva do karate, mas está presente nas capturas e apropriações das Artes Marciais Modernas. Ela se fortalece sempre que a ambição de hierarquizar essas práticas como mais eficazes umas em relação às outras se une a outras formas de hierarquização, como as racialistas ou nacionalistas (Barreira; Telles; Oliveira, 2023)

O karate *uchinanchu* é um grande “produto” local que exerce uma dinâmica única ao atrair estrangeiros para o arquipélago. Não se trata apenas de considerar o alcance do karate *uchinanchu* no mundo, mas principalmente de percebê-lo como uma expressão cultural que mobiliza uma grande quantidade de pessoas do mundo todo a visitar o arquipélago ano após ano. O que muitas vezes é conhecido como karate Tradicional de Okinawa é uma expressão e afirmação do que é ser okinawano e seu magnetismo atrai atenções de fora do arquipélago (Santos, 2021).

Segundo Coakley (2021), a adoção do karate e de outras artes marciais asiáticas têm aumentado consideravelmente nos últimos tempos, bem como a necessidade de mais estudos. A internacionalização crescente do karate *uchinanchu* parece estar sendo conduzida com sucesso. Por um lado, as demandas okinawanas estão ganhando visibilidade internacional e

sua afirmação de identidade tem ganhado o plano global. Por outro lado, entusiastas do mundo todo têm tido o privilégio de conhecer melhor essa intrigante e complexa cultura (Santos, 2021).

Embora a internacionalização possa parecer nociva ou perigosa, uma vez que existe a preocupação de que as práticas esportivas possam tencionar mudanças internas, ou ainda, “que suas raízes asiáticas sejam perdidas ou ignoradas pelos participantes” (Coackley, 2021, p. 277, nossa tradução), a prática do karateuchinanchu tem sido bem-sucedida em preservar características da arte marcial perante a pressão pela *olimpização* dentro do sistema WKF (*World Karate Federation*) e outros (Santos, 2021).

Considerações finais

O karate que se conhece e é praticado atualmente no Brasil, por exemplo, é resultado de rupturas e descontinuidades ao longo da história. Trajetórias que levaram a prática a assumir traços condizentes com as subjetividades modernizadas e seus interesses não substituíram as possibilidades de um karate que continua se afirmando em sua pluralidade. Práticas que ainda existem, resistem e “re-existem” em Okinawa, de uma arte que não aceitou o pedido de casamento com a modernização, e mantém seus traços “indígenas”.

À medida que o karate *uchinanchu* se torna mais popular, seja por meio de praticantes que viajam pessoalmente para conhecer a região ou por curiosos interessados na história da origem do karate, as feridas de Okinawa vão sendo expostas. Conhecer Okinawa é ao mesmo tempo se impressionar com seu passado, especialmente associado a injustiças sociais maculadas em sua história.

O processo de desenvolvimento da arte marcial *uchinanchu* ocorreu ao longo de milhares de anos, baseado inicialmente em proteção de cargas e depois em trabalho militar e de segurança (guarda-costas) da realeza do *Ryūkyū*. Inicialmente chamada de *Ti* essa luta se reconfigura para *Tōde* (mão chinesa) e *Okinawa-Te*, havendo uma divisão entre as linhas de Matsumura e Higaonna dentro do *Ti* após influências dos militares chineses e das 36 famílias do continente instaladas em Okinawa. Essas mudanças e depois a

reconfiguração, mais atual, para *Karatedō* não foi um processo simples e pacífico. Antes disso, se apresenta como reflexo de intensas disputas de poder entre diferentes povos em busca da preservação de sua cultura (*uchinanchu*) ou da hegemonia dos dominadores (primeiro chineses e depois japoneses e estadunidenses), “jogando”, atualmente, o “jogo” das disputas com os dominadores ocidentais no contexto mais amplo.

A elevada exploração da imagem do karate *uchinanchu* e a disseminação de um discurso de sua pureza sobre estilos japoneses por grupos além dos okinawanos, para fins midiáticos e disputas de poder, é outro elemento que emerge nos dias atuais e merecerá mais estudos no futuro. Só assim poderemos nos aproximar do desafiador trabalho de mapear com maior clareza a multiplicidade de representações dessa prática.

Concluimos, portanto, que há elementos suficientes para o karate ser caracterizado como uma prática corporal combativa típica do povo *uchinanchu*. Mesmo nos dias atuais – após os inevitáveis processos de modernização, esportivização e espetacularização – muitas manifestações posicionadas dentro do universo da cultura *uchinanchu* resistem. Nesses grupos, encontramos ecos de um passado que revela a manutenção de práticas e representações dos povos indígenas do arquipélago *Ryūkyū* que merecem respeito e reconhecimento, para o fortalecimento e a preservação de suas tradições.

Referências

ALLEN, Barry. Games of sport works of art and the striking beauty of asian martial arts. *Journal of the Philosophy of Sport*, [s. l.], v. 40, n. 2, p. 241–254, 2013.

AMARAL LUZ, Guilherme. História e artes marciais chinesas no Brasil: desafios de pesquisa e de escrita. *ArtCultura*, [s. l.], v. 24, n. 44, p. 243–261, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/66593>.

APOLLONI, Rodrigo Wolff; AGUIAR, José Otávio. hipótese de leitura da narrativa marcial sobre a “destruição do mosteiro de Shaolin” em 1736. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 157–174, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/56280>. Acesso em: 26 jul. 2022.

BARREIRA, Cristiano Roque Antunes; TELLES, Thabata Castelo Branco; OLIVEIRA, Marcelo Alberto de. Okinawa e o Karate: entre racismo e afirmação cultural. In: FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa; RUBIO, Katia (org.). *Racismo e esporte no Brasil: um panorama crítico e propositivo*. São Paulo: Tato, 2023. p. 107–132.

BOWMAN, Paul. The Globalization of Martial Arts. In: GREEN, T. A. .; SVINTH, J. R. *Martial Arts in the Modern World*. 2. ed. [s.l.] Praeger, 2010.

CHIBANA, Megumi. *(Re)-Discovering Okinawan Indigeneity: Articulation and activism*. University of Hawai. Master of Arts of Political Degree. Manoa, 2012.

COAKLEY, Jay. *Sports in Sports in society: issues and controversies*. New York: McGraw-Hill, 2021.

CRAMER, Mark. *The history of Karate and the masters who made it: development, lineages, and philosophies of traditional okinawan and japanese Karate-do*. Berkeley: Blue Snake Books, 2018.

FERREIRA, Heraldo Simões et al. Artes marciais e educação física escolar: o budô como conteúdo pedagógico. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, [s. l.], v. 27, n. 289, p. 26–41, 2022. Disponível em: <https://efdeportes.com/efdeportes/index.php/EFDeportes/article/view/3068>. Acesso em: 27 jun. 2022.

FUNAKOSHI, G. *Karatê-Do Nyūmon: Texto Introdutório do Mestre*. São Paulo: Cultrix, 1999.

FROSI, Tiago Oviedo. *Uma história do karate-do no Rio Grande do Sul: de arte marcial a prática esportiva*. 2012. 224p. f. - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, [s. l.], 2012.

FROSI, Tiago Oviedo; MAZO, Janice Zarpellon. Repensando a história do karate contada no Brasil. *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte (Impresso)*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 297-312, 2011.

FROSI, Tiago Oviedo; OLIVEIRA, Marcelo Alberto de. O Bushido na prática: o caso da educação em valores no KarateShotokan. In: SANTOS, Sérgio Luiz Carlos dos (org.). *Bushido e artes marciais: contribuições para a educação contemporânea*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2019. p. 115-132. E-book. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336409377_O_Bushido_na_pratica_o_caso_da_educacao_em_valores_no_Karate_Shotokan_The_Bushido_in_practice_the_case_of_values_education_in_Shotokan_Karate

GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Eduardo. Recentring the Cartographies of Karate: Martial Arts Tourism in Okinawa. *Ido Movement for Culture: Journal of Martial Arts Anthropology*, [s. l.], v. 21, n. 3, p. 51-66, 2021.

GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Eduardo; NIEHAUS, Andreas. From Olympic Sport to UNESCO Intangible Cultural Heritage: Okinawa Karate Between Local, National, and International Identities in Contemporary Japan. In: SEONG-YONG, Park; SEOK-YEOL, Ryu (org.). *Traditional martial arts: as intangible cultural heritage*. [S. l.]: UNESCO - ICHCAP and ICM, 2020. p. 39-51. E-book. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/344905876_From_Olympic_Sport_to_UNESCO_Intangible_Cultural_Heritage_Okinawa_Karate_Between_Local_National_and_International_Identities_in_Contemporary_Japan.

GUTTMANN, Allen; THOMPSON, Lee. *Japanese sports: a history*. Hawaii: University of Hawai'i Press, 2001.

KAGAWA, M. *Diretrizes de ensino (指導要領)*. Japan Karate Shoto Federation. 11 ago 2015.

KERR, George H. *Okinawa - The History of an Island People*. North Clarendon, USA: TUTTLE, 2000.

KADEKARU, Toru. Karate after the 1897 Disposition of Ryukyu. In: KOYAMA, Masashi; WADA, Koji; KADEKARU, Toru. *Karate Its History and Practice*. Tokyo: Nippon Budokan, 2021. 492p.

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. *O Espírito Japonês: Esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki - Shuhari - Os três momentos do aprendizado da maestria*. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCar, 2016.

LU, Li; PAN, Dong. Comparative Research on the Modernization of Chinese and Japanese National Traditional Sports from a Culturology Perspective. *The International Journal of the History of Sport*, [s. l.], v. 35, n. 15-16, p. 1567-1587, 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09523367.2019.1622526>.

LUZ, Alexandre Meyer. Os corpos em luta: aspectos epistemológicos da prática de artes marciais. *Revista Científica de Artes/FAP*, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 54-78, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/revistacientifica/article/view/7439>.

MARQUES, Renato Francisco Rodrigues. O conceito de esporte como fenômeno globalizado: pluralidade e controvérsias. *Revista Observatoriodel Deporte - ODEP*, San Tiago, v. 1, p. 147-185, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/311087062_O_CONCEITO_DE_ESPORTE_COMO_FENOMENO_GLOBALIZADO_PLURALIDADE_E_CONTOVERSIAS.

MATSUSHIMA, Y. *De volta para casa: a luta pela devolução dos restos ancestrais ryukyuanos*. Debates Indígenas. Disponível em <https://www.debatesindigenas.org/POR/ns/216-luta-pela->

[devolucao-dos-restos-ancestrais.html](#). Publicado em 01 abr 2023.
Acesso em 24 set 2023.

MAY, Samantha. *Uchinaguchi Language Reclamation in the Martial Arts Community in Okinawa and Abroad*. Tese. Ryukyu University. Nishihara, Okinawa: 2014.

MCCARTHY, P. *The bible of Karate - Bubushi*. Tokyo: Charles E. Tuttle Publishing, 1995.

MENZIES, G. *1421: o ano em que a China descobriu o mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2006.

MOENIG, Udo; KIM, Minho; CHOI, Hyun Min. Traditional martial arts versus martial sports: the philosophical and historical academic discourse. *Revista de Artes Marciales Asiaticas*, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 41–58, 2023.

NAKAMURA, A. *Innermost Secrets of Okinawa Karate*. Ryukyu Karate Research Lab profile. Okinawa: RKRL, 2022.

NAKAZATO, J.; et. al.. *Okinawa Karate and Martial Arts with Weaponry*. 2003. Disponível em: <www.wonder-okinawa.jp/023/eng>. Acesso: 20 jun. 2005.

MCCORMACK, G.; NORIMATSU, S. O.. Ryukyu/Okinawa, From Disposal to Resistance. *The Asia-Pacific Journal*. Volume 10, Issue 38, Number 1, Article ID 3828, 09Sep2012, 13p.

NOGUCHI, D. Y. *Nihonjinron: teorias do Japão excepcional*. Disponível em: <<https://medium.com/daniele-noguchi/nihonjinron-teorias-do-japao-excepcional-f783f12e6d79>>. Acesso em: 8 maio. 2024.

OLIVEIRA, M. A. de; FEIJÓ, G. de O. Entre a emoção e o espetáculo: o karate esportivo brasileiro. *Revista da ALESDE*, v. 15, n. 1, p. 101–120, 2 out. 2023. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/alesde/article/view/87056>>.

OLIVEIRA, M. A. de; FROSI, T. O.; SONODA-NUNES, R. J.; PIMENTA, T. F. da F.; REIS-JUNIOR, C. A. B. dos; AMSTEL, N. A. van. De “mãos vazias” a “mãos com luvas”: uma análise sociológica sobre o Karate e os Jogos Olímpicos. *Olimpianos – Journal of Olympic Studies*, v. 2, n. 1, p. 324–342, 2018.

OLIVEIRA, M. A. de; TELLES, T. C. B.; BARREIRA, C. R. A. De Okinawa aos Jogos Olímpicos: o Karate. In: RUBIO, K. *Do pós ao NeoOlimpismo: esporte e movimento olímpico no século XXI*. 1. ed. São Paulo: Képos, 2019. p. 327–347.

OKANO, M. Ma: Entre-espço da arte e comunicação no Japão. São Paulo: Annablume, 2012.

PUCINELI, Fabio Augusto. *Modernização do Karate: GichinFunakoshi e as Tecnologias Políticas do Corpo*. 2017. 102 p. f. – Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista, UNESP, [s. l.], 2017.

PUCINELI, Fabio Augusto; MARTINS, Carlos José. *A invenção do “Homo Sportivus” durante o processo de modernização do Japão e a reconfiguração das artes marciais japonesas*. Belo Horizonte: VIII Seminário do Centro de Memória da Educação Física (CEMEF), 2014. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1gMtIGrwkq3_0oLGo6VzqYDQDfbNB AuXm/view.

PUCINELI, Fabio Augusto; MARTINS, Carlos José. Ao sol, faixa branca; sob a lua, faixa preta: estudo comparativo entre duas possibilidades do Karate em Okinawa. *Revista Mosaico*, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 208–217, 2023. Disponível em: <http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/RM/article/view/3813>.

PUCINELI, Fabio Augusto; FROSI, Tiago Oviedo; OLIVEIRA, Marcelo Alberto de. Karate como elemento da cultura indígena de Okinawa: reflexões sobre dominação geopolítica. 2024: IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Socioculturales del Deporte

(ALESDE), 2024. Disponível em:
<https://congresos.fahce.unlp.edu.ar/alesde/ix-congreso/actas/ponencia-241213134816879608>.

QUAST, Andreas. *Visiting gods: incidents related to shima society*. IncidentsrelatedtoShimasociety. 2023. Portal RyukyuBugei. Disponível em: <https://ryukyu-bugei.com/?p=10767>. Acesso em: 10 jul. 2023.

RATTI, O.; WESTBROOK, A. *Segredos dos Samurais: as artes marciais do Japão feudal*. São Paulo: Madras, 2006.

RODEN, Donald. Baseball and the Quest for National Dignity in Meiji Japan. *The American Historical Review*, [s. l.], v. 85, n. 3, p. 511-534, 1980.

RØKKUM, Arne. *Nature, Ritual, and Society in Japan's Ryukyu Islands*. Abingdon: Routledge, 2006.

RUSAK, D. Karate, Baseball and Politics: Hybridity and the Martial Arts in Modern Japan. *Undergraduate Journal of Anthropology*. v.1, p. 63-71, 2009.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 251-273 p.

SANTOS, Gustavo Oliveira Brito dos. *O karatê entre o Japão e Okinawa: as disputas na construção e afirmação da identidade okinawana por meio do karatê*. 2021. 134 f. - Universidade Federal de Goiás, [s. l.], 2021. Disponível em:
<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11134>.

SHIMABUKO, Gabriela. AsadoyaYunta: da resistência ao amor pelo colonizador. *Proa: Revista de Antropologia e Arte*, Campinas, SP, v. 10, n. 1, p. 86-100, 2020. Disponível em:
<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/proa/article/view/17608>.

ZICA, M. C. Religião, educação e marcialidade na formação histórica do kung fu: alguns apontamentos sobre um campo de pesquisas recente no Brasil. *Religare*(UFPB), n.9 (2), p. 167-176, Dezembro de 2012.

Fabio Augusto Pucineli

Doutor e Mestre em Desenvolvimento Humano e Tecnologias (UNESP/Rio Claro). Bacharel e Licenciado em Educação Física (UNICAMP). Faixa preta 6 dan em karate (Okinawa Shōrin-ryū Karate-do Association). Realizou pós-graduação em Artes Marciais Japonesas na Universidade de Shiga - Japão, bem como estágio em escola de Ensino Fundamental no município de Takaoka, Prefeitura de Toyama, Japão. Ensina karate há 25 anos. Seus principais temas de pesquisa são a modernização do karate e a prática de kata no karate em Okinawa.

E-mail: fabio.pucineli@unesp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9157511073672761>

Tiago Oviedo Frosi

Doutorando em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Mestre em Ciências do Movimento Humano e Bacharel em Educação Física pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Instrutor e árbitro de Karate, faixa preta 4º Dan pela Japan Karate Shotofederation - JKS, ensina a arte marcial na UNICAMP e no Instituto Shinjigenkan do Brasil.

E-mail: t204119@dac.unicamp.br

Currículo lattes: <https://lattes.cnpq.br/7669992588868089>

Marcelo Alberto de Oliveira

Doutorando em Educação pela FFCLRP-USP. Mestre em Ciências pela EEFÉ-USP. Licenciado em Educação Física pela UFPR. Pesquisador Bolsista CAPES/DS. Membro do GEPESPE-RP. Possui estudos majoritariamente socioculturais, em especial sobre o karate.

E-mail: marcelo.alberto@usp.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2978158335651339>

Recebido para publicação em agosto de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.

Entrevista com o professor Guilherme Pessoa Júnior sobre Práticas Corporais e Esporte nas Aldeias da Região Tocantina

Interview with professor Guilherme Pessoa Júnior about Body Practices and Sports in the Villages of the Tocantins Region

Entrevista al profesor Guilherme Pessoa Júnior sobre Prácticas Corporales y Deportes en las Aldeas de la Región de Tocantins

Fabio José Cardias Gomes

Universidade Federal do Maranhão (Imperatriz)
fabio.cardias@ufma.br

Guilherme Pessoa Júnior

Universidade de Ensino Superior do Sul do Maranhão
gpi@gmail.com

Resumo: Entrevista realizada em vinte e cinco de junho de dois mil e vinte e três (25/06/2023) com um profissional e professor de Educação Física com uma experiência de mais de quarenta anos nas aldeias dos povos indígenas da região tocantina, próximas aos rios Tocantins e Araguaia. A entrevista de meia hora permitiu registrar nuances marcantes, como: a prática da corrida de tora desde os anos 80, o futebol indígena existir antes do futebol moderno e sua prática com bola de látex da mangaba, a condição de serem bons nadadores mesmo tendo sido violentamente retirados de territórios beira-rio, quando eram pescadores. A vivência de mais de 44 anos de indigenista e amante dos esportes indígenas dos povos da sua região nos ensina que ainda há muito a se conhecer, estudar e pesquisar

sobre o tema desse dossiê: o esporte entre as etnias diversas e suas mais variadas práticas corporais.

Palavras-chave: Professor Guilherme Pessoa. Práticas corporais indígenas. Região tocantina.

Abstract: Interview conducted on June 25, 2023 (06/25/2023) with a professional and Physical Education teacher with over forty years of experience in the villages of the indigenous peoples of the Tocantins region, close to the Tocantins and Araguaia rivers. The half-hour interview allowed us to record striking nuances, such as: the practice of log racing since the 1980s, indigenous soccer existing before modern soccer and its practice with a latex ball from the mangaba tree, the condition of being good swimmers despite having been violently removed from riverside territories, when they were fishermen. The experience of over 44 years as an indigenist and lover of indigenous sports of the peoples of his region teaches us that there is still much to know, study and research on the theme of this dossier: sports among diverse ethnicities and their most varied physical practices.

Keywords: Professor Guilherme Pessoa. Indigenous physical practices. Tocantins region.

Resumén: Entrevista realizada el 25 de junio de 2023 (25/06/2023) a un profesional y profesor de Educación Física con más de cuarenta años de experiencia en las aldeas de los pueblos indígenas de la región de Tocantins, próximas a los ríos Tocantins y Araguaia. La entrevista de media hora nos permitió registrar matices llamativos, como: la práctica de carreras de troncos desde la década de 1980, el fútbol indígena existente antes del fútbol moderno y su práctica con una pelota de látex del árbol de mangaba, la condición de ser buenos nadadores a pesar de haber sido expulsados violentamente de territorios ribereños, cuando eran pescadores. La experiencia de más de 44 años como activista indígena y amante del deporte indígena de los pueblos de su región nos enseña que aún hay mucho por conocer, estudiar e investigar sobre el tema de este dossier: el

deporte entre diversos grupos étnicos y sus más variadas prácticas físicas.

Palabras clave: Profesor Guilherme Pessoa. Prácticas corporales indígenas. Región de Tocantins.

Entrevista

Local da entrevista: Universidade Federal do Maranhão (UFMA-Imperatriz), Imperatriz-Maranhão, 25/06/2023. Gravado com o consentimento do professor-entrevistado em gravador de áudio de celular pessoal do professor-entrevistador.

Prof. Fabio Cardias: Professor Guilherme, obrigado pela oportunidade de realizar essa entrevista para o dossiê Etnoesporte e Jogos Tradicionais indígenas, da revista Territorial, sediada na Universidade Estadual de Goiás (UEG). Essa entrevista é importante para expressar a experiência do senhor com os povos indígenas daqui da região tocantina, sudeste do Maranhão. Eu gostaria que você se apresentasse e falasse da sua formação e relatasse a sua experiência, as mais significativas com povos indígenas, em relação com as práticas corporais e esportivas nas aldeias.

Prof. Guilherme Pessoa: É! Bom dia!...eu me chamo Guilherme Pessoa Júnior, eu trabalho com Educação Física há 40 anos, na verdade mais tempo, e eu comecei a ir para as aldeias por curiosidade para conhecer a cultura né!

Prof. Fabio Cardias: Em que ano você foi na aldeia a primeira vez?

Prof. Guilherme Pessoa: Em 1980, no grupo de teatro, para a gente discutir um texto de teatro e ter a vivência com os povos indígenas, aí de lá foi um encanto porquê conheci na prática né, no coletivo a vivência na aldeia, coisa que a gente que mora na cidade não conhecia. E nos anos 80 era mais rústico né, todo mundo casa de palha, e de lá pra cá, de 1980 a gente continuou indo, porquê fui adotado por uma família que me batizou, o seu Renato Krikatí e dona Teresa Krikatí, que até hoje eu continuo com os vínculos, ainda mais forte, porque sempre eu estou indo na aldeia para conhecer mais ainda a cultura indígena e estar presente, porque se tornou uma família de verdade, há uns 44 anos.

Prof. Fabio Cardias: Qual o seu nome de batismo na cultura Jê?

Prof. Guilherme Pessoa: “Athulré”, palavra em relação à uma planta, a embaúba branca, em português, e na cultura indígena ela se trata do papel da embaúba que é a árvore semeadora, como se fosse uma fênix, que na verdade os estudos apontam que, após uma queimada as primeiras plantas que nascem é a embaúba.

Prof. Fabio Cardias: E você tem nome na cultura Guajajara, em tupi?

Prof. Guilherme Pessoa: Tenho, é Ze´hara, que é juçara (açai maranhense), e nos Canela (Jê) é Taipan, que é viajante, e no Gavião eu não lembro agora.

Prof. Fabio Cardias: Como foi a sua recepção por eles, e qual foi sua impressão deles nas primeiras experiências?

Prof. Guilherme Pessoa: É encantadora essa questão, a pessoa que nos levou é do município de Montes Altos, a Graça Ferraz, que já tinha vivência na aldeia com essa mesma família Krikatí. Mas, em síntese, todo mundo é muito bem recebido. Essa questão da hospitalidade do brasileiro, ela vem muito dos povos indígenas. Eu achava que era somente dos povos africanos, mas na convivência com as outras aldeias, a hospitalidade é uma característica forte dos povos indígenas. De acolher bem, de saber como você está!? De ser tratado em foi desde o princípio. Pela Graça que já conhecia a família porquê é uma questão natural, atender bem, falar bem, conversar, receber, mostrar a cultura. Eles fazem questão de se manter vivo com esta identidade de bondade, sem maldade. Por isso que se eliminaram muitas etnias, por que eles não vê maldade nos brancos, e eles continuam a garantia de acreditar no ser humano, ao que todos são bem-vindos nas aldeias.

Prof. Fabio Cardias: Como professor de Educação Física, o senhor percebeu de imediato ou ao longo do tempo as questões das práticas corporais e esportivas?

Prof. Guilherme Pessoa: Primeiro a questão do impacto da cultura, porquê a cultura está vinculada totalmente ao esporte, né, que tudo se relaciona com a corrida da tora, mas tem a dança do fogo, tem os rituais todos que estão incorporados, e o que me chamou a atenção no início foi eu ficar impressionado com o tamanho daquela tora e a quilometragem da

corrida. Mas antes, eu ficava só no pátio e nunca acompanhava a corrida até o final, por que eu achava que estava sendo invasivo, ficava somente próximo das família que esperava o fim da corrida no grande pátio central, é, para não parecer muito folgado, por ter acabado de chegar, mesmo o pessoal chamando, mas eu achava que tinha que ficar. Mas com o tempo eles fazem o teste com a gente pra ver se você consegue levantar o peso da tora, é comum. Mas o que me chamou a atenção foi a cultura, eu fui para assistir as danças vespertinas e noturnas e tudo o mais. Logo no outro dia cedinho, eu fiquei impressionado com o tamanho da tora, com a rivalidade, uma rivalidade entre as duas equipes, são sempre duas equipes, que é divertida, você se diverte o tempo todo

Prof. Fabio Cardias: Você procurou aprofundar como é que funciona a questão das duas metades, os dos dois partidos em relação com a tora? O que mais lhe chamou a atenção no cerimonial da tora? Ela é relacionada com o que, com o luto, com o casamento, com festas gerais, fale um pouco mais da sua observação da corrida de tora?

Prof. Guilherme Pessoa: A tora ela é uma forma de homenagear a pessoa que partiu, eles acreditam nisso, que a pessoa partiu, mas não morreu, não deixou de existir, existe de outro modo, ela foi para um lugar determinado dentro da cultura. E aí, eu ficava impressionado, inicialmente, com a grandeza da festa, todo mundo se envolve, toda a aldeia se envolve, todo mundo se pinta. É uma preparação de quase um mês, eles correm primeiro com a tora de árvore de buriti ao redor do pátio, e só no último dia eles correm com a tora da árvore barriguda (samaúma), a samaumeira. E todo o envolvimento da aldeia é muito cativante né. Tem a confecção da tora, tem que derrubar a planta, tem o treinamento ao longo de trinta dias, é muito impressionante. A média do peso em quilo da tora de buriti é 80 a 100 quilos, e todo dia eles correm, as duas equipes.

Prof. Fabio Cardias: Há quanto tempo que você frequenta as aldeias?

Prof. Guilherme Pessoa: Nos Krikatí, principalmente, desde os anos 80'. Foi em julho de 1980 que a gente foi lá para fazer um laboratório né, e desde lá eu continuei vindo, há 44 anos, certinho.

Prof. Fabio Cardias: Além da corrida de tora, quais outras práticas corporais o senhor observou nos territórios?

Prof. Guilherme Pessoa: A corrida de varinha, eu acho que é um ensaio para a corrida de tora. Era mais com criança, mas agora eles incorporam todas as faixas etárias. É um ensaio de treinamento de velocidade e também de conjunto de equipe, pois eles trabalham em equipe. É uma preparação e uma forma de garantir a cultura e o esporte, mas a corrida da varinha está presente em ritual do povo Gavião, que é um ritual muito bonito que tem prática de esporte que envolve também subir num mastro bem grande, derrubar objetos, e depois segue com a corrida das abelhas, que é uma encenação, depois tem a corrida da varinha e apresentação do Gavião, tudo vinculado à prática corporal.

Prof. Fabio Cardias: De onde vêm a vocação do povo Jê, em especial, para as práticas corporais e esportivas? É ancestral ou foram se adaptando às práticas mais recente? Sempre foram corredores?

Prof. Guilherme Pessoa: São indígenas corredores, com prática de corrida milenar, do povo Jê, genuinamente brasileiro, e essas práticas são do povo Jê, em todos os territórios. Então, eles conseguiram se fortalecer como cultura e como esporte, nesses milhares de ano. A origem inicial nós não temos muito aprofundamento, mas é milenar. Por quê, de quê? a gente nunca vai saber.

Prof. Fabio Cardias: E o futebol? É uma prática presente nas aldeias?

Prof. Guilherme Pessoa: O futebol é como se fosse Fla x Flu, todo dia tem futebol, de manhã, de tarde e de noite. Quando tem as competições as aldeias se organizam a ponto de estar bem uniformizado, com torcida e muito levado a sério. A competitividade do futebol é mais acirrada que a da corrida de tora. Porque as torcidas vão ao delírio. Tem o histórico de jogos na cidade de Amarante, com os times que vão jogar na cidade, que após terminarem as competições, tudo, por falta de lealdade dos juizes, que geralmente são brancos, eles vão para briga (risos). Porquê no esporte eles não gostam de se sentirem trapaceados, eles acham correto brigar pelos direitos mínimos que envolvem sua humanidade.

Prof. Fabio Cardias: Existe alguma preparação de treinamento nativo? As práticas da corrida de tora e o futebol estão interrelacionadas?

Prof. Guilherme Pessoa: Não. O ritual da tora é específico, se preparam por um mês, até chegar o dia da festa. O futebol não, eu acho que é uma prática outra. Mas na verdade, eu acredito que os povos indígenas já conheciam o futebol há séculos, porque o látex anteriormente, que era retirado da mangaba, eu já ouvi os avós comentando que os antigos faziam a bola do látex da mangaba para eles brincarem, os Krikatí e os Gavião. Se eles já faziam isso, é porque essa bola já existia. Muito depois eu li sobre a história do pneu no Brasil a primeira tentativa de retirar o látex foi da mangaba, e só depois da seringueira. Mas o pé da mangaba é muito pequeno, não permitia maiores quantidades, porém, os indígenas já utilizavam o látex da mangaba há muito tempo.

Prof. Fabio Cardias: Muito interessante esse dado, nunca foi pesquisado!? Você obteve essa informação dos idosos?

Prof. Guilherme Pessoa: Sim, dos idosos.

Prof. Fabio Cardias: Eles têm alguma preparação para o futebol? Patrocínio? De onde vem esse interesse pelo futebol moderno?

Prof. Guilherme Pessoa: Futebol é hoje uma questão até de honra, todas as aldeias tem seus times. Eles começam como prática do dia a dia, descobrem as habilidades que tem, mas acredito que eles já jogam com bola de látex de mangaba com as regras próprias. Eles se organizam, fazem a vaquinha para comprar as camisetas, uniforme, e quando há torneios durante o ano, é sempre uma festa entre os Jê, mas entre os Tupi também.

Prof. Fabio Cardias: O senhor como professor de Educação Física e especialista em natação, esses povos eram nadadores? Eles perderam essa relação com o rio Tocantins (e o rio Araguaia) após os assentamentos violentos, longe dos rios?

Prof. Guilherme Pessoa: Os históricos e os achados arqueológicos na margem do rio Tocantins são gigantes. Uma amiga socióloga, a partir do Nimuendajú, já observou relatos que os povos faziam as festas nas beiras dos rios. Comiam muito peixe. O fundador de Imperatriz, Frei Manoel Procópio, veio para cá para pegar os indígenas para extração da seringa, para escravizar em Belém. Há muitas cerâmicas, finas, bem elaboradas, nas beiradas dos rios e com a chegada do homem branco foram expulsos, eram

nadadores. Fizemos trabalhos voluntários com alguns, que passaram por mim e chegaram no campeonato maranhense entre os melhores nadadores de peito, eles têm o pé bem atarrachado e são grandes nadadores de peito, vários que passaram por mim, ao menos uns oito indígenas.

Prof. Fabio Cardias: Você acha que a cultura indígena ao redor do município de Imperatriz e região é bem aproveitada na educação escolar local, em relação às leis 10.639/2003 e 11.645/2008 e o letramento ético-racial, ou se observa preconceito?

Prof. Guilherme Pessoa: Nos últimos 04 anos, 08 anos, houve um retrocesso muito grande. Mas quando eu comecei a ir nas aldeias, desde a década de 80, o curioso, que eu não sabia era o tanto de aldeia ao redor de Imperatriz, que chega a mais de 300, há poucos quilômetros daqui da cidade, mens de 100 km daqui, a 136 km, em Amarante, só Guajajara tem mais de 200. Krikatí tem 15 aldeias, povo Gavião tem umas 20, misturados com Guajajara. Como se algo em outra dimensão fosse, a existência das aldeias, o espanto das pessoas é até hoje: ah tu vais na aldeia...eu respondia: mas o que que tem, gente?? Aqui, Imperatriz, era antes uma aldeia e depois frequentado por indígenas. Mas na concepção do povo, até de educadores, é uma visão tridimensional, ou seja, é outra dimensão a existência indígena aqui. Depois que começamos a levar estudantes desde os anos 90, nas aldeias, de ensino médio e superior, teve um entendimento, entre aspas, um entendimento não tão real, mas um entendimento mínimo e respeito pelos povos indígenas.

Prof. Fabio Cardias: Escolas, faculdades, turmas, você já apadrinhou muitos alunos e pessoas, em levar nas aldeias?

Prof. Guilherme Pessoa: É, levamos alguns professores, do ensino médio, em 1994-95, algumas pessoas da universidade iam, até 2000 iam, em 2016 e 2017 levamos 300 estudantes e professores, junto comigo. A parceria com o pessoal das universidades, parceria com o curso de história, serviço social. Os professores da Universidade Estadual do Maranhão também já faziam isso, e a professora de lá já fazia isso também. Víamos que quando a pessoa conhece na prática, a pessoa passa a ter um respeito maior. Há relatos e de pessoas que são interessantes, tem pessoas que tem parente indígena, raízes, então conhece na prática uma aldeia foi

interessante pra elas. Apesar que mudou muito né, as casas são de alvenaria, algumas de palha, do tipo do Programa Minha Casa, Minha Vida, mas ainda dormem em casa de palha. Perdeu a essência entre aspas, porquê o indígena também tem que ter o conforto acessível, as condições de morar na casa normal, não é obrigado a morar em oca. Mas quando a gente começou a frequentar as casas, 90%, eram todas de palha. É romântico, mas o conforto com banheiro, ir no mato sem medo, um dia desse morreu uma senhora que foi no mato e a cobra picou, isso acontece constantemente, uma casa com o mínimo de conforto, já evita isso. Melhorou entre aspas, as políticas públicas a visão que as pessoas tem dos povos indígenas. A atual ministra atual do Meio Ambiente, como ela coloca que os maiores guardiões das florestas são os povos indígenas, por que eles só plantam o necessário e colhem o necessário. Isso é a visão que ela passa e tem que bater nessa tecla direto né, porque sem o meio ambiente protegido, a Natureza, a gente tem o planeta destruído.

Prof. Fabio Cardias: A situação econômica dessas comunidades, são precárias? Como eles conseguem material esportivo, por exemplo?

Prof. Guilherme Pessoa: É muita precariedade, pobreza. Todo ser humano tem o seu ápice, se cuida, se planta, mas perderam, eles teriam uma vida melhor se parasse de comprar na cidade, pois o que recebem não dá pra nada, só dá pra comprar o básico do básico, é uma precariedade muito grande, é uma miséria, na verdade, cruel do povo brasileiro.

Prof. Fabio Cardias: E mesmo assim, nessa precariedade, eles têm o prazer de praticar esportes?

Prof. Guilherme Pessoa: A felicidade de praticar é um ponto crucial, por que você vê a alegria nas aldeias, não tem uma lamentação, o que passou, passou. O apoio ao esporte é muito pouco, eles não têm seus vereadores, seus representantes municipais, e até estadual.

Prof. Fabio Cardias: O que você diria a um profissional de Educação Física sobre a importância de conhecer as práticas corporais e esportivas dentro do território? Ao apoio a um atleta indígena? O que você recomendaria à formação de pessoas e jovens profissionais da Educação Física? A importância das comunidades e práticas corporais indígenas?

Prof. Guilherme Pessoa: O profissional que tem essa abertura e os seus alunos, ele pode inserir o conhecimento de práticas fortes, com raiz étnico-cultural. O profissional, as universidades, que pudessem fazer isso, levar às comunidades, fortaleceriam as culturas indígena e a cultura brasileira. Profissionais iam ter muito conhecimento, e iam contribuir bastante tanto na região ou qualquer parte do Brasil.

Prof. Fabio Cardias: Você ainda tem acompanhado o movimento esportivo local e tem ido nas aldeias atualmente?

Prof. Guilherme Pessoa: A gente tem o desejo de poder fazer organização de jogos, não mini jogos, mas grandes jogos, tem o arco e flecha, corrida de tora, futebol, como é melhor organizado no Pará, como aqui do lado muito bem organizado pelo povo Gavião do Pará, o Maranhão nunca organizou. A gente gostaria muito que houvesse essa possibilidade dos povos indígenas em geral, porque o esporte é uma forma de confraternização mais pura que tem. E os Jogos Mundiais Indígenas, eu assisti pela televisão, foi em Palmas, mas era muito atribulado com a equipe de competição de natação, estávamos no ranking maranhense, eu não parei nem um dia, um final de semana em Palmas. Eu, até hoje eu ainda me cobro muito nas competições, era muito caxias, mas estou muito mais light nesse aspecto. Mas eu espero que se organize novamente os Jogos Indígenas Mundiais, que é uma forma de comemoração muito bonita e tem uma amplidão para quem não tem o mínimo de conhecimento sobre os povos indígenas, até indígenas de outros países, como do Japão, do Canadá, que a gente pensava que foram todos exterminados, mas tem. É respeitar as etnias, a diversidade étnica, municipais, estaduais, os Jogos é uma forma de respeito ao ser humano.

Prof. Fabio Cardias: Muito obrigado, professor, o senhor gostaria de acrescentar mais alguma observação?

Prof. Guilherme Pessoa: Olha, quem tiver a oportunidade de conhecer, qualquer etnia, é interessante na prática, é riquíssimo conhecer, ir na aldeia, é uma experiência ímpar. Todos os povos indígenas do Brasil são receptíveis, desde que você chegue com respeito, com as autorizações que possivelmente possam ter que ter. São seres humanos, humanos mesmo!

Prof. Fabio Cardias: Agradeço muito a sua disponibilidade para essa entrevista!

Prof. Guilherme Pessoa: Eu quem agradeço, tem muitas histórias para contar, mas depois continuamos. Muito obrigado!



Fotos 1 e 2 - Entre os povos indígenas

Fonte: Arquivo do professor Guilherme Pessoa.

Fabio José Cardias Gomes

Possui graduação em Psicologia pela UFPA (2001), mestrado em Saúde e Ciências do Esporte pela Tsukuba University/Japão e doutorado em Educação pela USP (2012). Atualmente é professor associado na graduação e pós-graduação da UFMA (2010-ativo), tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em educação, saúde mental, esporte e jogos tradicionais, atuando principalmente nos seguintes temas: artes marciais, preparação psicológica clínica, psicologia junguiana e etnografia (etnosaberes, etnoesporte) dos mitos, ritos, práticas corporais e a construção da pessoa-corpo-território entre povos indígenas e comunidades tradicionais, populares e cabocas na Amazônia.

E-mail: fabio.cardias@ufma.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0895767024534705>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2304-9643>

Guilherme Pessoa Júnior

Licenciado em Educação Física pela Universidade de Ensino Superior do Sul do Maranhão (UNISULMA), em 2008. Pós-graduação em Treinamento Desportivo na Universidade Almeida Vieira, em 2010. Pós-graduação em Acupuntura - Medicina Tradicional Chinesa, pelo Instituto Oriental de Curitiba, em 2012-2014. Criou o comitê Maranhense de Defesa das Causas Indígenas, em 2015, que realiza em vigor o Projeto hortas e pomares nas aldeias do Maranhão, o curso de Agroecologia em parceria com a ONG. Faça Parte, desde 2019, a ação Florestaço: eu plantei eu faço! em parceria com a Associação Paraense de Agroflorestaço nas aldeias do Maranhão, 2025. Especialista em natação de 8 as 14 anos e equipes de alto rendimento, de 1992 a 2025.

E-mail: gpi1203@gmail.com

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.