

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA

**ESPORTE E CULTURA: ESPORTIVIZAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS
NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS**

Arthur José Medeiros de Almeida

BRASÍLIA
2008

**ESPORTE E CULTURA: ANÁLISE ACERCA DA ESPORTIVIZAÇÃO DE
PRÁTICAS CORPORAIS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS**

Arthur José Medeiros de Almeida

**Dissertação apresentada à
Faculdade de Educação Física da
Universidade de Brasília, como
requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Educação Física.**

**ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. DULCE MARIA FILGUEIRA DE ALMEIDA
SUASSUNA**

CO-ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. BELENI SALETE GRANDO

Arthur José Medeiros de Almeida

**ESPORTE E CULTURA: ESPORTIVIZAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS
NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS**

**Dissertação aprovada pela Faculdade de Educação Física da
Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do grau de Mestre
em Educação Física.**

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Dulce Maria Figueira de Almeida Suassuna
(Orientadora – FEF/UnB)

Prof^a. Dr^a. Beleni Salete Grando
(Co-orientadora – UNEMAT)

Prof. Dr. Edson Silva de Farias
(Membro Interno – SOL/UnB)

Prof. Dr. Jocimar Daólio
(Membro Externo – Unicamp)

Prof^a. Dr^a. Ingrid Dittrich Wiggers
(Suplente – FEF/UnB)

Brasília, 31 de julho de 2008.

À Iara Almeida
- sua alegria nos inspira.

AGRADECIMENTOS

À família

Márcia, Ailton, Fabiana e Michelle, por participarem de minha formação pessoal.

À esposa

Priscila, pelo companheirismo e pela paciência durante a realização do curso.

À professora Dulce Suassuna,

Soube orientar meus passos nesta trajetória acadêmica, demonstrando ser, acima de tudo, uma amiga.

À professora Beleni Grando,

que me acompanhou durante o trabalho de campo, enriquecendo-o com sua sabedoria.

Aos companheiros,

Leandro, Pedro, Juarez, Dori, Daniel, Júlio, Heberth, Zé, Marco e Fernando, por contribuírem para meu amadurecimento intelectual e pelas conversas descontraídas.

Aos funcionários,

Alba e Welton, pela presteza e compreensão que tiveram conosco.

Ao Ministério do Esporte,

por meio de Leila Mirtes, por possibilitar minha participação nos Jogos dos Povos Indígenas.

A Capes, pela concessão da Bolsa de estudo.

A todos aqueles que colaboraram de algum modo para a realização deste trabalho, em especial aos indígenas participantes do evento, pelo grande aprendizado que me propiciaram.

SUMÁRIO

LISTA DE TABELAS E FIGURAS.....	viii
RESUMO.....	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: ESPORTE, JOGO E CULTURA: UMA DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE ESPORTIVIZAÇÃO.....	9
1.1 Cultura na sociedade capitalista.....	13
1.2 Sociedades Indígenas no Brasil.....	18
1.3 Jogo como elemento cultural.....	21
1.4 Esporte: um fenômeno contraditório.....	31
1.5 Diferentes visões acerca do fenômeno esportivo.....	37
1.6 Esportivização: a que se refere este termo?.....	44
CAPÍTULO 2: ANÁLISE CULTURAL: EM BUSCA DE UMA DUPLA INTERPRETAÇÃO.....	46
2.1 A experiência metódica.....	49
2.2 Reconhecendo o campo.....	50
2.3 A construção do Olhar.....	52
2.4 O Campo em foco.....	53
2.5 Ouvir: a experiência vivida na comunicação pesquisador- pesquisado.....	55
2.6 Transformando sentido em significado.....	56
2.7 Repensando padrões monológicos.....	57
2.8 Sociedade indígena, sociedade tradicional e valores modernos.....	58
CAPÍTULO 3: OS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: A DESCRIÇÃO DO CAMPO.....	61
3.1 O início da observação.....	62
3.2 O congresso técnico.....	64

3.3 Geraldão: um espaço de interação.....	66
3.4 Cerimônia de abertura: inicia-se o espetáculo.....	68
3.5 O duplo sentido do futebol.....	70
3.5.1 A reprodução do futebol-espetáculo.....	71
3.5.2 “Pelada”: a resignificação do futebol.....	76
3.6 Cabo de Força.....	78
3.7 As práticas corporais tradicionais sob a lógica do esporte de alto rendimento.....	79
3.7.1 A contradição dos instrumentos.....	81
3.7.2 Canoagem e Natação: competição e brincadeira na água..	86
3.7.3 As corridas desvinculadas do mundo espiritual.....	88
3.8 Corrida de Toras: diferentes interesses, diferentes sentidos.....	90
CAPÍTULO 4: ESPORTIVIZAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS INDÍGENAS: CONTRIBUIÇÃO À INTEGRAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS À SOCIEDADE GLOBAL.....	95
4.1 A espetacularização das práticas corporais tradicionais.....	102
4.2 A especialização do corpo indígena para uma mudança de comportamento.....	107
4.2.1 De que corpo se fala?.....	109
4.2.2 Treinamento esportivo entre os indígenas.....	112
4.2.3 Especialização dos corpos.....	115
4.3 O processo de integração e o papel do esporte.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ESPORTE ENTRE OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

LISTA DE TABELAS E FIGURAS

Tabela 1: Documentos recolhidos.....	50
Tabela 2: Etnias participantes dos Jogos dos Povos Indígenas 2007.....	62
Tabela 3: Conseqüências patológicas da ruptura dos processos de reprodução do mundo natural.....	104
Figura 1: Roda de cantos e danças.....	67
Figura 2: Competição de arco-e-flecha.....	83
Figura 3: Aferição da marca alcançada no lançamento da lança.....	85
Figura 4: Corrida de toras competitiva.....	92

RESUMO

ESPORTE E CULTURA: ESPORTIVIZAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS

O Governo Federal, por meio de uma ação intersetorial, fomentou a realização da IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas em 2007, com a finalidade de promover a reafirmação da identidade cultural das etnias indígenas no Brasil. Evento cultural que surgiu de uma demanda dos indígenas brasileiros, com o propósito de trocarem informações a respeito de suas práticas culturais, econômicas e sociais, tem como objetivo a valorização das manifestações culturais destes povos. Com essa compreensão, o presente estudo tem como objetivos: (a) analisar as práticas corporais apresentadas de modo competitivo nos IX Jogos dos Povos Indígenas, cruzando-as com os princípios e elementos que caracterizam o esporte de alto rendimento; (b) analisar em que medida o evento alcança os objetivos propostos; (c) compreender o sentido atribuído ao esporte pelos indígenas participantes desta edição e (d) como o Estado cumpri sua atribuição de assegurar os direitos desses povos, enfocando as práticas corporais como manifestações tradicionais das diferentes culturas indígenas. Para tanto, realizou-se uma pesquisa composta por fases distintas, constituída de pesquisa bibliográfica, documental e de campo, na qual foram utilizadas como procedimentos a observação participante e realização de entrevistas. Compreende-se, a partir da análise, que a estruturação dos Jogos dos Povos Indígenas contribui para o desenvolvimento de um processo de *esportivização* de práticas corporais destes povos, observando como possíveis conseqüências desse processo: a ressignificação dessas práticas corporais e alterações no comportamento dessas pessoas, reforçando a tendência de integração dos povos indígenas envolvidos à sociedade global. Nessa direção, os Jogos dos Povos Indígenas parecem ser objetos de controvérsia, pois, na medida em que seu objetivo não é o de promover o esporte de alto rendimento, percebe-se que as práticas corporais tradicionais passam a ser estruturadas segundo sua lógica. O esporte, nesse âmbito, aparece como um instrumento que tem como pressuposto a interação entre distintas comunidades indígenas e dessas com a sociedade envolvente, proporcionando o intercâmbio de valores tradicionais e modernos.

Palavras-chave: culturas indígenas, práticas corporais, esporte e sociedade global.

ABSTRACT

SPORT AND CULTURE: THE SPORTIVIZATION OF CORPORAL PRACTICES OF NATIVE PEOPLES' GAMES

The Federal Government, by means of an inter-sectoral action, fomented the realization of the IX edition of the Native Peoples Games in 2007, with the purpose of promoting the reaffirmation of the cultural identity of the native ethnic groups in Brazil. Such cultural event arose from a demand of the native Brazilians, with the purpose of exchanging information about their social, economic, and cultural practices, and its main goal is to value all cultural manifestations of these groups. In this perspective, the present study has the following objectives: (a) to analyze the corporal practices presented in a competitive way at the IX the Native Peoples Games, comparing them to the principles and elements that characterize high performance sports; (b) to analyze in what extent this event achieved the proposed objectives; (c) to understand the meaning that the participants of this edition have attributed to sport and (d) how the Government fulfilled its attribution of assuring these peoples' rights, focusing on their corporal practices as traditional manifestations of different native cultures. To do so, a complex research was carried out in distinct phases, composed of documentary, bibliographical and field researches, having participant observation and interviews as procedures. From that analysis, it was possible to understand that the structuring of the Native Peoples Games contributed to the development of a *sportivization* process of the corporal practices of those peoples, i.e. when an ordinary practice is turned over to a regular sport; and it was also possible to observe as probable consequences of such process: the re-significance of those corporal practices and the changes in those people's behaviors, reinforcing the integration of the involved native peoples into the global society. From this point of view, the Native Peoples Games could be a source of controversy, once its objective is not to promote high performance sports, but it is possible to say that the traditional corporal practices start being structured by its logic. In this scope, the sport is an instrument which function is the interaction between distinct native communities and between those and the society, providing the exchange of traditional and modern values.

Keywords: native cultures, corporal practices, sport and global society.

INTRODUÇÃO

Os Jogos dos Povos Indígenas se configuram como uma ação governamental e intersetorial, visto que envolve ações dos Ministérios do Esporte, da Cultura e da Fundação Nacional do Índio. Tais instituições representam uma estratégia de consolidação de uma política pública específica e diferenciada por meio da qual se integram práticas corporais sistematizadas por um processo de construção técnica.

Nesse âmbito, a modernidade é o cenário, sendo, portanto, o espaço-tempo que corresponde a um longo processo de fluxo global de mercadorias e informações, sendo perpassada por resgates e apropriações de práticas tradicionais e usos de práticas modernas. A globalização é o conceito utilizado para referir-se ao momento histórico no qual a livre circulação monetária (iniciada com a abertura dos mercados nacionais a investimentos externos e a liberdade política conquistada por nações e minorias) propicia que tanto o capital econômico como o capital cultural sejam trocados. Esse termo tem sido empregado com mais constância a partir da década de 1990, a fim de caracterizar o presente e suas contradições, pois se trata de um fenômeno que envolve em sua complexidade aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais. Um planeta dividido em três mundos – capitalista desenvolvido, socialista e capitalista subdesenvolvido – originado na metade do século XX, passou, segundo Denning, ao sistema-mundo no espaço de quatro décadas, o que “significa que esses mundos e seus ideais não só fracassaram, mas terminaram, morreram” (2005: 38).

Nesse recente contexto global, um fenômeno cultural é desencadeado, possibilitando, de um lado, que aspectos da cultura ocidental se difundam pelo globo terrestre, e, do outro, que movimentos sociais criem outras formas de resistência, de modo a construir uma subjetividade política distinta. Pode-se considerar que o início desse processo se deu após a Segunda Guerra Mundial, com o surgimento de um mercado cultural mundial reforçado por uma indústria cultural que difundia o estilo de vida das sociedades capitalistas. Esse fenômeno teve seu ímpeto aumentado com o fim das repúblicas socialistas e com a queda do Muro de Berlim em 1989. Conviveu com alternativas de resistências estabelecidas pelos povos do Segundo e Terceiro Mundo a essa forma de coerção. Com as privatizações, e maior liberdade aos meios de comunicação de massa no final da década de 1980, esse mercado global de bens culturais se estabelece e vem se desenvolvendo e se ressignificando.

Segundo Denning (2005), esse mercado cultural global se fundamenta em dois tipos de culturas de mercadorias. A primeira diz respeito a prover os meios de subsistência cotidiana através de produtos culturais de grandes corporações nacionais. Sendo indiferente ao conteúdo e enfatizando a estética da mercadoria, essa cultura está aberta à hibridação, isto é, à incorporação de elementos locais em sua essência. A outra possui suas raízes em questões sociais que se referem às mudanças ocorridas no mundo subdesenvolvido, atuando como mecanismo de resistência da Nova Esquerda, frente ao avanço do capitalismo, de suas conseqüências e contradições. Todavia ambas se baseiam na ideologia de expansão do mercado, para atingir a totalidade do globo, seja para produção, seja para consumo das mercadorias culturais.

Em um mundo no qual o processo de globalização torna-se cada vez mais acelerado, e no qual aspectos do modo de vida ocidental se fazem presentes em locais distantes dos grandes centros urbanos, observa-se, como paradoxo, a necessidade de reconhecimento da diversidade de identidades e de culturas. Segundo Ortiz, “o processo de mundialização é um fenômeno social total que permeia o conjunto de manifestações culturais” (2006: 30). Trata-se, pois, de um processo que engloba outras formas de organização social, de comunidades, etnias e nações, introduzindo-as e enraizando-se nas práticas cotidianas e redefinindo suas especificidades.

A idéia de Ortiz (2006) a respeito de um processo de mundialização da cultura traz à tona a noção de que a totalidade cultural modifica as múltiplas particularidades, nas quais valores e padrões culturais de uma sociedade globalizada entranham-se nos hábitos, comportamentos e tradições dos grupos tradicionais, alterando seus sentidos e significados. Nesse sentido, as diferentes culturas dos povos indígenas – vistas como culturas tradicionais, por serem distintas da cultura urbano-industrial – podem ser ainda caracterizadas, nos dias atuais, como um mecanismo de resistência à cultura da sociedade envolvente e, portanto, o seu reconhecimento como outra cultura pode ter como um dos significados a valorização e o respeito ao direito à diferença, a fim de se constituir um modelo de desenvolvimento distinto.

Com o intuito de propiciar o conagraçamento, o intercâmbio cultural entre os povos indígenas e a valorização de seus patrimônios culturais, o governo brasileiro, por meio do Ministério Extraordinário do Esporte – sob a gestão do então Ministro

Extraordinário Edson Arantes do Nascimento – promoveu em 1996 a realização da primeira edição dos Jogos dos Povos Indígenas na cidade de Goiânia/GO. Esse evento foi idealizado por dois irmãos da etnia Terena, com o propósito de os povos indígenas trocarem informações a respeito de suas práticas culturais, econômicas e sociais. De acordo com os documentos oficiais que orientam os Jogos, tem-se como objetivo promover a cidadania indígena, a integração e o intercâmbio de valores tradicionais, com vistas a incentivar e valorizar as manifestações culturais próprias desses povos.

Os Jogos se originaram de uma demanda dos povos indígenas brasileiros aos órgãos governamentais e, de acordo com o Regulamento Geral, têm por finalidade fortalecer a identidade cultural das sociedades indígenas, e por isso, procura obedecer a concepção e a filosofia tradicional de cada etnia participante. A realização dos IX Jogos dos Povos Indígenas é de responsabilidade do Ministério do Esporte, do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Governo do Estado de Pernambuco. Conta com parcerias dos Ministérios da Cultura, Educação, Justiça e com o apoio das Prefeituras de Recife e de Olinda e de empresas privadas.

Conforme dados obtidos por meio de observações e relatos orais, destacam-se em torno desse evento questões políticas e sociais – como o Fórum Social Indígena; questões econômicas – como a Feira de Artesanato e questões culturais – como as Demonstrações e as Competições que abarcam as práticas corporais. O esporte aparece, neste âmbito, como um instrumento que tem como pressuposto a interação entre distintas etnias; entretanto, outras manifestações culturais se fazem presentes nesse evento, como os jogos e brincadeiras tradicionais, os ritos, as danças, as pinturas e os adornos corporais.

Os Jogos dos Povos Indígenas visam a assegurar o que preceitua o Art. 217 do capítulo VIII, inciso IV, da Constituição Federal do Brasil: *“proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional”*. Por seu turno, o Art. 231 entende ser *“reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”*. A Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, em seu Art. 47, assinala que: *“É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão”* (Regulamento Geral, 1999: 2).

Esse evento de abrangência nacional tem como premissa incentivar a prática das atividades tradicionais e as manifestações culturais de cada povo indígena.

Tendo como base o documento oficial que regulamenta os Jogos dos Povos Indígenas, pode-se ressaltar que tal evento deve estimular a “participação coletiva na prática de seus **esportes tradicionais**, visando a assegurar um relacionamento mais digno e respeitoso com toda a sociedade não-indígena, fortalecendo a auto-estima e a identidade cultural das sociedades indígenas” (Regulamento Geral, 1999: 2) Grifo meu.

Nos Jogos dos Povos Indígenas foi apresentado um conjunto de práticas culturais de diversas etnias participantes, que demonstraram como cada um desses povos supera as situações conflitantes de seu cotidiano, e pelas quais construíram sua cultura corporal de movimento. Convivendo diariamente durante uma semana entre essas etnias, compostas de aproximadamente quarenta indivíduos de ambos os sexos e todas as idades, pode-se perceber a diversidade cultural existente entre os indígenas no Brasil.

Além dos indígenas, os demais atores sociais envolvidos na realização dos Jogos são os *organizadores*, provenientes dos diferentes órgãos responsáveis pela execução do evento; os *atachês*¹, compostos em sua maioria por estagiários dos projetos desenvolvidos pela Prefeitura de Recife; os *voluntários* e a *imprensa*, tanto local quanto internacional. A estrutura física do evento funcionou em três pontos distintos: o local de alojamento das etnias e das refeições (*Ginásio de Esportes Geraldo Magalhães*²), a *Arena* montada na Praia do Bairro Novo em Olinda (espaço onde ocorreram oito “modalidades” competitivas e doze práticas demonstrativas) e o *Campo da Torre* em Recife (palco da competição de futebol). Neste ínterim, pode-se observar, apreender dados e construir interpretações preliminares, a partir dos discursos, comportamentos e fatos assinalados no cotidiano desse microcosmo que se criou em Pernambuco.

Nesse estudo, o foco de investigação e análise é direcionado para as práticas corporais, jogos, brincadeiras e o futebol, com uma abordagem qualitativa. Neste sentido, as práticas corporais constituintes desse evento parecem ser objeto de controvérsia, pois, na medida em que seu objetivo é o de promover o reconhecimento das manifestações culturais dos povos indígenas, a lógica do esporte de alto rendimento é colocada no conjunto dessas práticas. Trata-se de

¹ Atachê: Pessoa não-indígena que acompanha uma determinada etnia durante todo o evento, servindo voluntariamente como interlocutor entre indígenas e a organização do evento.

² Por também ser conhecido como Geraldão, optou-se por utilizar este termo no decorrer do texto.

ponto pacífico para os teóricos do esporte que esse fenômeno social seja caracterizado teoricamente como uma manifestação ocidental moderna (Bracht, 2003). Dessa forma, não se apresenta como meio de enraizamento da identidade das culturas autóctones e, por conseguinte, não colabora para promover o intercâmbio de valores tradicionais. Embora o lema dos Jogos seja “o importante não é competir, mas sim celebrar” (Orientações Específicas das Modalidades, 2007: 1). Segundo Rubio et al, “o que se assiste nas últimas edições é o acirramento da disputa entre as diversas nações por uma melhor colocação” (2006: 112).

Por meio dessa afirmação, pode-se inferir que, apesar de os Jogos Indígenas visarem à valorização das diversas manifestações culturais desses povos, há uma relevante influência da prática corporal hegemônica da cultura ocidental moderna, tendo o esporte como foco. Percebe-se, portanto, a possibilidade de esse evento cultural contribuir para o desenvolvimento de um processo de *esportivização* de práticas corporais tradicionais dos povos indígenas e, por conseguinte, para uma possível ressignificação de seus sentidos, de seus hábitos, tradições e costumes de usos dos corpos, imprescindíveis à formação da identidade da pessoa indígena e à diversidade cultural.

As manifestações culturais são expressões do sistema de significados de cada povo que, por seu turno, apresentam uma diversidade de técnicas corporais construídas e apropriadas historicamente em diferentes culturas. Nessa perspectiva, devem-se identificar seus sentidos e procurar compreender os significados atribuídos pelos Indígenas ao esporte. Concordando com Cardoso de Oliveira (1998), cabe ao cientista o papel de interpretação, transformando sentido em significado. Para tanto, e devido aos aspectos teórico-metodológicos das Ciências Sociais que conduzem a pesquisa, faz-se necessário recorrer a uma fundamentação em teorias distintas, porém não contraditórias, que contribuirão para um entendimento mais amplo do fenômeno esportivo e do processo de esportivização das práticas corporais tradicionais.

Ao propor-se analisar os Jogos dos Povos Indígenas, evento que se tornou de grande relevância para as distintas etnias que deles participam, tem-se a intenção de problematizar e compreender o fenômeno em tela, visando à construção de uma perspectiva de interpretação da realidade. Não obstante, torna-se necessário proceder a uma análise dos Jogos Indígenas, com base em uma visão crítica e reflexiva, a fim de interpretar a seguinte **questão**: em que medida a competição nos

Jogos dos Povos Indígenas pode contribuir para a *esportivização* das práticas corporais das sociedades autóctones envolvidas e, por conseguinte, para a integração desses povos na sociedade global?

Nesse sentido, o **objetivo geral** é analisar as práticas corporais, enquanto elementos da cultura corporal de movimento de cada povo, cruzando-as com elementos que caracterizam o esporte moderno em sua dimensão de alto rendimento, a partir de diferentes visões sobre o fenômeno esportivo, assim como observar como se dá sua *esportivização*. E, **especificamente**, analisar se esse evento alcança seus objetivos; compreender o significado atribuído pelos indígenas ao esporte e se o Estado vem cumprindo seu papel de assegurar os direitos dos povos tradicionais, habitantes deste território, de acordo com a Constituição Federal do Brasil.

Por entender que ações governamentais devem intervir no sentido de fomentar o esporte como elemento cultural, tem-se que o Estado, por meio da realização dos Jogos dos Povos Indígenas, pode estar cooperando para o desenvolvimento de um processo de *esportivização* de práticas corporais de sociedades tradicionais. Vale ressaltar que esse processo é entendido como a inserção da lógica do esporte de alto rendimento ou esporte-espetáculo nessas manifestações culturais, interferindo, com efeito, nas relações sociais do cotidiano de cada comunidade. Entende-se que a *esportivização* pode acarretar mudanças culturais com perdas e/ou ressignificações dessas práticas na cultura corporal de movimento dos povos indígenas e, por conseguinte, promover rupturas nas tradições desses grupos, por meio de mudanças comportamentais individuais. Nesse âmbito, o esporte serve como meio de assimilação de valores modernos condizentes com um processo de integração de grupos e pessoas indígenas na sociedade global.

Dessa forma, a hipótese a ser verificada é que a reprodução das práticas corporais da cultura envolvente e a estruturação das práticas corporais tradicionais sob a lógica do esporte de alto rendimento auxiliam a consolidação de uma cultura mundial com a integração dos povos indígenas brasileiros ao mundo globalizado. Para tanto, apresenta-se no capítulo inicial a construção de um arcabouço teórico com a intenção de conduzir uma discussão que dará fundamentação à análise acerca da *esportivização* das práticas corporais tradicionais e as formas de resistência apresentadas pelas diferentes etnias indígenas, a partir da participação

na IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Por isso, fez-se necessário realizar um levantamento bibliográfico, com base em autores que abordam a cultura indígena, o jogo e o esporte como temáticas em suas obras, a saber: Lévi-Strauss (1976), Geertz (1989), Ianni (2003), Caillois (1994), Huizinga (2004), Bracht (2003), Kunz (2006), dentre outros.

Em seguida, tendo por base a obra de Cardoso de Oliveira (1998) *O trabalho do Antropólogo* apresentam-se as considerações referentes à metodologia aplicada na pesquisa. Na perspectiva da interdisciplinaridade, o estudo procura construir um diálogo entre os campos disciplinares da Educação Física e das Ciências Sociais, levando em consideração objetos de estudos compartilhados, as categorias de análise e o método empregado. Nessa passagem demonstra-se que as observações, os registros de imagens, as anotações no diário de campo e as entrevistas concedidas durante e após a realização dos IX Jogos dos Povos Indígenas de 2007 são imprescindíveis para a análise, almejando alcançar uma dupla interpretação sobre o aspecto que diz respeito à cultura corporal de movimento.

O terceiro capítulo intitulado “*Os Jogos dos Povos Indígenas: a descrição do campo*” consiste em uma descrição dos acontecimentos referentes à cultura corporal de movimento dos povos indígenas, assim como do elemento esportivo observado nesse evento cultural. A explicitação de detalhes que remontam espaço/tempo de realização dessas práticas torna possível comparar sua estruturação com aspectos que caracterizam o esporte de alto rendimento.

No seu processo de consolidação como prática hegemônica na sociedade ocidental moderna, o esporte foi e ainda é utilizado por instituições como uma ferramenta carregada de concepções ideológicas construídas historicamente. Para proceder a sua análise, tornou-se necessário recorrer aos ensinamentos à luz da sociologia crítica do esporte. Por outro lado, reconhecendo que os sentidos e significados referenciados ao esporte pelos grupos que o praticam são diferenciados, compreende-se, neste caso, que o esporte pode ser ressignificado por indígenas das diferentes etnias participantes da IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Nessa perspectiva, o trabalho apóia-se na teoria do processo civilizador de Elias (2006), com ênfase na contribuição do esporte nesse processo. E por compreender que a teoria de Bourdieu (1983, 1990, 1997) agrega ambos os aspectos, tanto institucional quanto relacional em seu conteúdo, sua contribuição

forneceu ao estudo importantes elementos para se proceder a uma análise mais acurada do fenômeno esportivo entre os indígenas no Brasil.

No capítulo quatro mostra-se a análise dos dados, discutindo-se especificamente a questão da esportivização de práticas corporais indígenas, problematizando a contribuição desse processo para a (re)tradicionalização dessas manifestações culturais e, por conseguinte, a integração dos povos indígenas na sociedade global.

CAPÍTULO 1

ESPORTE, JOGO E CULTURA: UMA DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE *ESPORTIVIZAÇÃO*

O debate acerca da conceituação do termo Cultura ainda hoje possui lugar de destaque na academia. A constante reconstrução conceitual é apresentada a partir de uma diversidade de fragmentos teóricos, compondo um dos objetivos principais da Antropologia. Inicia-se essa discussão na tentativa de fugir das concepções simplistas que se referem à cultura, almejando, no entanto, ir ao encontro de uma compreensão mais ampliada desse termo. Cultura é um conceito que pode ser compreendido levando em conta diversos significados. Para Geertz, a Cultura no sentido antropológico não deve ser entendida apenas como hábitos, costumes, usos e tradições, “mas como um conjunto de mecanismos simbólicos para o controle do comportamento” (1989: 64). Sem Cultura o comportamento humano seria composto de ações sem sentido e significados, e é essa totalidade acumulada de padrões culturais que fornece a base da especificidade humana, dada sob um sistema de significados historicamente criados. Essa perspectiva da cultura como “mecanismo de controle” é fundada no pressuposto de que o pensamento humano é tanto social como público. Pensar consiste em relacionar os símbolos significantes de uma sociedade, quais sejam: as palavras, os gestos, desenhos, sons, músicas, artifícios mecânicos e objetos naturais; enfim, a linguagem, a arte, os mitos e rituais, algo que seja utilizado para dar significado a uma experiência vivida.

A partir da leitura de *Cultura: um conceito antropológico* de Laraia (2002) compreende-se como se deu o desenvolvimento desse conceito. Apesar de possuir antecedentes históricos, pode-se afirmar que o conceito de Cultura foi definido pela primeira vez por Tylor (1871), na tentativa de formalizar a idéia que vinha ganhando espaço na sociedade de sua época. Segundo Laraia, Tylor (1871) acreditava se tratar a cultura de “um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo um estudo objetivo e uma análise capazes de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e a evolução”. (2002: 30).

A fim de compreender a formulação de Tylor (1871), deve-se levar em consideração o momento histórico em que foi postulado tal conceito. O conceito

elaborado pelo referido autor sofreu críticas de outros antropólogos por trazer a idéia de um desenvolvimento uniforme das sociedades que partiria das mais simples e culminaria nas sociedades mais complexas.

O *evolucionismo* ou *falso evolucionismo* consiste numa

tentativa para suprimir a diversidade das culturas, fingindo conhecê-la completamente. Porque se tratarmos os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, [...], como *estádios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve convergir para o mesmo fim, vemos bem que a diversidade é aparente (Lévi-Strauss, 1976: 61).

Ao considerar determinadas sociedades como etapas de outras, ignora-se a construção histórica de cada uma. Seria admitir, no entanto, que enquanto algumas evoluíram no tempo, outras permaneceram estacionadas ou pouco progrediram. É mais sensato dizer que enquanto algumas sociedades humanas possuíam uma história progressiva, acumulativa de achados e invenções para a construção de grandes civilizações, outras, com uma história igualmente ativa, empregaram seus talentos para outras finalidades. Nesse sentido, entende-se o progresso como algo que não necessariamente seja contínuo, e numa mesma direção, mas por progressões em diferentes sentidos, o que pressupõe a idéia de que o desenvolvimento constitui uma lógica de “descontinuidades”, conforme a interpretação das conseqüências da modernidade (Giddens, 1991).

Segundo Laraia, o evolucionismo começou a ser questionado por Boas (1896) que, ao contrário, propôs “a comparação dos resultados obtidos através dos estudos históricos das culturas simples e da compreensão dos efeitos das condições psicológicas e dos meios ambientes” (2002: 36). Boas (1896) apresenta uma visão diferenciada, entendendo que cada cultura tem seu desenvolvimento próprio, gerado em função dos eventos históricos que atravessou e em determinados contextos. Surgia nesse momento o particularismo histórico. Kroeber (1949), por seu turno, procurou demonstrar a diferença entre o biológico e o cultural. A preocupação do autor parte da compreensão de que o homem depende de seu equipamento biológico e para sobreviver deve satisfazer determinadas funções vitais. Entretanto, embora estas funções sejam comuns à humanidade, a forma de satisfazê-las é diferente de uma cultura para outra.

Kroeber (1949) contribui para a ampliação do conceito de Cultura na medida em que entende que ela determina o comportamento humano, agindo como um meio de adaptação do homem em diferentes ambientes, necessitando menos de modificar seu equipamento biológico do que seu aparato material. Adquirindo cultura o homem passa a depender do aprendizado, ou seja, da acumulação de conhecimentos e saberes resultantes de toda experiência histórica de seus antepassados, permitindo a ele romper as barreiras ambientais e habitar todo o globo terrestre. A Cultura acompanhou todo processo evolutivo do equipamento biológico do homem, baseada nas primeiras normas, nos primeiros símbolos criados e nos primeiros materiais manufaturados.

As teorias modernas referentes à Cultura apresentam algumas classificações, amparadas em diferentes pontos de vista, originados na tentativa de obter uma precisão conceitual. Há teorias que consideram a cultura como um *sistema adaptativo*, difundida pelos chamados neo-evolucionistas. Já as *teorias idealistas* possuem três abordagens, entendendo a cultura de maneiras distintas. São elas: a cultura como *sistema cognitivo*, *como sistemas estruturais* e *como sistemas simbólicos* (Laraia, 2002: 61).

Compreendendo a Cultura como sistemas simbólicos, Geertz (1989) parte da premissa de que não existe um modelo de homem ideal, propagado pelo Iluminismo e amparado pela antropologia clássica, mas que os homens nascem aptos a se socializar em qualquer cultura existente. Nessa perspectiva, assinala Geertz: Cultura é

Um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (1989: 64).

Os padrões culturais determinam o modo de o indivíduo enxergar o mundo que o cerca. Os valores e a moral que o conduzem a diferentes comportamentos sociais e as maneiras de lidar com o seu corpo são produtos de acumulação histórica de experiências de determinadas sociedades, e dependem de um aprendizado dos padrões culturais de seu grupo. A diversidade cultural existente permite que cada povo distinga seu modo de pensar, sentir e agir, respaldadas em

valores e simbolismos próprios. O respeito a esta diversidade é algo que deve ser posto em prática, por meio de atitudes e comportamentos condizentes com a aceitação do outro, do diferente.

Não obstante ter-se a compreensão de que dentro de uma mesma cultura cada indivíduo é único (pois existem variações dentro de um mesmo padrão cultural), torna-se necessário um olhar cauteloso para que sejam evitadas visões etnocêntricas. Um indivíduo não é capaz de participar de todos os elementos de sua cultura; no entanto, ele deve apreender um mínimo de conhecimento que permita sua interação na sociedade em que convive. Deve saber agir em determinadas situações para não romper com um comportamento esperado pelo grupo. Quando tal fato acontece, ou é porque os padrões culturais não determinam certo comportamento ou porque “ocorre em períodos de mudanças culturais e, principalmente, quando estes são determinados por forças externas” (Laraia, 2002: 84).

As mudanças culturais ocorrem em todas as culturas, mesmo naquelas que possuem menor grau de contato com outras, quer dizer, as mudanças podem decorrer de fontes endógenas ou exógenas à sociedade. Os homens, elaboradores de cultura, questionam e refletem sobre seu modo de vida e seus comportamentos, sendo capazes de alterá-los. Esta seria uma forma consciente de mudança cultural. Por outro lado, o contato com outros povos produz trocas simbólicas que podem promover mudanças mais ou menos bruscas e que por vezes pode-se não ter a clara consciência de tais alterações na sociedade.

As diferentes culturas dos povos indígenas apresentam um dinamismo; elas não estão estáticas como muitos ainda hoje as consideram. Todavia, como observa Laraia, “cada mudança, por menor que seja, representa o desenlace de numerosos conflitos” (2002: 99). Portanto, ter a compreensão de que uma cultura é dinâmica pode minimizar o impacto sobre as gerações porvir; entretanto, sociedades que produziam mudanças culturais em longos períodos de tempo estão sujeitas a apresentarem conflitos devido às rápidas mudanças decorrentes do contato com uma sociedade envolvente, cujo principal traço característico é a globalização.

1.1 Cultura na sociedade capitalista

A sociedade ocidental moderna tem como ponto central o aspecto econômico baseado no modo de produção capitalista. A cultura que emerge nessa sociedade tem como pilares a ciência positivista e as técnicas, se opondo aos mitos e às práticas tradicionais. Ao se analisar a cultura de uma época pode-se ter a compreensão do conjunto de manifestações sociais de um momento histórico em que a sociedade se torna global. Nessa direção, torna-se necessário observar que:

A característica principal da organização social capitalista deveria ser buscada então no fato de que a vida econômica deixou de ser um instrumento para a função vital da sociedade e se colocou no centro: se converteu em fim em si mesmo, o objeto de toda atividade social. A primeira consequência, e a mais importante, é a transformação da vida social em uma grande relação de troca; a sociedade em seu conjunto tomou a forma de mercado. Nas distintas funções da vida, tal situação se expressa no fato de que cada produto da época capitalista, como também todas as energias dos produtores e dos criadores, reveste a forma de mercadoria. Cada coisa deixou de valer em virtude de seu valor intrínseco: tem valor unicamente como coisa vendável ou adquirível no mercado (Lukács, 1920: 2-3).

No entendimento do autor, a base material consolidada em cada momento da sociedade capitalista é a “infra-estrutura” que, em grande medida, determina a formação de uma determinada ideologia – a “superestrutura” – ambas constituintes da sociedade ocidental moderna. Ao modificar o caráter do processo produtivo, o capitalismo suprimiu características básicas de culturas preexistentes, quais sejam, a continuidade e a organicidade. O desenvolvimento lento e contínuo dos produtos culturais foi substituído por um desenvolvimento fundado em constantes alterações.

A cultura capitalista ou ocidental moderna apresenta um paradoxo. Enquanto sua ideologia de liberdade individual era difundida, ao obter o poder, a burguesia se empenhou em não estendê-la ao restante da sociedade. A fim de conter os movimentos operários advindos da consciência de classe, a burguesia procurou desenvolver cientificamente conhecimentos que permitissem controlar a grande massa de assalariados. A partir daí, essa ideologia passou a ser utilizada como uma “máscara de uma ação oposta a ela” (Lukács, 1920: 5). Existindo uma oposição entre ideologia, organização social e econômica, os sentidos e significados dos padrões culturais entram em contradição, sendo subsistidos em todos os campos do comportamento humano, afetando, por conseguinte, as relações sociais. Isto se

deve ao interesse dos donos dos meios de produção capitalista que almejam um progresso contínuo, fundado na exploração da grande massa de proletários responsáveis pelo labor e que, por sua vez, gera o desenvolvimento do sistema. Elemento fundamental para o desenvolvimento do sistema capitalista de produção, os donos da força de trabalho se viram, em todo esse período, induzidos a *competir* entre si. Com esta intenção:

A burguesia irá acentuar o “esforço pessoal” e o valor individual de cada um, afirmando, ainda, que os mais aptos vencem, portanto “competem”. Competição e concorrência, grandes eixos do capitalismo, serão entendidos como naturais e não como produto histórico de desenvolvimento da sociedade (Soares, 2004: 17).

Desse modo, pode-se atinar que as produções culturais estão a serviço dos indivíduos e respeitam suas exigências, compreendendo, portanto, que os homens são capazes de serem agentes produtores de cultura; contudo, tem-se que a competição e a concorrência tornaram-se padrões culturais da sociedade ocidental moderna que contribuem para desencadear determinados comportamentos, pois a cultura é criada e sofre mudanças por meio de uma atitude pró-ativa dos indivíduos e da coletividade, a partir de uma espontaneidade possibilitada por cada sociedade.

A idéia revolucionária sobre Cultura defendida por Lukács (1920), em sua obra *Velha e Nova Cultura*, foi exceção em um período em que o termo Cultura era tratado de forma conservadora. Essa tendência se manteve até meados do século XX, momento em que a atenção dos estudos culturais voltaram seu foco para as formas de utilização dos produtos culturais pelo mercado e pelo Estado Liberal.

A “cultura de massa” portadora de uma ideologia condizente com essa sociedade se colocava entre os meios de produção e os meios de comunicação, tendo centralidade na constituição de uma ordem do capitalismo pós-industrial, o consumismo. “Os novos materialismos culturais não eram simplesmente uma reafirmação da superestrutura, mas um repensar da economia e da política em termos culturais” (Denning, 2005: 94). Desse modo, observa-se a cultura como um investimento, por criar um capital cultural, que, dominado pelo capital econômico, conduz as escolhas humanas.

Ocorre, todavia, que a expansão do sistema capitalista envolveu tanto a produção cultural quanto a produção material. Com a globalização, a atividade econômica reorganiza os meios de produção, distribuição e consumo, com

estratégia direcionada ao livre mercado. O processo de globalização produz mudanças na natureza e nos sistemas de Estados, que passam por um processo complexo de internacionalização em suas estruturas e funções, adequando sua economia às exigências de um mercado mundial. Segundo Ianni, “as sociedades contemporâneas, a despeito de suas diversidades e tensões internas e externas, estão articuladas numa sociedade global. Uma sociedade global que compreende relações, processos e estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais” (2003: 39).

Pode-se afirmar que se vive um processo de elaboração de uma sociedade global, “uma totalidade abrangente, complexa e contraditória” (Ianni, 1996: 11). Transformações de ordem social, econômica, política e cultural se intensificaram durante o século XX, principalmente após a Segunda Grande Guerra e durante o período da Guerra Fria. Com a queda do Muro de Berlim e a crise do socialismo, o capitalismo encontrou a abertura necessária para se expandir e adentrou em países e regiões que até então não aderiam a esse sistema econômico. A reprodução do capital (imaterial) em escala global é decorrente da organização da produção e distribuição em escala mundial, o que torna o consumo exacerbado.

A ocidentalização das diferentes culturas ocorre muitas vezes por anseio das próprias sociedades que, por sua vez, se apropriam de elementos da sociedade industrial. Nesse movimento, as sociedades tradicionais preservam elementos de sua cultura, enquanto outros aspectos passam por profundas modificações; porém, esta adesão ao modo de vida ocidental não é tão espontânea e consciente quanto se imagina. A civilização ocidental vem engendrando um arcabouço que permite a intervenção, direta ou indireta, na vida de populações, alterando e substituindo o modo tradicional de existência por um outro. É notório que o processo de ocidentalização não se dá de forma amena, por meio de mecanismos de resistência; sofre recuos, distorções, pois as ideologias e padrões culturais particulares são recriados e ressurgem com outros significados.

Formas de particularismos cultural, étnico, lingüístico e religioso subsistem; entretanto, a tendência que se verifica é a constituição de uma sociedade global, tão quão acentuado é o alcance da ideologia capitalista nos diferentes espaços do planeta. Com efeito, tem-se uma modificação nas condições de vida, nos modos de ser, sentir e pensar, minimizando a capacidade de emancipação de indivíduos, grupos e etnias. A globalização, como resultado da abrangência do capitalismo, é

um processo que historicamente vem trilhando seu percurso e que tem como intuito menos uma homogeneização do que a integração de diferentes sociedades ao sistema-mundo. A contradição apresentada é que almejando essa integração notam-se mudanças nas relações sociais, o que fazem vir à tona questões étnicas e raciais que criam e recriam as diversidades e identidades como desigualdades, gerando preconceito, etnicismos e intolerâncias.

O século XX foi marcado por profundos confrontos étnicos em uma perspectiva mundial. A luta de minorias por autonomia e independência demonstra uma força no sentido contrário à tendência de formação de uma sociedade global. A consciência étnica vem ascendendo como força política, afetando, desse modo, nações nas quais existe uma grande diversidade étnica, como o Brasil. Tais lutas são as expressões de tensões resultantes da difusão de uma forma de vida ocidental, isto é, de um processo civilizatório que visa à disciplinarização do homem. Um modo de vida que prima pelo aspecto econômico em detrimento do social e cultural e que vem sendo, de certa forma, imposto a grupos que reagem a sua maneira, multiplicando, nesse contexto,

As ressurgências de movimentos nacionais e de nacionalidades, preconizando autonomia, independência, auto governos ou federalismo. São ressurgências que envolvem aspectos não só históricos e geográficos, mas também culturais, religiosos, lingüísticos, étnicos ou raciais, além das implicações sociais e outras. São ressurgências nas quais manifestam-se reivindicações e ressentimentos recentes e remotos, preconizando a afirmação de identidades, territórios, línguas, religiões, história, tradições, heróis, santos, monumentos e ruínas (Ianni, 1996: 209-210).

No Brasil, a resistência dos povos indígenas a esse processo se deu por diversos meios. A partir da década de 1970, as comunidades indígenas que habitam o território brasileiro unificaram-se com a formação de organizações indígenas e contando com a colaboração de organizações não-governamentais que, por seu turno, mediavam às discussões com a sociedade nacional. Dessa forma, os povos indígenas intensificaram a luta pelo direito à diversidade étnica e cultural, em um movimento de luta pela reconquista e oficialização de suas terras e preservação de seus patrimônios culturais.

As diversas etnias indígenas puderam, desse modo, manter um contato permanente e, intercomunicando-se, promoveram transformações que permitiram maior envolvimento desses povos nos debates referentes às suas culturas. Nesse âmbito, muitos jovens das sociedades tradicionais saem de suas aldeias para

estudar nas cidades, retornando a elas em momentos de festividade. “Dessa maneira, são sujeitos de sua própria história e estão cientes da complexa relação que vivem entre dois mundos, duas culturas diferentes” (Grando & Hasse, 2001: 103).

Mesmo nos casos em que as sociedades tradicionais procuram reafirmar suas singularidades, existem intercâmbios de atores sociais e, por conseguinte, de padrões e valores socioculturais que contribuem para modificá-las. O aspecto econômico interfere de tal modo nas relações sociais existentes em uma sociedade global que, independente de suas vontades, os homens encontram-se interligados na sociedade contemporânea, vivendo um processo de integração à cultura mundializada.

Em sua obra *Os índios e civilização: integração das populações indígenas no Brasil moderno* (trabalho que surgiu em virtude de uma demanda da Unesco em 1952, visando à pesquisa sobre as relações entre os índios e não-índios no território brasileiro), Ribeiro (1986) faz transparecer como se deu o processo de integração das sociedades indígenas à sociedade nacional. Com o objetivo de compreender a situação de interação entre índios e frentes de expansão, e com a finalidade de analisar as mudanças culturais decorrentes da conjunção interétnica, a pesquisa demonstrou que havia um longo processo de interação entre uma etnia nacional em crescimento e centenas de etnias indígenas.

Essa interação gerou conflitos que, em muitos casos, acabou por dizimar inúmeras populações indígenas. As que sobreviveram resultaram em povos com hábitos e costumes modificados, segundo Ribeiro (1986), vítimas de dominação. Suas observações constataam que as diversas tribos de variadas etnias possuíam diferentes graus de interação com a sociedade nacional – desde as sociedades isoladas até as que possuem contatos intermitentes, as de contato permanente e as integradas. Essas categorias referentes ao grau de contato formam etapas sucessivas e fundamentais para a *integração*; no entanto, notou-se que não há uma *assimilação*, isto é, uma fusão das sociedades tradicionais à sociedade brasileira.

Com efeito, o processo de integração dos indígenas à sociedade brasileira é marcado por uma série de condutas que geraram um verdadeiro genocídio, com sentido de submissão e eliminação de culturas e populações. A tentativa de incorporação dos indígenas à sociedade nacional teve como característica uma

intervenção etnocêntrica, fragmentadora e destruidora de organizações sociais que possuem uma outra lógica.

1.2 Sociedades Indígenas no Brasil

Atores protagonistas dos Jogos dos Povos Indígenas, os índios brasileiros ainda hoje são vistos, de modo geral, como pertencentes a uma única cultura, resultando, portanto, numa visão uniforme sobre esses povos. Essa visão uniformizadora se ancora na existência da “cultura indígena”. No entanto no território brasileiro existem atualmente 225 etnias indígenas, segundo o Instituto Socioambiental (ISA), apresentando uma grande diversidade cultural (ISA: 2006: 7). No século XVI, acredita-se que eram mais de seis milhões de pessoas organizadas em aproximadamente 900 nações indígenas (Grando e Hasse, 2001: 104).

Não há um consenso quanto à população geral e por etnia indígena no território brasileiro, pois não existe um censo ou um levantamento específico para os povos indígenas. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo realizado em 2000, apresenta como estimativa 734 mil indígenas, havendo um aumento de 150% a partir de 1991; porém, somente quatro etnias contam com mais de 20 mil pessoas (ISA, 2006: 7). Para o ISA, o número de indígenas é menor – cerca de 600 mil pessoas – vivendo em terras indígenas, em áreas urbanas próximas a elas ou em grandes centros urbanos. Tal divergência se dá pela utilização de metodologias distintas. Enquanto o IBGE avalia a população indígena por auto-identificação, o ISA utiliza dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), que estima a população indígena em 460 mil pessoas; da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), que contabiliza a partir do Sistema de Informação de Saúde Indígena (Siasi), registrando um número de 453 mil indígenas e de outros colaboradores (ISA, 2006: 17).

Com efeito, cada povo, cada etnia indígena tem uma cultura própria, com organização social e econômica e práticas corporais particulares. Compreende-se que cada uma dessas sociedades possui uma lógica que rege seu funcionamento e encontra coerência dentro do próprio sistema cultural. Contudo esta lógica consiste em uma forma de classificação distinta da ciência moderna; enfim, proporciona uma determinada concepção de mundo aos indivíduos. “Cada cultura ordenou a seu

modo o mundo que circunscreve e que esta ordenação dá um sentido cultural à aparente confusão das coisas naturais” (Laraia, 2002: 92).

A vida na humanidade não se desenvolveu de forma unívoca, mas sim por meios bastante diversificados de sociedades e civilizações, gerando uma diversidade intelectual, estética, sociológica e de técnicas corporais que não têm relação direta com o plano biológico. “Existem muito mais culturas humanas do que raças humanas [...]; duas culturas elaboradas por homens pertencentes a uma mesma raça podem diferir tanto ou mais que duas culturas provenientes de grupos racialmente afastados” (Lévi-Strauss, 1976: 54). Portanto, deve-se compreender que se trata de culturas de diferentes povos indígenas, elaboradas em contextos diferenciados, conforme sua localização no território brasileiro, e seu grau de contato com outras culturas em determinados momentos históricos, conforme reforça o autor a seguir:

A originalidade de cada uma delas reside antes na maneira particular como resolvem os seus problemas e perspectivam valores que são aproximadamente os mesmos para os homens, porque todos os homens sem exceção possuem linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, organização social, econômica e política. Ora, esta dosagem não é nunca exatamente a mesma em cada cultura (Lévi-Strauss, 1976: 75).

Na tentativa de compreender a diversidade das culturas, deve-se ter a noção de que, tanto no presente quanto no passado, está-se diante de sociedades justapostas no espaço/tempo, umas mais próximas, mantendo um maior grau de interação, outras mais afastadas, mas nem por isso isoladas, exceto em casos excepcionais, pois as culturas se combinam, voluntária ou involuntariamente, por meios variados. O fato é que sempre existiram sociedades contemporâneas e suas diferenças culturais podem ter emergido de um tronco comum, como é o caso da língua dos povos indígenas brasileiros.

Ao se observar uma cultura, devem ser considerados os valores e interesses de cada sociedade que, muitas vezes, diferem de uma para outra, pois, desse modo, se evita caracterizar uma sociedade como “primitiva” ou “selvagem”, num processo de desenvolvimento comum. Tais sociedades são entendidas neste trabalho como tradicionais, por serem distintas da sociedade urbano-industrial. Entretanto negligenciar o conhecimento produzido por essas sociedades é superestimar a orientação objetiva da ciência moderna.

Se o pensamento dos povos tradicionais é direcionado a realidades diferentes das quais a ciência moderna toma como objeto, suas exigências intelectuais e seus métodos de observação são similares. A diferença mais significativa é o determinismo integral da ciência moderna, a sistematização de dados, enquanto que no pensamento das sociedades tradicionais a mitologia traduz outra lógica de explicação do conhecimento, concordando-se mais uma vez com o que observa Lévi-Strauss.

Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem (1970: 34).

Ambos os sistemas presumem séculos de observações, hipóteses comprovadas e refutadas, por meio de experiências exaustivamente repetidas. Deve-se, portanto, considerar que existem dois tipos de pensamento, de produção do conhecimento e não estágios desiguais de desenvolvimento humano, mas de níveis estratégicos distintos, em que um se aproxima da percepção e da intuição e outro se mostra mais afastado.

Os mitos e ritos têm como valor modos de observação e de reflexão que ainda hoje continuam adaptados a descobertas, a partir da organização e da exploração sensíveis, porém não apresentam resultados menos reais que os da ciência moderna. Tanto em uma quanto em outra forma de pensamento, o sujeito da investigação deverá começar por um inventário minucioso de um conjunto predeterminado de conhecimentos teóricos e práticos e de técnicas que restringem as soluções possíveis.

No pensamento mítico, a imagem (ou signo) é algo concreto e assemelha-se ao conceito por seu poder de referência; todavia, o conceito possui uma capacidade ilimitada, enquanto a do signo é limitada. O signo representa o significante e o conceito o significado. O pensamento mítico é generalizador, trabalha com analogias e aproximações.

Não é somente o prisioneiro de acontecimentos e de experiências que ordena e reordena, incansavelmente, para lhes descobrir um sentido; é também libertador, pelo protesto feito contra a falta de sentido, com que a ciência estava, a princípio, resignada a transigir (Lévi-Strauss, 1970: 43).

Se no plano do conhecimento o pensamento mítico possui uma analogia com a arte do *bricolage* – termo francês que se refere à execução de um trabalho com a ausência de um plano pré-concebido – no plano prático existe uma analogia entre o rito e o jogo, pois todo jogo possui seu conjunto de regras previamente definidas e consentidas por seus praticantes, o que o torna passível de ser disputado inúmeras vezes. “Mas o rito, que se “joga” também, parece mais uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, porque só ela resulta num certo tipo de equilíbrio entre os dois campos” (Lévi-Strauss, 1970: 52). Ritos são acompanhados de jogos de destreza ou de sorte que, à primeira vista, poderiam assemelhar-se às competições desportivas, porém são imbuídos de sentidos e significados ritualísticos.

Como a ciência [...], o jogo produz acontecimentos a partir de uma estrutura: compreende-se, pois, que os jogos de competição [esportivizados] prosperem em nossas sociedades industriais; enquanto que os ritos e os mitos, à maneira do *bricolage* (que essas mesmas sociedades industriais não mais toleram senão como hobby ou passatempo), decompõem e recompõem conjuntos acontecimentais (no plano psíquico, sócio-histórico (sic) ou técnico) e deles se servem como de outras tantas peças indestrutíveis, em vista de arranjos estruturais que exercem, alternativamente, o papel de fins ou de meios (Lévi-Strauss, 1970: 55).

Os jogos das sociedades tradicionais são práticas corporais que colaboram para que valores, costumes, normas sociais e comportamentos desejados sejam assimilados por meio dos corpos dos indivíduos, tendo como base suas tradições.

1.3 Jogo como elemento cultural

Huizinga (2004) considera o jogo como uma prática social diferenciada; sua análise é construída levando em conta suas características. A primeira delas é o divertimento, caracterizado pela ludicidade dos jogos mais simples. Não está ligado a qualquer grau de civilização ou ideologia; trata-se de uma atividade voluntária, praticada em momentos de tempo livre. Torna-se obrigação somente quando constitui uma função cultural reconhecida, como o culto e o ritual. É uma prática social livre e desinteressada, não diz respeito à satisfação das necessidades materiais; mas, por ter uma finalidade autônoma, visa a uma satisfação que consiste

em sua própria realização que, por sua vez, segue uma ordem estabelecida pelas regras que o compõe.

O jogo induz à criação de figuras, símbolos e materiais necessários a sua prática. Trata-se de conjuntos de elementos cujo funcionamento complexo permite que incontáveis situações se registrem. Nele se combinam idéias de limite, liberdade e criação, balizadas por regras e convenções que devem imperar e serem respeitadas de maneira inapelável, sob pena de que se encerre o jogo. Nessa ótica, um conjunto de restrições é acordado e aceito por todos os jogadores, voluntariamente, para que uma ordem seja estabelecida, sem a presença obrigatória de um indivíduo que faça cumpri-las. É permitido inventar dentro dos limites consentidos casos em que são desenvolvidas a liberdade de criação e a participação do sujeito junto ao seu grupo. No jogo há uma relação dialética entre estes opostos: liberdade e limite. Nele estruturas abstratas são produzidas possibilitando o aprimoramento de habilidades físicas e intelectuais e o desenvolvimento de atitudes psicológicas que contribuem para a vida em sociedade e para a continuidade de uma cultura. O jogo não prepara ninguém para o trabalho, somente antecipa uma atividade ou uma função a ser cumprida na fase adulta. É um meio de introduzir o indivíduo de forma geral na vida, aperfeiçoando sua capacidade de resolver problemas decorrentes do contexto em que vive.

Segundo Huizinga, o jogo contribui para a estruturação das instituições que ordenam a sociedade. Tem “uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido” (2004: 3) dentro de uma cultura, quer dizer, possui um elemento imaterial em sua essência. Analisando as teorias do jogo, o autor encontrou um elemento comum. Todas essas hipóteses partem do pressuposto de que o jogo tem relação com algo que não seja o próprio jogo, algo que seja exterior a sua realidade autônoma.

O jogo está presente nas diferentes sociedades contemporâneas. A grande variedade e espécies de jogos colaboram para que sejam caracterizados como práticas lúdicas que propiciam prazer e divertimento aos seus praticantes, porém essas características o fazem objeto de pouca importância para a academia. Ao se distanciar de atividades produtivas, como o trabalho, é estereotipado como “não-sério”, praticado de forma espontânea e voluntária, sem que haja produção de bens materiais.

O momento de sua realização está delimitado por espaço e tempo próprios; entretanto, mesmo após seu término, o jogo promove a formação de grupos sociais, com tendência a ressaltarem suas diferenças, podendo, desse modo, ser considerado importante meio de valorização e conservação da diversidade cultural. Assim sendo, por meio da criação de significados a serem conservados pela memória, e transmitidos pela tradição, e podendo ser repetido a qualquer momento, o jogo fixa-se como fenômeno cultural, contribuindo para a formação identitária de cada povo. É o que assinala Huizinga a seguir:

Em sua qualidade de distensão regularmente verificada, ele [o jogo] se torna um acompanhamento, um complemento e, em última análise, uma parte integrante da vida em geral. Ornamenta a vida, ampliando-a, e nessa medida torna-se necessidade tanto para o indivíduo, como função vital, quanto para a sociedade, devido ao sentido que encerra, à sua significação, a seu valor expressivo, a suas associações espirituais e sociais, em resumo, como função cultural (2004: 12).

Caillois (1994) compreende a importância da análise original feita por Huizinga (2004) em *Homo Ludens*, sobre as características fundamentais do jogo, que demonstram sua importância para o desenvolvimento da civilização. Apesar de considerar que essa obra deixa lacunas no que diz respeito a uma análise dos jogos, em relação a sua prática e ao aspecto econômico, Caillois (1994) entende a capacidade de o jogo contribuir para a construção de uma ordem social. Sua função social tem sido modificada no percurso da história, principalmente durante o desenvolvimento da sociedade moderna que promoveu a alteração de seus significados e o despojou de sentido religioso.

O autor observa o estudo de Huizinga (2004) como uma investigação sobre a origem do espírito dos jogos regulamentados, excluindo de sua análise as diferentes atitudes psicológicas manifestadas em determinados tipos de jogos. Ambos os autores deixam claro que o jogo deve ser definido como uma atividade de livre escolha de participação, proporcionando prazer aos seus adeptos. Posto de outra forma, uma ocupação cuidadosamente separada da realidade cotidiana e que, em alguns casos, resulta um universo reservado e protegido, em que as regras da vida ordinária são substituídas, dentro de certos limites de tempo e espaço, por regras que são consentidas e respeitadas para que o seu desenrolar seja correto.

Na perspectiva de Caillois (1994), ao definir o jogo como uma atividade desprovida de todo e qualquer interesse material, Huizinga (2004) acaba por excluir

de seu estudo os jogos de azar e as apostas decorrentes dos jogos, como no turfe. E assevera: “Además, no tomarlos en consideración conduce a dar del juego una definición que afirma o sobreentendimiento de que el juego no lleva consigo ningún interés de ordem econômico” (Caillois, 1994: 30). Compreendendo ainda que em muitos casos os jogos apresentam significativa relação com a economia, o autor verifica sua influência na realidade de diferentes povos. Contudo cabe aqui uma diferenciação: o jogo não produz riqueza, o que o distingue do trabalho e da arte, embora nele haja desde gastos de tempo, de energia, até de habilidade. Na sociedade ocidental, todavia, os jogos esportivos proporcionam utilização de recursos financeiros, por parte de seus atores, para a compra de materiais e aluguel de locais para sua realização. Nesse sentido, os jogos esportivos ajudam a economia, com a transferência de recursos financeiros, mas não com a produção de bens.

O universo do jogo, limitado por um tempo e espaço específicos, promove a construção de uma realidade autônoma, desvinculada das leis da vida real. O espaço de realização dos jogos é um local reservado e protegido por regras precisas que devem ser aceitas para seu correto andamento. As regras absolutas dos jogos substituem as complexas leis da sociedade durante este tempo determinado. Quem não as aceita não pode persistir jogando. Elas são responsáveis por trazer a incerteza do resultado que deve permanecer duvidoso até que o jogo se dê por encerrado. Durante este período seu adepto é livre para encontrar uma solução ao desafio dentro dos limites consentidos por todos.

No entanto Caillois (1994) considera que existem muitos jogos sem regras; são aqueles em que o prazer consiste em representar papéis. Nesse caso a ficção (a imitação da vida) substitui as regras cumprindo as mesmas funções. Nesse contexto, quem joga seguirá as regras existentes na sociedade, com a consciência de que se trata de um fingimento. Essas duas características dos jogos são excludentes entre si, posto que o jogo ou é regulamentado ou é fictício. Contudo, ao caracterizar os jogos como fictícios ou regulamentados, Caillois (1994) abarca em sua análise as brincadeiras e os esportes. Enquanto os últimos aparentam ser atividades regulamentadas e sérias da vida cotidiana, os primeiros são caricaturas dela. Segundo o autor, o jogo é uma atividade:

Libre: a la cual el jugador no podría estar obligado sin que el juego perdiera al punto su naturaleza de diversión atractiva y alegre;

Separada: circunscrita en límites de espacio y tiempo precisos y determinados por anticipado;

Incerta: cuyo desarrollo no podría estar predeterminado ni el resultado dado de antemano, por dejarse obligatoriamente a la iniciativa del jugador cierta libertad en la necesidad de inventar;

Improductiva: por no crear ni bienes, ni riqueza, ni tampoco elemento nuevo de ninguna especie; y, salvo desplazamiento de propiedad en el seno del círculo de los jugadores, porque se llega a una situación idéntica a la del principio de la partida;

Reglamentada: sometida a convenciones que suspenden las leyes ordinarias e instauran momentáneamente una nueva legislación, que es la única que cuenta;

Ficticia: acompañada de una conciencia específica de realidad secundaria o de franca irrealidad en comparación con la vida corriente (Caillois, 1994: 37-38).

As características apontadas pelo autor permitem distinguir uma atividade qualquer de um jogo; no entanto, a grande quantidade de jogos torna mais complexa a tarefa de classificá-los, de descobrir princípios que possibilitem ordená-los em categorias bem definidas. Enquanto um jogo demanda uma série de habilidades, outro pode prescindir de nenhuma. Nesta perspectiva, em *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*, Caillois (1994) procura fazer uma classificação dos jogos, tendo em conta a atitude que deve ser exigida de seu praticante, propondo distingui-los com base em quatro categorias fundamentais, a saber: a competição, o azar, a imitação e a vertigem.

Cada uma dessas categorias é regida por dois princípios essenciais de diferentes maneiras de jogar: o princípio da diversão, da livre improvisação, chamado de *paidia*, e o princípio oposto e complementar a essa espontaneidade, que é o regulamento denominado *ludus*, ou seja, a necessidade de convencionalismos arbitrários que aumentam a dificuldade de se chegar ao resultado desejado. Esse princípio vem disciplinar e enriquecer as livres manifestações (*paidia*), na medida em que promove a conquista de uma determinada habilidade. Tais princípios estão presentes em todos os jogos; no entanto, existem jogos em que há prevalência de um em relação ao outro. A liberdade e a espontaneidade são encontradas com maior evidência nos jogos mais simples, porém permanecem presentes nos jogos mais complexos e as regras são inseparáveis quando assumem caráter institucional, fazendo parte da natureza do jogo. O *ludus*, ou a tendência de agir sob normas preestabelecidas, é o princípio que fornece aos jogos importância cultural, pois são as regras que transformam o jogo

em um elemento cultural. Esses princípios não revelam uma atitude psicológica como as categorias fundamentais o fazem; todavia, enfatizam suas essências.

A competição – “Agon” segundo Caillois (1994) – é a categoria do jogo pela qual se manifestam determinadas habilidades, como velocidade, resistência, memória que são exercidas sem auxílio externo. “Esa es la regla de las competencias deportivas y la razón de ser de sus múltiples subdivisiones” (Caillois, 1994: 43). Posto de outra forma, é a realização de jogos em que há uma busca por igualdade de oportunidades – um dos princípios da competição. Esta suposta igualdade traz à tona a desigualdade das capacidades dos competidores, tanto física como intelectual, dado que fornece subsídios para que seja conhecido o vencedor. Nos jogos competitivos há a demonstração do esforço pessoal do indivíduo, servindo, desse modo, para a afirmação de sua personalidade. A relação competência-regulamento se dá na medida em que a regra traz ao jogador a esperança de um novo êxito ao recomeçar a partida ou a rodada. Desta maneira, quando não há esta relação, o jogo, por sua forma de organização, não é capaz de atrair um grande público a sua prática.

Em oposição a essa primeira categoria estão todos os jogos em que o resultado não depende da capacidade do jogador, e sim da sorte, chamados de “*Alea*”³. Nessa categoria, os jogadores não adquirem outra postura senão a de aguardar que o azar – recurso único do jogo – não lhe traga a derrota. Essa atitude é exatamente oposta àquela que proporciona satisfação nos jogos de competição. No primeiro o jogador conta apenas consigo e, no outro, conta com indícios, com particularidades, menos com seu próprio mérito. A sorte tem por função eliminar superioridades adquiridas pelos indivíduos, com a finalidade de impor uma igualdade absoluta aos participantes. Tanto nos jogos em que predomina a competição, quanto nos de azar, regras precisas tentam substituir as contradições da realidade vivida, em que é negada aos indivíduos a igualdade, por situações perfeitas.

A imitação – terceira categoria conhecida como “mimicry”⁴ – diz respeito aos jogos pelos quais os participantes aceitam, por tempo determinado, um universo fictício. No jogo de simulacro presume-se a criação de personagem ilusória, por meio do qual o jogador abandona sua personalidade temporariamente para assumir outro papel. O prazer do jogo consiste em o intérprete mascarar-se com a finalidade de

³ Nome do jogo de dados em latim (Caillois, 1994: 48).

⁴ Em inglês, mimetismo (Caillois, 1994: 52).

representar uma personagem, que, por alguns momentos, fará parte do seu corpo. A mímica e o disfarce são recursos utilizados nesse grupo de jogos, que engloba a representação teatral, e a interpretação dramática em seu conjunto.

A categoria em que são agrupados os jogos de vertigem é chamada de “*ilinx*”⁵. Consiste na tentativa de o jogo desestabilizar a consciência e criar uma espécie de pânico súbito para se alcançar um transe, negando completamente a realidade. É comparado ao gosto reprimido da desordem, manifestando formas duras de afirmação da personalidade.

“Cada una de esas categorías fundamentales del juego presenta de ese modo aspectos socializados que, por su amplitud y su estabilidad, han adquirido carta de naturalización en la vida colectiva” (Caillois, 1994: 65). Praticar jogos cuja essência seja competitiva, de sorte, de representação ou de vertigem contribui para definir o que estar por vir em uma sociedade. E continua o autor “En efecto, esos juegos ejemplifican los valores morales e intelectuales de una cultura. Además, contribuyen a precisarlos y a desarrollarlos” (1994: 65). Contudo, por suas características e suas categorias fundamentais, os jogos são atividades em que são manifestadas habilidades individuais, mas também valores de uma sociedade, compreendidos a partir dos sentidos e significados que lhes são atribuídos culturalmente e, por sua vez, expressados no momento de sua realização.

Na sociedade ocidental moderna, a competição e o azar estão tão presentes quanto a representação, desempenhando, por conseguinte, uma função social. Ao imitar um adulto em momentos ritualísticos ou militares, e simulando seus instrumentos e comportamentos, as crianças estão realizando uma atividade paralela, em que a atividade séria dos adultos se faz presente simultaneamente à diversão.

São as características próprias dos jogos que diferem suas atividades da realidade cotidiana, mas que educam com a finalidade de preparar os indivíduos a desempenharem papéis específicos. Não obstante, os princípios do jogo são encontrados fora de seu universo fechado. O jogo aparece como uma prática de um grupo limitado de pessoas que se encontram para vivenciar a atividade de sua preferência. Portanto, pode-se inferir que por meio das manifestações individuais e

⁵ Nome grego dado a redemoinho d'água (Caillois, 1994: 61).

coletivas os jogos fornecem usos e instituições às culturas indígenas e ocidental moderna e, por conseguinte, influenciam diretamente seus hábitos diários.

Os juegos disciplinan los instintos y les imponen una existencia institucional. En el momento en que les conceden una satisfacción formal y limitada, los educan, los fertilizan y vacunan el alma contra a virulencia. Al mismo tiempo, los hacen apropiados para contribuir últimamente ao enriquecimiento y la fijación de los estilos de las culturas (Caillois, 1994: 104).

No entanto a cultura também interfere nos jogos, ameaçando corromper sua natureza de ser uma atividade separada da vida corrente. Na medida em que se confundir as regras imperiosas dos jogos com as leis que regem a existência cotidiana, ou quando há ausência dessas regras, o jogo passa a se subordinar à realidade que, por seu turno, desvia-o de seus princípios.

A competição não é exclusivamente natural; a sociedade moderna a reforça e a estimula fazendo com que se encontre a violência, física ou simbólica, quando as rédeas legais não cumprem sua função. Esta é a premissa do processo civilizador de Elias (2006), qual seja: a de impor freios que condicionam os indivíduos a reprimirem seu impulso agressivo. Uma competição está corrompida no momento em que não se reconhecem as regras e os responsáveis por colocá-las em prática. Nesse momento, o regulamento, que fornece ao jogo igualdade de oportunidades e freia a agressividade, não é mais consentido, fato que interrompe a disputa leal. É certo que esta atitude tem deixado conseqüências desconfortáveis ao desenvolvimento da humanidade (Elias & Dunning, 2006).

O jogo apresenta importância fundamental na construção do tecido cultural; suas manifestações e suas estruturas aparecem interligadas, sendo regidas por instituições e regulamentos. Os jogos e a cultura oferecem um ao outro ordens complementares que não se excluem. As atitudes expressas nos jogos assim também estão presentes na cultura dos diferentes povos. As próprias instituições funcionam, em parte, como um jogo que responde a outras necessidades, sobre outras regras, mas que exigem determinadas aptidões e fazem prosperar determinados valores. Nos jogos esses valores são internalizados por um elevado número de indivíduos. A relação jogo-cultura se dá quando existe a compreensão de que os jogos, os hábitos e as instituições convivem e se complementam, permitindo inferir que o destino de uma cultura pode ser reconhecido a partir da escolha, por

parte de seus praticantes, de jogos cujas categorias fundamentais revelam os valores de cada sociedade.

Nessa concepção, as comunidades indígenas possuem uma variedade de jogos e brincadeiras que permitem uma continuidade de seus padrões culturais. Sendo transmitidos dos mais velhos aos mais jovens, se estabelecem como um importante meio de aprendizagem de técnicas corporais que lhes serão úteis para superação de desafios imposto pelo meio natural a sua sobrevivência. Observando a diversidade de etnias indígenas que habitam o território brasileiro, nota-se a existência de uma grande variedade de jogos e brincadeiras, sendo possível compreender as diferenças entre esses povos, por meio de uma sociologia amparada nos jogos que Caillois (1994) procura estabelecer através de suas categorias fundamentais.

Essas categorias não se encontram separadas, não se excluem; pelo contrário, suas características se combinam em inúmeros jogos. Encontram-se na maioria das situações conjugadas, o que permite, de acordo com o autor, seis conjunções, pois a vertigem não pode se associar com a competição regulamentada. Enquanto uma demanda um abandono total da razão, a outra exige um controle absoluto dela. Do mesmo modo, na interpretação não há espaço para a renúncia da habilidade de quem joga com a intenção de esperar pela sorte. Interpretação e sorte não possuem relação alguma, pois, em uma mesma atividade, uma atitude nega completamente a outra.

A sorte se associa bem com a vertigem. Ao se lançar ao desconhecido, o jogador conta com a sorte para lograr êxito em sua atividade. O mesmo ocorre entre a competição e a representação que se desenvolvem sob regras similares. Ambas contribuem para ser criada uma ansiedade em relação ao resultado porvir e esperam pela complacência de um público. A interpretação e a competição são combinadas constantemente em eventos esportivos. Eles, por si só, já são um espetáculo, com vestimentas, solenidades e rituais desenvolvidos perante regras conhecidas. Em um jogo de competição, os candidatos mensuram sua capacidade para uma multidão de espectadores. Visto por essa ótica, a interpretação reforça a competição por meio da exigência que leva o jogador a não desapontar os espectadores que o aclamam e, de certo modo, o dominam. Por sua vez, essa situação favorece a ocorrência de um transe coletivo, que acaba por alimentá-lo.

Portanto, as competições esportivas são ocasiões perfeitas para manifestar-se a representação, constituindo um momento de interação entre público e atores. “Son dramas cuyas diferentes peripecias hacen al público contener el aliento y llegan a un desenlace que exalta a unos y decepciona a otros” (Caillois, 1994: 57). Mesmo que haja predominância da competência, da rivalidade e da competição, este é um período propício para a interpretação e a interação entre jogadores e espectadores. Na maior parte dos jogos, seu ápice ocorre quando há uma cumplicidade entre os atores neles envolvidos, a saber: quem joga, quem os assiste ou quem torce. Essa combinação cria formas culturais e dela surgem instituições carregadas de valores que são apropriados por todos.

Uma relação simétrica e complementar é vista entre representação e vertigem, que presume constantes improvisações dos jogadores. Enquanto na vertigem há o abandono da consciência, na representação há a plena consciência da simulação. O mesmo se passa entre a competência e a sorte. Apesar de serem opostas, tais atitudes podem se manifestar em um mesmo jogo, visto que obedecem a uma mesma norma, qual seja: a de criar artificialmente situações de igualdade, substituindo as contradições da vida corrente por momentos livres de interferências. A competição necessita de uma postura do jogador em que toda sua capacidade e esforço individual são engendrados para lograr-se o resultado desejado. Quanto à sorte, nada é esperado de quem joga, a não ser aguardar pelo êxito. A maneira de se reconhecer o vencedor é oposta; no entanto, uma série de jogos combina essas duas atitudes. Por conseguinte, trata-se de identificar a importância que as diversas sociedades dão à competição, ao azar, a representação e ao transe, levando em conta a escolha por determinados jogos.

Nas sociedades tradicionais em que não há o desenvolvimento da ciência e da técnica, como já havia ressaltado Lévi-Strauss (1976), o que se evidencia é a predileção da simulação e da vertigem encontradas nos seus jogos e brincadeiras. Entendendo-os como sendo atividades não-regulamentadas nas quais a ludicidade se faz presente, nota-se que suas categorias fundamentais garantem a coesão da vida coletiva. Já em sociedades urbano-industriais, que possuem um maior grau de complexidade, o fator econômico interfere de maneira significativa nas relações sociais, tendo em vista que a preferência é pela sorte e pela competência. Contudo a predileção não poderia ser outra, senão o jogo esportivo, que combina a

competência regulamentada e a interpretação com a sorte, proporcionando a expectativa do resultado até o fim da competição.

Os jogos não-competitivos se assemelham às brincadeiras pelas características de prazer e diversão geradas pela espontaneidade das ações e se distanciam dessa espontaneidade à medida que possui uma finalidade e um sentido. Nos jogos há um princípio de sistematização de regras fixas que no esporte são exacerbadas, necessitando de uma organização mais ampla. Com efeito, as ações espontâneas são menos presentes no esporte do que no jogo e na brincadeira, pois o jogo esportivo envolve um alto grau de complexidade em sua organização. O caráter competitivo é a essência do esporte e fator preponderante no alto rendimento. Não obstante, para uma compreensão mais ampla, apresenta-se outra dimensão do esporte: o esporte de lazer ou recreativo, que pode ser visto como prática corporal realizada no tempo livre, trazendo consigo menos a rigidez das regras institucionalizadas do que a fluidez do comportamento lúdico.

1.4 Esporte: um fenômeno contraditório

Considera-se que o esporte passou a ser objeto de estudo sistematizado a partir da década de 1960, período em que uma Sociologia do Esporte começou a se desenvolver. Inicialmente as análises sociológicas eram realizadas pelo setor acadêmico mais diretamente envolvido com esse fenômeno – a Educação Física.

Em um primeiro momento, a Sociologia dedicou pouca atenção ao esporte como objeto de estudo relevante ao desenvolvimento de suas teorias. Não obstante, as práticas esportivas expressam continuidades e descontinuidades socioculturais que as tornam um fenômeno social passível de análise, com foco em diferentes teorias. Por um lado, com base na constatação da importância política, sociocultural e econômica que o esporte passou a assumir; por outro, uma busca por ampliação de temas de interesse da Sociologia e suas interfaces com a Antropologia Social, ressalta-se que o esporte pode ser considerado um campo social que permite a aplicação e o desenvolvimento das teorias sociológicas, podendo, desse modo, contribuir para a compreensão de processos socioculturais mais amplos.

A sociologia do Esporte procura investigar a organização esportiva e os microssistemas sociais que se desenvolvem no esporte, bem como os grupos, as subculturas e a dinâmica cultural em geral. Nesse ínterim, a Sociologia do Esporte

recorre a grandes teorias sociológicas como as de raiz empírico-analítica, do processo civilizador de Elias (2006), da teoria de Bourdieu (1990), da teoria crítica da Escola de Frankfurt, dentre outras, permitindo distinguir o esporte de outras práticas sociais e compreender as funções que ele desempenha nas sociedades (Bracht, 2003).

Do ponto de vista sociológico, o esporte é um “fato social total” (Mauss, 2003), por se tratar de um fenômeno que envolve aspectos sociais/culturais, psicológicos e biológicos. É um fenômeno contraditório que possui características próprias diferenciadoras de outras práticas sociais e corporais. Trata-se de um fenômeno moderno e, segundo Bracht, “resultou de um processo de modificação [...] de esportivização de elementos da cultura corporal de movimento das classes populares inglesas, e também de elementos da cultura corporal de movimento da nobreza inglesa” (2003: 13). Nessa percepção, entende-se a ocorrência de um processo de *esportivização* de passatempos, decorrente de novos estilos de vida, consolidados pela industrialização e urbanização no âmbito da cultura europeia no século XVIII.

A constituição de uma sociologia do esporte, na visão de Bourdieu (1990), consiste no estabelecimento de propriedades sociológicas que permitem observar os interesses e as preferências de cada classe social, evitando uma relação direta entre um esporte e um grupo. O sistema de preferências não está ligado somente à posição social ocupada por determinado grupo, mas também à experiência adquirida pelo grupo no espaço social. É na relação entre o espaço/tempo esportivo e o espaço/tempo social que as propriedades das práticas esportivas são definidas.

Uma compreensão das práticas esportivas depende do entendimento que se tenha; se elas contribuem, e em que medida, para a manutenção da distância existente entre as posições sociais de cada grupo. Portanto, devem ser levadas em consideração as transformações históricas acarretadas pelo surgimento de uma nova prática esportiva e a difusão de um determinado esporte. Esta difusão é acompanhada de uma diversificação de seus praticantes que, por sua vez, constroem um universo de diferenças em relação ao estilo, à competição e ao treinamento, entre outras.

O desafio ao estudioso do esporte é construir a estrutura do espaço esportivo. Sua análise deve partir da compreensão das transformações na estrutura que, em um dado momento da história, se configurava de determinada forma e, por

consequente, cabe a esse profissional elaborar uma descrição sumária do espaço/tempo considerados. As estruturas são produtos objetivados das lutas históricas apreendidos num dado momento do tempo. Nesse âmbito, a construção de estruturas objetivas e a identificação das representações construídas pelos agentes devem ser consideradas dentro do universo das práticas esportivas.

No entanto Stigger (2002) observa ambigüidades no que se refere à tentativa de definição do termo esporte, ou na tentativa de encontrar sua essência, seu significado. Deve ser entendido como um fenômeno humano que constitui um conjunto social e cultural, ou seja, como um conjunto de normas, valores e representações orientadas por aspectos macrossociais que, por sua vez, necessita de uma análise mais ampla. A abordagem sociológica de base marxista situa o esporte como instituição e o apresenta como um elemento da cultura que reproduz as determinações da estrutura social mais ampla. Nessa perspectiva, o esporte é compreendido como uma instância composta por elementos materiais e produtos culturais, possuidor de grupos específicos, com agentes de autoria e hierarquias em que os papéis são definidos. Há ainda símbolos coletivos, comportamentos determinados e um conjunto de representações.

Contudo o modelo de esporte reificado e praticado nos diferentes âmbitos da sociedade capitalista é o do esporte de alto rendimento, aqui entendido como aquele que possui “as características dos empreendimentos do setor produtivo ou de prestação de serviços capitalistas” (Bracht, 2003: 18), ou como aquele “que é sistematicamente treinado com o objetivo de participar periodicamente em competições esportivas” (Kunz, 2006: 48). Na atualidade, seus produtos tendem a tornar-se mercadoria e, desse modo, seguir as leis do mercado globalizado. Sua abrangência é tamanha que se espalha pelo mundo inserindo seus sentidos de maximização do rendimento e racionalização dos meios, nas mais diversas práticas corporais.

Tendo a convicção de que não se trata de uma prática que apresenta um único sentido, considera-se que o esporte possui diferentes dimensões ou formas de ser praticado. Todavia, mesmo em sua dimensão recreativa, a competitividade se faz presente e influencia as práticas de lazer esportivo. Tendo em vista que o comportamento dos indivíduos é formado num processo educativo, condicionado pelo meio social em que a pessoa está inserida, a escolha pelo lazer esportivo é condicionada por uma organização social mais abrangente, impregnada de relações

competitivas, fazendo com que os indivíduos dessa sociedade construam sua personalidade, nos momentos de tempo livre, baseados em valores da sociedade capitalista de alcance mundial. Com o intuito de analisar a influência do esporte sobre práticas corporais tradicionais, torna-se oportuno refletir sobre o desenvolvimento humano proporcionado pelo esporte de alto rendimento e seu impacto na vida social do indivíduo.

De acordo com Kunz (2006: 22), o esporte de alto rendimento possui princípios básicos, quais sejam, “sobrepunção” e “comparações objetivas”. Esses princípios trazem como conseqüências os “processos da seleção, da especialização e da instrumentalização”, propiciando que as técnicas corporais assim como a organização do espaço físico e os materiais utilizados sejam cada vez mais normatizados e padronizados.

Assim, atualmente, em qualquer situação onde o esporte é praticado e independente dos motivos que levam a essa prática, seja pelo lazer, pelo rendimento ou como Educação Física Escolar, a tendência é pela normatização e padronização dessas práticas, impedindo assim que um horizonte de outras possibilidades de movimentos possa ser realizado. Isto coíbe, inclusive, uma participação subjetiva dos indivíduos nas práticas do esporte (Kunz, 2006: 23).

Tal fato ocorre devido ao próprio desenvolvimento das sociedades ocidentais modernas, em que o princípio do rendimento permeia o conjunto de todas as ações humanas, entre elas o esporte. Outra característica predominante no jogo esportivizado é a sua essência competitiva. Ela exerce uma dominação no seu significado atual, que estaria relacionada à conjuntura hipercompetitiva da sociedade ocidental moderna, o que auxilia, portanto, para uma situação favorável ao desenvolvimento do sistema capitalista e, no atual momento, de uma sociedade global.

O estudo do esporte visto sob uma matriz teórica marxista demonstra que a estrutura do modo de produção industrial nele se reproduz como o princípio do rendimento: competição e hierarquia social. Nessa perspectiva, o esporte funciona como reproduzidor das relações sociais desiguais das sociedades capitalistas. A competitividade culturalmente reforçada se insere de tal modo nas relações sociais dessas sociedades, que pode até resultar em exclusão e individualismo, rivalidades e disputas exageradas.

Com o entendimento de que o esporte não está dissociado do aspecto político, econômico e social, faz-se profícuo trazer à tona a utilização histórica que se fez dele pelo Estado, no Brasil e em diferentes países, por meio de políticas públicas, com a finalidade de garantir interesses dominantes e a reprodução do capital. Portanto, essa prática contribuiu para tal processo, seja como instrumento de reprodução da força de trabalho, seja para atenuar tensões sociais. Compreende-se a apropriação e legitimação do esporte de alto rendimento pelos Estados capitalistas, por meio de uma série de características, que o torna atraente à população, pelo fato de ser facilmente compreensível (linguagem acessível); pela imprevisibilidade dos resultados; pela fácil adaptação à comunicação de massa. Por todas essas peculiaridades o esporte de alto rendimento pode interagir com o coletivo, além de revestir de um simbolismo próprio.

Durante o regime de exceção no Brasil, o esporte assumiu uma relação corporativista com o Estado autoritário que impunha regras, diminuindo a autonomia da organização esportiva, e o fazia cumprir funções públicas de seu interesse. Após o fim desse período, é concedida a autonomia esportiva, porém de maneira regulada pelo Estado, não o desvinculando, portanto, de produtos esperados, quais sejam, controle da ordem pública, afirmação internacional do Estado e, no momento atual, de crescimento econômico.

Observando as relações de poder existentes, o esporte de alto rendimento é a forma hegemônica da cultura corporal de movimento nas sociedades complexas. Seguindo uma orientação funcionalista, o elemento cultural do fenômeno esportivo que o Estado tem enfatizado sua atenção, na atualidade, é o da integração, por meio da qual trocas simbólicas e de bens culturais são realizadas, visando à reprodução do capital. As trocas ocorrem em duplo sentido, e os grupos de minorias incorporam os bens culturais da sociedade envolvente, cabendo a esses grupos reelaborar a prática esportiva entre a coletividade. Por outro lado, a sociedade global se apropria dos patrimônios culturais de diferentes grupos – as práticas corporais – transformando-as, por meio da indústria cultural, em “itens” a serem consumidos, indicando uma tendência à sua *esportivização*.

O interesse econômico que desperta o esporte de alto rendimento pode ser constatado a partir das palavras de Bourdieu, que observa a progressiva transformação do Comitê Olímpico Internacional (COI) em uma

Grande empresa comercial com o orçamento anual de 20 milhões de dólares, dominado por uma camarilha de dirigentes esportivos e de representantes das grandes marcas industriais, que controla a venda dos direitos de transmissão (avaliados, para Barcelona, em 633 bilhões de dólares) e dos direitos de patrocínio, assim como a escolha das cidades olímpicas (1997: 125-6).

Nesse ínterim, nota-se um processo de mercadorização dessa prática, tendo como ocorrência a penetração da lógica capitalista em seu contexto. Pode-se entender esse processo como uma demanda da indústria cultural, caracterizando também o esporte de alto rendimento como um produto cultural muito valorizado no mercado internacional. O esporte-mercadoria, veiculado pelos meios de comunicação de massa, está apoiado em uma ciência que busca soluções para um aperfeiçoamento físico e técnico, a fim de produzir campeões. A indústria cultural, por meio de seu produto esporte, faz com que os indivíduos assumam uma forma de conduta que compreende ações padronizadas, de modo a estimular uma maneira de pensamento baseada na racionalidade técnica. Os movimentos são realizados independentes das experiências subjetivas dos indivíduos; trata-se, pois, de gestos técnicos executados por um corpo bem treinado, relevantes por sua funcionalidade.

O esporte de alto rendimento, imbuído de valores, como os do rendimento e da competitividade, com suas normas e exigências, é responsável por “formar” interesses individuais condizentes com interesses do mercado mundial. Kunz afirma que Marcuse (1955), teórico da Escola de Frankfurt,

foi um dos primeiros a denunciar que os efeitos ideológicos da dominação não se enraizavam historicamente, apenas, nas condições socioeconômicas, mas também, (sic) nas estruturas das necessidades que constitui a disposição e a personalidade de cada indivíduo (Kunz, 2006: 27).

Nesse sentido, a estrutura básica do esporte de alto rendimento pode ser alterada para atender aos “verdadeiros” interesses de seus praticantes, com vistas ao desenvolvimento de determinadas competências fundamentais à formação de sujeitos autônomos e emancipados. Sujeitos capazes de entender a relação entre o esporte e a sociedade e saber posicionar-se criticamente em relação aos sentidos atribuídos a essa prática, com os objetivos de ressignificá-la e humanizá-la.

Stigger, por seu turno, assinala que ao privilegiar aspectos estruturais da sociedade e aspectos que caracterizam o esporte como realidade cultural específica,

os autores que apresentam o esporte como instituição trariam uma “visão homogeneizada desta prática” (2002: 36). Desconsiderando, portanto, que o esporte pode ter diferentes significados, que são atribuídos por seus praticantes em diferentes contextos socioculturais. Para o autor, não se trata de um fenômeno homogêneo, pois se relaciona com fatores diferenciais, tal como gênero, idade e aspectos socioeconômicos.

A contribuição de um estudo histórico do fenômeno esportivo em suas diferentes vertentes mostra-se relevante; no entanto, não se pode desconsiderar a contribuição da teoria crítica em relação aos estudos sobre o esporte. Caracterizá-lo como fenômeno moderno que possui relações com outras instâncias da sociedade, que ocasionou sua consolidação em paralelo com o progresso do modo de produção capitalista, é uma visão que pode ter limitações, porém ajuda na compreensão desse fenômeno de modo mais abrangente.

1.5 Diferentes visões acerca do fenômeno esportivo

Nessa perspectiva, três autores que possuem visões distintas sobre o esporte foram estudados, com a finalidade de que seus ensinamentos pudessem proporcionar uma compreensão mais aprofundada do fenômeno e, a partir de então, lograr uma análise mais acurada da esportivização de práticas corporais dos povos indígenas.

A contribuição de Guttmann (2004) a esse estudo se deu a partir da sua obra *From ritual to record: the nature of modern sports* e do auxílio de Stigger (2002) que a analisou e a comentou. Nela, Guttmann (2004) apresenta em uma perspectiva histórica sete características que diferenciam o esporte moderno – visto como instituição – das práticas corporais, as quais ele classifica como: esporte primitivo, esporte grego, esporte romano e esporte medieval. Isso não significa que tais características não estavam presentes anteriormente; porém, reunidas, distinguem essa prática como esporte de alto rendimento. São elas: secularismo, igualdade, racionalização, especialização, organização burocrática, quantificação e o *record*.

Por outro lado, de acordo com a idéia de heterogeneidade do fenômeno esportivo, e com o intuito de demonstrar que o esporte pode possuir significados diferenciados entre seus adeptos, o presente estudo apóia-se em Elias e Dunning

(2006) que analisam o esporte na perspectiva de um processo civilizador histórico em sua obra *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*.

O esporte, por esta análise, é entendido como um importante elemento para reconhecimento da sociedade moderna. Ao passo que não se desconsidera uma perspectiva institucional, seu enfoque é dado ao aspecto relacional desta prática, ou seja, é a partir da estrutura da personalidade humana que decorre sua teoria. As idéias dos autores abrem espaço a uma visão heterogênea, em relação aos significados atribuídos ao esporte, observando-o como resultado do processo de civilização que ocorreu na Inglaterra no século XVIII, especialmente o repúdio à violência física que acabou por modificar hábitos sociais dos indivíduos daquela época.

Na busca da compreensão de um sentido no processo civilizador, Elias (2006) lançou mão de investigações “psicogenéticas” e “sociogenéticas”. Compreende-se a origem dessa prática como um produto de outra ordem social que surgia em paralelo com a ascensão do modo de produção capitalista e, por outro olhar, como sendo parte do processo civilizatório inglês, em que uma maior resistência à violência física se refletia nos hábitos sociais, a qual fora substituída pela violência simbólica. Contudo, entende-se que nesse processo os indivíduos eram levados a dominar suas emoções, devido a regulamentos e normas que restringiam ações violentas dos praticantes (Stigger 2002: 28-29).

Por esse aspecto, torna-se possível compreender que o esporte exerce uma função cultural, que é a de satisfação de uma necessidade de agressividade humana, seja por meio de violência física regulamentada, seja pela violência simbólica. O jogo organizado com regras preestabelecidas permite uma luta na qual esta agressividade é levada até o limite consentido. Caso este limite tênue seja ultrapassado, o esportista passa a ser visto como um transgressor que precisa ser punido.

Por este olhar, o esporte como estrutura social é capaz de educar a pessoa por meio de suas práticas corporais, devendo ser analisado como um produto da sociedade ocidental moderna que “implica um crescente grau de interdependência, diversificação de funções e regulação de ações” (Lucena, 2002: 115). A prática de determinados tipos de esporte conduziram à formação de condutas desejáveis a uma classe dominante que visava à consolidação de um processo civilizador. Esse processo ocorre em duas fases distintas: a primeira é uma fase de assimilação por

uma classe subalterna, de padrões de condutas impostos, conscientemente ou não, pela classe dominadora; a segunda, consiste em uma emancipação desses grupos que se diferenciam e aumentam seu poder na sociedade, forçando a elite a moderar sua ação, gerando como consequência conflitos sociais. Essa diferenciação individual ou a *individualização* surge de um autocontrole específico e se desenvolve por meio da consciência da autonomia relativa dos planos e ações dos indivíduos, em relação ao meio social ao qual eles estão inseridos.

De acordo com Guttman (2004), o esporte moderno seria um reflexo da Revolução Industrial, assim como do movimento da Reforma Protestante, responsáveis por provocar transformações sociais no âmbito da sociedade européia, implantando tais características em práticas corporais tradicionais, em detrimento da ludicidade presente nos jogos. As limitações que sua análise apresenta dizem respeito a não considerar manifestações que o esporte assume em diferentes espaços da sociedade – como o lazer esportivo e os esportes praticados em escolas – e também por desconsiderar a influência do fator econômico sobre ele. Seu ponto de vista não distingue se os aspectos da sociedade moderna são incorporados às práticas esportivas, em geral, ou se o esporte moderno é o reflexo do alto rendimento.

Entende-se que os esportes caracterizados pelo autor como sendo primitivos, antigos (gregos e romanos) e medievais sejam considerados jogos e que o esporte moderno seja o esporte de alto rendimento, pois, na visão de Guttman (2004), o esporte se apresenta de maneira institucional. Esse tipo de esporte que na atualidade se configura como esporte-espetáculo. Atrelado a interesses mercadológicos, e devido a sua relação com a indústria cultural, dissemina-se pelo mundo influenciando práticas corporais de diferentes grupos de pessoas.

Por meio do olhar de Elias e Dunning (2006) nota-se que, apesar de o *habitus* exercer um controle social, os indivíduos têm a capacidade de se diferenciar, independente dessas coerções externas que difundem o sentido dominante das práticas. O *habitus* social age como o controlador externo do comportamento das pessoas. É um produto da história das práticas individuais e coletivas, proveniente de tensões e que, portanto, é revelador da estrutura social. O comportamento partilhado socialmente é o solo do qual se emerge a diferenciação individual. A *individualização* e *habitus*, nesta perspectiva, possuem uma relação autônoma, pois, na medida em que a formação da estrutura da personalidade se dá por meio das

experiências individuais e pela relação de interdependência humana, a estrutura social é somente ponto de partida que desencadeia esse processo. Contudo no processo civilizador o mecanismo de autocoação ou autocontrole se torna mais evidente que o controle social.

O esporte, enquanto promove um autocontrole nos indivíduos, e sendo prática diferenciadora, contribuiu para a formação dos Estados modernos possibilitando que as classes dominadas exercessem uma pressão estrutural, gerando constantes tensões. Nesse ínterim, o esporte serviu de instrumento para o desenvolvimento de um processo civilizador não planejado, em que os indivíduos se controlam autonomamente, mas que, no momento de sua realização, tanto quem assiste quanto quem joga almeja buscar excitação dentro de um limite socialmente controlado, participando de forma ativa para a consolidação da sociedade.

O estímulo criador dessa carga de emoção, isto é, esta tensão que gera a excitação no público e nos jogadores, é o que há de particular nas práticas esportivas. Não se trata de um mero espaço de ação motora, ou de descarga de energia, mas de uma prática inserida em um contexto de um processo civilizador que requer formas de participação pautadas por condutas específicas. Suas regras são responsáveis por coibir as condutas que porventura venham a transgredir o universo de ações aceitáveis; são elas também que proporcionam a excitação ao criarem fronteiras tênues entre o que não é e o que é permitido.

Lucena, em *O esporte na cidade: aspectos do esforço civilizador brasileiro*, afirma que:

A análise de Elias caminha no sentido de uma explicação que compreenda essa prática [o esporte] como componente de um processo não planejado e que tem, nas inter-relações com outros processos sociais, a possibilidade de um entendimento de uma mudança em larga escala e em diferentes níveis, culminando com comportamentos sociais diferentes da fase anterior (Lucena, 2001: 47).

Explicação que aponta para um processo peculiar de diversificação de funções nas sociedades diferenciadas, complexas e com ações individualizadas e rigidamente reguladas. O esporte surge no âmbito de uma elite da sociedade ocidental moderna, com o intuito de manter o controle das emoções que se refletem no controle das ações motoras. O esporte se expande a outras configurações, devido sua apreensão por outros grupos sociais que lhe conferem um sentido diferenciado.

Stigger (2002), por seu turno, em *Esporte, lazer e estilos de vidas: um estudo etnográfico* faz uma análise da teoria eliasiana aplicada ao esporte e, com isso, acredita que: “Mesmo que o esporte constitua um elemento da cultura que traz consigo muitas características que lhe são específicas [...], quando apropriadas pelos atores sociais nas suas práticas localizadas e particulares, pode apresentar manifestações bastante diversificadas” (2002: 15). Com esse argumento o autor tenta compreender o esporte para além do plano institucional, como um fenômeno cultural, elemento do estilo de vida de populações urbanas.

Ao analisar o fenômeno esportivo, Bourdieu apresenta uma leitura do esporte em que as instituições, ou suas estruturas sociais, estão diretamente relacionadas às estruturas da personalidade humana. Na tentativa de encontrar as leis que determinam a reprodução social, ele aplica ao esporte a teoria dos campos. Os diferentes campos possuem leis invariantes que determinam seu funcionamento. Trata-se de “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)” (1983: 89).

A análise dos campos, além de possibilitar a descoberta de propriedades específicas de um campo particular, contribui para o conhecimento de suas regras universais. Uma delas é que em cada campo uma luta é travada por grupos com diferentes interesses; um conflito entre os que procuram ter os mesmos direitos dentro de um campo e os que tentam mantê-los a um grupo dominante. Os objetos de disputa só são percebidos por aqueles que estão preparados a adentrar em determinado campo. Significa dizer que essas pessoas devem ser dotadas de conhecimentos que as façam identificar as leis, os interesses, o funcionamento e a estrutura de um campo específico.

A estrutura de um campo se dá por meio da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na apropriação do capital específico, seja ele econômico, social, cultural, seja simbólico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orienta as estratégias a serem seguidas. Portanto, nessa perspectiva de análise estão envolvidos em um processo de interação os atores sociais, as instituições e suas estruturas, almejando romper com dois métodos aparentemente antagônicos: o objetivismo e o subjetivismo. No primeiro, a análise parte das

relações objetivas que determinam comportamentos individuais, enquanto no segundo parte da experiência do indivíduo.

Bourdieu (1990) pretende relacionar dialeticamente ambos os métodos para a construção do conhecimento científico. Em conferência realizada em San Diego, EUA, em 1986, caracteriza sua teoria como sendo um *construtivismo estruturalista* ou *estruturalismo construtivista*. Estruturalismo é apresentado no sentido dado por Lévi-Strauss. Registra-se a afirmação de Bourdieu:

Por estruturalismo ou estruturalista, quero dizer que existem, no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos – linguagem, mito, etc. –, estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações. Por construtivismo, quero dizer que há, de um lado, uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de *habitus* e, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos, e particularmente do que se costuma chamar de classes sociais (1990: 149).

O esporte praticado por grupos distintos dentro de um mesmo contexto social possui uma relação de interação e conflito. Em uma sociedade marcada por contradições sociais, os protagonistas da prática esportiva, em muitos casos, não são capazes de reconhecer que as coerções sociais têm influência em seu comportamento. Contudo o fenômeno esportivo possui em seu interior uma lógica, um universo de significados que necessita ser compreendido a partir dos diferentes protagonistas e espaços em que é praticado. Nessa perspectiva, a ciência deve estudar tanto a realidade esportiva quanto a percepção que se tem dela; pontos de vista construídos em função da posição ocupada no espaço social e de seu *habitus*, isto é, “as estruturas mentais através das quais eles apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social” (Bourdieu, 1990: 158).

Para tanto, deve-se ter a noção de que o funcionamento do campo esportivo depende da existência de objetos de interesse e de disputas e de pessoas com determinados *habitus* que identifiquem e dêem legitimidades às leis que conduzem as relações produzidas nesse campo. O espaço esportivo não deve ser analisado separadamente do espaço social no qual está inserido e nem das representações propostas por seus praticantes, pois revelam um conjunto de práticas e um sistema de consumos que decorrem do fenômeno esportivo.

O universo das práticas esportivas é:

Resultante da relação entre uma oferta, produzida por uma história anterior, isto é, um conjunto de “modelos”, de práticas (regras, equipamentos, instituições especializadas), e uma procura, inscrita nas disposições. A própria oferta tal como se apresenta num dado momento, sob a forma de um conjunto de esportes passíveis de serem praticados (ou vistos), já é produto de uma longa série de relações entre modelos de práticas e disposições para a prática (Bourdieu, 1990: 213).

Em outras palavras, a distribuição das práticas esportivas provém de uma relação entre a *oferta*, que possibilita a realização de possíveis práticas, e a *procura* por estas práticas, com base nas disposições de seus praticantes. Ressalta-se que as disposições que conduzem a procura pelas diferentes práticas esportivas estão relacionadas ao *habitus* e são definidas pelo estado atual de ofertas.

Bourdieu (1990) observa essa disposição por meio de duas visões que relacionam esporte e posição social. A primeira é descrita como sincrônica, na qual um determinado programa esportivo é diretamente relacionado a uma posição social. A outra, diacrônica, admite que qualquer agente de posições sociais diferentes – por conseguinte, com disposições diversas – podem apropriar-se de qualquer esporte. Nessa forma de leitura, o fenômeno esportivo tem a possibilidade de atender aos interesses dos mais diferentes grupos sociais que, por sua vez, são influenciados pelos interesses dominantes ou, no presente momento histórico, por interesses mercadológicos.

Nesse grande comércio que se tornaram os eventos esportivos são produzidas imagens e discursos midiáticos capazes de atrair um numeroso público de consumidores aos bens esportivos. A televisão fornece maior espaço em sua programação aos esportes e aos atletas que propiciarem lucros e satisfizerem o orgulho de um público com vitórias. Na representação criada pela mídia, os atletas tornam-se as estrelas do espetáculo que, para serem reconhecidos, devem vencer, serem os melhores, os campeões. Contudo observa-se uma exploração simbólica e econômica das vitórias e uma industrialização da produção esportiva.

Nessa perspectiva, concorda-se com o autor ao afirmar que:

Em matéria de esporte, estamos frequentemente, na melhor das hipóteses, no estágio da dança do século XIX, com profissionais que se apresentam para amadores que ainda praticam ou praticaram; mas a difusão favorecida pela televisão introduz cada vez mais espectadores desprovidos de qualquer competência prática e atentos a aspectos extrínsecos da prática,

como o resultado, a vitória. O que acarreta efeitos, por intermédio da sanção (financeira ou outra) dada pelo público, no próprio funcionamento do campo de profissionais (como a busca de vitória a qualquer preço e, com ela, entre outras coisas, o aumento da violência) (Bourdieu, 1990: 218).

Mas tem-se que o sentido do esporte-espetáculo construído e reafirmado a todo instante pela indústria cultural de forma geral, e mais especificamente a televisão, têm influenciado o *habitus* social de uma sociedade globalizada. A abrangência alcançada pelo discurso esportivo, produzido por agentes dominantes, tem propiciado que o sentido do esporte-espetáculo penetre nas mais variadas práticas corporais dos mais diferentes grupos sociais, alterando seus sentidos originais e incorporando esses grupos, de possíveis consumidores ao mercado mundial pelo aspecto esportivo.

1.6 Esportivização: a que se refere este termo?

O uso do termo *esportivização*, para a análise de mudanças de sentidos e significado das práticas corporais indígenas, se dá com base na visão de Bracht que entende *esportivização* como um “processo de absorção por outras práticas corporais inicialmente não-esportivas, dos códigos e princípios que caracterizam o esporte” (2003: 24). Desse modo, os jogos tradicionais foram esvaziados de seu sentido inicial, e as práticas corporais tradicionais passaram a assumir as características básicas do esporte de alto rendimento. O fenômeno esportivo penetrou na cultura corporal de movimento de diversos povos com suas técnicas corporais, tornando-se sua expressão hegemônica, o que tornou legítima a utilização do termo esporte para referir-se a uma gama de outras práticas corporais.

González observa a *esportivização* como um fenômeno que afeta tanto a cultura corporal de movimento como a própria subjetividade e, nesta ótica, apresenta dois diferentes sentidos a este termo. O primeiro refere-se ao processo de modificação de práticas corporais que passam a assumir os códigos do esporte de alto rendimento, quais sejam: “comparação objetiva, desempenho, regras oficiais-únicas, institucionalização, racionalização das práticas/treinamento na busca por maximização do desempenho” (González, 2006: 78).

A fim de esclarecer o segundo sentido de *esportivização*, González (2006) se apóia em Maguire (2003) que a considera como um processo de incorporação da

lógica do esporte de alto rendimento em outros espaços sociais que não sejam aqueles do campo das práticas corporais. Compreende-se que a lógica dessa prática social penetra em outros espaços afetando as diferentes sociedades. González (2006) ainda traz a contribuição de Adorno (2004) que analisa o esporte na indústria cultural e entende como processo de esportivização uma socialização a partir da relação do público com o esporte-espetáculo, contribuindo, nesta perspectiva, para a formação da subjetividade. Todavia o processo de esportivização se evidencia quando se observa que a lógica do esporte de alto rendimento – espetáculo competição e rendimento – se faz presente nos diferentes espaços e, desse modo, permeia as relações sociais modificando a visão de mundo dos indivíduos (Gonzalez, 2006: 79). Segundo o autor, esse processo tem proporcionado posicionamentos contrários à esportivização de diversas manifestações, como a capoeira e movimentos que almejam esportivizar jogos e práticas corporais tradicionais, numa perspectiva de (re)tradicionalização.

Concordando com as idéias dos autores, entende-se aqui outra concepção de esportivização no contexto da apropriação de práticas corporais indígenas como sendo: um processo de incorporação da lógica do esporte de alto rendimento, caracterizado na atualidade pela mercadorização do esporte-espetáculo, em práticas corporais tradicionais e em outras esferas da vida social que, por conseguinte, interfere na formação da subjetividade e do *habitus social*. Surge, com isso, uma ressignificação das tradições, o que Farias (2004) chama de (re)tradicionalização, com movimentos de continuidades e descontinuidades, em relação às tradições e práticas corporais desses povos. Essa discussão, bem como outras que foram trazidas ao longo desse quadro teórico, serão retomadas na análise dos dados.

CAPÍTULO 2

ANÁLISE CULTURAL: EM BUSCA DE UMA *DUPLA* INTERPRETAÇÃO

O presente capítulo visa a explicitar a perspectiva metodológica adotada para o desenvolvimento do trabalho. Tem-se como objetivo apresentar o método de pesquisa definido para o estudo dos Jogos dos Povos Indígenas, as técnicas e os procedimentos de pesquisa, assim como a perspectiva de análise. Para tanto, propõe-se construir um diálogo entre os campos das Ciências Sociais e o da Educação Física, configurando-se como um estudo de caráter interdisciplinar, com base em uma metodologia em que tanto as relações objetivas da sociedade quanto as ações sociais (individuais e coletivas) servem de referência para a construção de uma leitura da realidade. Localizando-se em uma posição de equilíbrio entre o *empirismo* e a visão cartesiana de *racionalismo*, o método de estudo rompe com o limite entre sujeito e objeto e passa-se a compreender o objeto de estudo como sujeito investigado.

Nessa perspectiva, a interação social – em que indivíduo e sociedade estão (inter)relacionados – fomenta relações nas quais os símbolos são criados, interpretados, compartilhados e alterados, em função de determinados interesses. Os sentidos apresentados pelos objetos simbolizados têm fundamental importância para a compreensão do comportamento indígena e, por conseguinte, de suas sociedades. Estas, por seu turno, são compostas por estruturas significantes que, em certa medida, influenciam a consciência do homem e, em assim sendo, a elaboração dos sentidos.

A fim de construir um conhecimento sobre o sujeito investigado que perpassa a Antropologia, a Sociologia e a Educação Física é relevante observar que esses campos “compartilham determinados objetos de estudo, ainda que não necessariamente com os mesmos interesses e enfoques” (Magnani, 2001: 17). As primeiras oferecem métodos e técnicas de pesquisa, além de categorias e modelos explicativos, com base em conceitos, como o de cultura e dinâmica social, enquanto a última tende a problematizar recortes, principalmente como campo de investigação, tendendo para o predomínio de um viés biológico/fisiológico. Nesse contexto, o corpo vem sendo o objeto mais estudado de modo interdisciplinar e se constitui elemento central da área da Educação Física, por ser seu objeto de estudo

e intervenção, e, na Antropologia, por ser considerado um campo tradicional de investigação.

A concepção de homem na modernidade tem sua origem no pensamento mecanicista, que serve de base para a abordagem positivista de ciência, pensamento de natureza individualista, em que se encontra uma dualidade entre a essência do ser e seu corpo. O método utilizado para o estudo de um objeto, por este tipo de pensamento, divide o todo em partes e controla suas variáveis, se tornando científico. Esse pensamento forneceu a base teórica que influenciou o conhecimento que provinha de uma ciência nova.

Acreditava-se que ao se encontrar a origem do homem, um ser puro sem influências culturais, poder-se-ia compreender como se deram seu desenvolvimento e suas desigualdades. Com a intensificação dos estudos na área, as premissas de linearidade e seqüência de estágios de desenvolvimento humano foram superadas e passou-se a reconhecer a Antropologia como ciência social. Nesse percurso, o homem é compreendido como sendo um animal incompleto e inacabado que se completa por meio das particularidades culturais e que, “a espécie humana só chegou a se constituir como tal pela concorrência simultânea de fatores culturais e biológicos” (Daólio, 1995: 33).

A partir de então, pensar a natureza humana como sendo exclusivamente biológica e desvinculada da cultura é um equívoco. Essa outra forma de pensar o homem traz o entendimento de que as semelhanças ou diferenças físicas são frutos de um conjunto de significados que cada sociedade inscreve em seu corpo, ao longo do tempo, “por ser ele o meio de contato primário do indivíduo com o ambiente que o cerca” (Daólio, 1995: 39). Na medida em que as diferentes sociedades se expressam, por meio dos corpos de seus membros, esses são vistos como uma construção cultural, pois, onde se manifestam as regras das relações humanas, pode-se reconhecer uma cultura. A cultura ordena o meio a partir de regras; no caso do corpo, seu controle torna-se basilar para o desenvolvimento de padrões culturais específicos. Os indivíduos, desde o nascimento, apreendem valores normas e costumes sociais por meio dos seus corpos, ou seja, um conteúdo cultural é incorporado ao seu conjunto de expressões.

Uma concepção antropológica possibilita ampliar a visão da educação física sobre o corpo [...]. Além do aspecto biológico que o corpo evidentemente possui e que deve ser digno de estudo pela área, importa

também o caráter cultural expresso pelo corpo e que identifica o homem no seio de uma dada sociedade (Daólio, 2001: 31).

As técnicas corporais são objeto de uma grande quantidade de estudo nessa área. Visto sob o aspecto cultural, todo movimento humano é um gesto criado e transmitido que atende a necessidades materiais e simbólicas. Com efeito, as técnicas possuem tradição, sendo apreendidas por meio de processos educativos próprios de cada cultura e eficácia, pois auxiliam o homem a solucionar problemas de sua vida ordinária, dando sentido aos movimentos de seu corpo. A sociedade fornece ao indivíduo a segurança e a destreza nos movimentos e que, por conseguinte, lhe permite uma resposta coordenada às exigências que o meio social, cultural e natural impõem ao seu corpo. “Para as sociedades indígenas, as formas de transmissão das técnicas corporais [...] transformam o corpo biológico em corpo social e possibilita que a pessoa passe a se identificar em seu grupo e por ele seja identificado” (Grando, 2005a: 167).

Mauss (2003) enumera uma série de técnicas corporais que constituem um “homem total”, em que estão em constantes relações os aspectos biológico, sociológico e psicológico. As técnicas estão presentes desde o início e acompanham esse ser durante toda vida. Técnicas da infância, da adolescência, da idade adulta, de repouso, de cuidados com o corpo, etc. Dentre elas as técnicas do movimento, que são utilizadas nos jogos e brincadeiras e no esporte, se apresentam como objeto clássico de investigação da Antropologia.

Por seu turno, os jogos e brincadeiras e o esporte são, por si, temáticas que possuem pontos de intersecção entre ambos os campos do conhecimento: a Antropologia e a Educação Física. Para compreender a dinâmica do objeto de estudo, enquanto um encontro de um conjunto de práticas corporais construídas culturalmente, realizou-se uma investigação, com base nos pressupostos metodológicos das Ciências Sociais, por meio de método de pesquisa composto por fases distintas.

Esse método abre a perspectiva de análise do esporte por outro ponto de vista, ampliando a margem de reflexão e interpretação. Nesse ínterim, as pessoas participantes deste evento são sujeitos sociais que estão imersos em uma dinâmica cultural da qual faz parte um conjunto de representações. As ações dos indivíduos devem ser analisadas em relação a essas representações e não fora desse contexto, de forma isolada. Essas práticas, por serem expressões ou derivações de

valores coletivos, possuem uma lógica que orienta seu funcionamento e produz comportamentos, aos quais cabe à ciência desvelar. Portanto, a primeira contribuição das Ciências Sociais ao estudo consiste em tematizar e situar as práticas corporais apresentadas nos Jogos dos Povos Indígenas, como objeto de estudo num quadro conceitual.

2.1 A experiência metódica

A experiência metódica consistiu na realização de um estudo sobre os Jogos dos Povos Indígenas; todavia, para melhor apropriação do significado atribuído ao esporte nos Jogos por parte dos indígenas, e visando a criar um melhor delineamento do objeto de investigação para apresentar conceitos, formular hipóteses e verificá-las a partir de uma análise cuidadosa, foi realizada inicialmente uma Pesquisa Bibliográfica. Nesse momento, que serve de pressuposto para elaboração da metodologia, foi consultado um referencial teórico que abarca, em seu conjunto, autores das Ciências Sociais que permitem um diálogo com a área da Educação Física. Essa fase consistiu em fazer um levantamento detalhado de livros, artigos e publicações que fornecessem subsídios teóricos em relação ao objeto. O objetivo foi o de elaborar uma fundamentação teórica e problematizar as práticas corporais em sociedades tradicionais, com base nos conceitos de cultura, jogo e esporte, que conduziu a análise dos dados.

O momento seguinte consistiu na realização de uma Pesquisa Documental em Brasília/DF, durante o período compreendido entre abril de 2007 e maio de 2008. Nessa etapa, foram feitas consultas nos bancos de dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), na Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e Lazer (SNDEL), na Secretaria Nacional de Esporte Educacional (SNEE) e na Assessoria de Comunicação (Ascon), estas últimas do Ministério do Esporte e, por fim, na Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) do Ministério da Educação. Naquela oportunidade, foram priorizados documentos que fundamentam a realização dos Jogos dos Povos Indígenas, sua história, princípios e objetivos, assim como aqueles que dizem respeito aos direitos dos povos indígenas.

Os documentos recolhidos estão apresentados na Tabela abaixo:

Tabela 1 – Documentos recolhidos

Documentos	Ano	Fonte
Regulamento Geral	1999	Ministério do Esporte
Histórico	2007	Ministério do Esporte
Orientações Específicas das Modalidades	2007	Ministério do Esporte
Orientações para registro fotográfico	2007	FUNAI
Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas	2007	FUNAI
Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas	2005	Ministério da Educação

Fonte: Almeida, A. Brasília: 2008. Com base na pesquisa documental.

Outro importante meio de informações foi o documentário de Ronaldo Duque – *IX Jogos dos Povos Indígenas* – que foi produzido durante a realização dos Jogos em Recife, por meio de uma ação intersetorial entre o Ministério da Cultura e o Ministério do Esporte, e que resulta em um importante documento, fazendo parte do acervo do núcleo de pesquisa da Rede CEDES (ME/UnB). Por fim, ainda nessa fase, foram identificadas as etnias participantes e elementos da cultura corporal de movimento de cada uma, com o intuito de reconhecer quais são as práticas corporais realizadas por essas etnias em seu cotidiano (v. Tabela 2: 70).

2.2 Reconhecendo o campo

A Pesquisa de Campo foi realizada durante a IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas, em Pernambuco, nas cidades de Recife e Olinda, no período de 23 de novembro a 1º de dezembro de 2007. Na ocasião, procurei me inserir no contexto desse evento e assumir um papel ativo. Para tanto, na condição de voluntário da Subcomissão de Avaliação e Documentação, participei da pesquisa sob a coordenação da Diretora do Departamento de Ciência e Tecnologia do Ministério do Esporte Dra. Leila Mirtes Magalhães Pinto. Os trabalhos dessa subcomissão tinham como propósito levantar dados para a elaboração de um acervo documental, com o objetivo de conceber um registro da história dos Jogos dos Povos Indígenas. O intuito foi compreender o seu significado para as etnias participantes, assim como

suas práticas corporais, com a finalidade de contribuir para a criação de políticas públicas de Esporte e Lazer que respeitem as particularidades de cada cultura dos povos indígenas no Brasil.

Entendendo o conceito de cultura como sendo um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento humano, socializados publicamente, e com a perspectiva de construir um estudo interdisciplinar, aproximando as Ciências Sociais do campo da Educação Física, procurou-se observar elementos relevantes como falas, depoimentos e acontecimentos que permitissem uma interpretação. Vivenciar o momento de realização do evento intercultural possibilita fazer construções a partir do contato direto com o objeto estudado, momento em que o pesquisador “inscreve o discurso social. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (Geertz, 1989: 29).

Na ocasião foram utilizadas as seguintes técnicas de pesquisa: Observação Participante; Entrevistas com roteiros pré-estruturados; coleta de Registros Fotográficos, de Áudio e de Vídeo e anotações em Diário de Campo referentes às práticas corporais, com o registro detalhado do período em que estive presente no local. A captura de imagens de filmagem e fotografias teve o intuito de fornecer elementos mais precisos para um detalhamento minucioso das manifestações culturais apresentadas durante o evento e servem como importante elemento para a respectiva análise.

Sobre o papel de cientista Cardoso de Oliveira (1998) ensina que é transformar o sentido em significado, por meio de três atos cognitivos ou etapas que compõem a produção do conhecimento: o olhar, o ouvir e o escrever, atitudes fundamentais para que se possa concretizar o desafio de encontrar uma coerência no sistema de símbolos observados. Essas etapas apresentam “responsabilidades intelectuais específicas, forma, pela dinâmica de sua interação, uma unidade irreduzível” (Cardoso de Oliveira, 1998: 12) que permitem ao pesquisador construir o saber científico. O olhar e o ouvir constituem a percepção do sujeito da pesquisa, elaborada à luz dos conhecimentos antropológicos. Já no ato da escrita, esta e o pensamento ocorrem de maneira quase simultânea para a construção de um discurso que propicie um olhar sobre o objeto investigado e, com isso, possa vir a contribuir com a teoria social.

2.3 A construção do Olhar

O primeiro dos atos cognitivos a ser executado em uma Pesquisa de Campo é o olhar. Observa-se o objeto de estudo de maneira particular, apreende-se tal objeto conforme a estrutura intelectual à qual formou a maneira de olhar do pesquisador. Um olhar disciplinado por uma teoria que possibilita ao pesquisador ver a realidade distinta de outros olhares e tirar informações que retratam previamente comportamentos, modo de pensar e viver do sujeito-objeto do estudo; um olhar que se torna imprescindível na pesquisa social, particularmente na pesquisa de campo.

Tendo essa noção, procurei estudar como surgiram os Jogos dos Povos Indígenas, seus objetivos, princípios e história, bem como sua estrutura em edições anteriores. Não obstante, apreender elementos culturais das diferentes etnias participantes dos jogos foi extremamente relevante para entender como se dão seu modo de vida, seus pensamentos, principalmente para compreender os sentidos e significados de suas práticas corporais. Com esse procedimento, pude elaborar um pensamento que me fornecesse subsídios para a construção de um olhar diferenciado em campo.

A apreensão da realidade por meio do olhar em uma pesquisa de campo presume que o pesquisador realize no campo uma observação participante. Nela tal especialista se faz presente na situação social a ser investigada, participando, de modo horizontal, com os sujeitos observados, o que representa uma experiência em seu modo de viver em grupo. Nesse âmbito, o pesquisador se insere ou é inserido em outros modos de vidas que lhe são desconhecidos; com efeito, a pesquisa de campo possibilita a criação de um espectro de aceitação entre os membros do grupo estudado, preponderante para captação dos significados.

A primeira descrição foi elaborada no contexto vivido e anotada no Diário de Campo que me acompanhou durante toda a jornada. Tudo que fosse passível de reflexão era anotado e, a cada vez que retornava com outros registros, outras interpretações surgiam. Foram registrados discursos e falas dos atores sociais envolvidos, tal como os acontecimentos programados, especificamente as demonstrações e as competições referentes às práticas corporais e relações interpessoais notadas durante o evento. Para rememorar o passado e enriquecer a análise, registros de imagem e vídeo foram realizados e socializados com outros personagens que também os faziam. Os registros de áudio capturaram discursos

durante os acontecimentos das atividades nos Jogos, a exemplo da cerimônia de acendimento do fogo, na cerimônia de abertura oficial, no congresso técnico, nas mesas-redondas do fórum social indígena e nas competições e apresentações das manifestações culturais. Os discursos proferidos tanto pelas autoridades (como o Ministro do Esporte) quanto pelos idealizadores dos Jogos e lideranças indígenas foram gravados em aparelhos de captação de áudio, e posteriormente transcritos, formando parte dos dados analisados. Poder rever comportamentos, discursos e fatos, me fez ganhar profundidade na interpretação do material, passando de uma compreensão ingênua para uma compreensão embasada teoricamente, no momento de exercício do pensamento.

Rica em termos de troca de conhecimentos e sentidos, que mais tarde se transformarão em significados, a observação participante revela aspectos da estrutura social e de sua dinâmica, reafirmando e criando novos conceitos para explicar a realidade. Portanto, o cientista deve estar atento a possíveis fatores externos que conduzem a interpretações errôneas sobre o objeto investigado. Entre eles o viés do tipo sociocultural, em que o observador compartilha valores de sua própria cultura, no desempenho de sua função, e o viés do tipo ideológico, no qual há uma indução da observação do quadro conceitual do pesquisador.

2.4 O Campo em foco

A fim de realizar uma observação participante conduzida por essa concepção metodológica, procurei me inserir no âmbito dos IX Jogos dos Povos Indígenas, assumindo um papel na realização desse evento. Desse modo, vivenciei uma realidade que somente esse contexto poderia apresentar. Minha participação como voluntário da Subcomissão de Avaliação e Documentação dos IX Jogos dos Povos Indígenas ocorreu sem nenhum ônus⁶ ao Ministério do Esporte. Fazer parte da referida subcomissão contribuiu para que novas indagações surgissem. Foi durante as reuniões para construção do plano de trabalho dessa subcomissão que passei a direcionar meu olhar para outro foco. Foi-me disponibilizado um espaço no alojamento e alimentação durante a realização do evento, o que me permitiu ter um

⁶ No sentido financeiro.

contato mais próximo e constante com os atores envolvidos, principalmente com indígenas das etnias participantes.

Para os trabalhos da Subcomissão de Avaliação e Documentação, participei da realização de entrevistas com autoridades presentes, entre elas: o Ministro do Esporte, o Secretário Nacional de Identidade e Diversidade Cultural, a Prefeita de Olinda, o Coordenador Geral de Artesanato Indígena da Fundação Nacional do Índio e os idealizadores do evento. Naquela oportunidade entendia-se a necessidade de dar voz aos atores principais dos jogos. Partindo dessa premissa, a subcomissão, da qual faziam parte pouco mais de 25 pessoas, elaborou um questionário com catorze perguntas relacionadas com as características de cada etnia, com as práticas corporais tradicionais ou técnicas corporais vivenciadas, com os esportes praticados por elas e com a organização do evento. As entrevistas foram concedidas por lideranças, esportiva e cultural, das etnias participantes, “atletas” masculino e feminino e atachês que, divididos por etnias, foram se apropriando das características de cada uma delas.

Durante a aplicação desse questionário, surgiram incertezas que provocaram reflexões as quais conduziram à realização de entrevistas próprias. Não obstante, antes de realizá-las, procurei estabelecer uma relação de confiança com aqueles que seriam os interlocutores, vez que notei em suas respostas ao questionário imprecisões características de uma relação não-dialógica com o entrevistador. A aproximação com os indígenas de diferentes etnias deu-se aos poucos durante as refeições, nos ônibus, dirigindo-se aos locais das competições e das apresentações, em momentos de descontração e interação entre os povos no Geraldão. Com alguns deles não houve a consolidação dessa relação desejada; no entanto, especialmente entre os Bororo, a aproximação foi diferente.

Desde o início dos Jogos pude estabelecer laços de confiança e afetividade com os representantes dessa etnia. Logo no primeiro dia, em Recife, a interação se deu quando um indígena Bororo, procurando informações sobre o local, aproximou-se. Não foi possível ajudá-lo, porém a conversa, que durou algum tempo, tratou de assuntos como: o evento, sua cultura e suas práticas corporais. No dia seguinte, vivenciei a experiência de poder transitar entre eles, passei a acompanhá-los nos percursos e durante a realização das atividades, o que me permitiu a construção de um diálogo que revelasse, em alguma medida, a apreensão de seus pensamentos. Conforme os acontecimentos se sucediam, ouvi-los se fazia necessário para obter

um maior esclarecimento dos sentidos que atribuíam aos fatos relacionados aos Jogos dos Povos Indígenas.

2.5 Ouvir: a experiência vivida na comunicação pesquisador-pesquisado

O ouvir, de certo modo, é complementar ao olhar, ambos possuem as mesmas condições de apreender dados relevantes à análise. Porém o pesquisador deve estar preparado para relativizar discursos que não são apropriados ao seu estudo. Entrevistar os indivíduos que compõem o universo pesquisado, ou seja, ouvi-los, permite alcançar uma compreensão do sentido que determinado fato tem para seu povo, contribuindo para que o pesquisador apresente um significado, tendo a consciência de que suas afirmações são fruto de uma percepção modificada por reações cognitivas e emocionais, verbalizadas a partir da capacidade de cada entrevistado. A dificuldade posta está justamente na diferença de concepção de mundo entre os comunicantes, todavia, afirmações que parecem conflitantes, contraditórias podem revelar importantes elementos de análise.

Neste campo, pude destacar o papel da entrevista para a pesquisa social. De acordo com Haguette, essa técnica “pode ser definida como um processo de interação entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro, o entrevistado” (1992: 86). Essas informações são captadas por meio de um roteiro com tópicos previamente estabelecidos, com base em uma problemática. A técnica da entrevista requer que seus elementos – o entrevistador, o entrevistado, o instrumento e a situação de pesquisa – estejam relacionados uns aos outros, para que sejam evitados os vieses que se encontram localizados tanto nos fatores externos quanto no roteiro. Melhor dizendo: quando as perguntas são elaboradas com o objetivo de se obter respostas diretas, vez que propicia uma situação não-real de interação entre pesquisador e informante.

Em relação aos últimos, os vieses estão relacionados não só a motivos ulteriores – quando o entrevistado acredita que suas respostas podem influenciar situações futuras – mas também ao desejo que ele tem de agradar o pesquisador, ou mesmo por reações próprias de cada informante, que gera uma quebra de espontaneidade. Tal situação, não-confortável, faz com que o informante deixe de ser um interlocutor de sua cultura, podendo fornecer dados ilusórios em um discurso

falseado. O pesquisador deve, ao criar uma situação de diálogo, observar que, agindo dessa forma, “[ele] faz com que os horizontes semânticos em confronto (...) abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro encontro etnográfico” (Cardoso de Oliveira, 1998: 24). Tanto a observação participante quanto a entrevista são técnicas que apresentam limitações sobre as quais o pesquisador deve atentar para evitá-las, quando for possível, e aceitá-las, quando inevitável, em um trabalho de campo.

Nessa direção, entrevistei⁷ a Liderança do povo Bororo e um indígena dessa etnia que participou do Futebol e do Arco e Flecha. Outros atores também foram entrevistados, entre eles um antropólogo convidado para uma palestra no Fórum Social Indígena, o atachê da etnia Kayapó e um voluntário que acompanhou a etnia Xerente, desde a aldeia até o evento⁸. Todas as entrevistas foram realizadas durante os dias do evento no Geraldão, em Recife, porque nesse local se encontravam todos os participantes facilitando a coleta dos depoimentos. Ainda nessa fase, foi enviado um questionário via *on line* à pesquisadora do tema que, junto com os registros das entrevistas e do Diário de Campo, formaram os dados utilizados para a construção de uma análise interpretativa fundamentada numa perspectiva hermenêutica.

2.6 Transformando sentido em significado

Na pesquisa, a fase imprescindível para uma posterior análise interpretativa é o escrever, porquanto os dados contidos no diário de campo são constantemente ressignificados a cada momento em que o pesquisador volta a eles e rememora a realidade vivida. Nessa vivência, a escrita é preliminar e servirá de base para a redação do texto interpretativo.

O escrever é o momento em que a função cognitiva mais elevada – o pensamento – é posto em prática para a produção de um conhecimento. Essa etapa não ocorre quando o pesquisador está em campo, mas sim em um local onde se oferece à pesquisa condições de um desenvolvimento textual dos fenômenos culturais observados. O momento de textualização, de construção de uma descrição densa, no qual o pesquisador coloca suas reflexões em forma escrita é muito

⁷ Optei por não apresentar os nomes das pessoas entrevistadas neste trabalho.

⁸ As entrevistas tiveram a duração de 44 min43s.

complexo e delicado. Requer uma habilidade intelectual necessária para compor um discurso fundamentado conceitualmente. Trata-se de trazer a vida de outros para o papel; portanto, o pesquisador deve assumir a ética como princípio, para o desenvolvimento do seu trabalho.

Afastar a realidade observada da base conceitual tende a dificultar o raciocínio lógico, levando a caminhos imaginativos. A análise se constrói a partir de legados de outros estudos, que, cada vez melhor teorizados, permitem um maior aprofundamento da reflexão. Fatos e conceitos anteriormente estudados servem para enriquecer a análise cultural. Na medida em que o arcabouço teórico continua a oferecer possíveis interpretações sobre os fenômenos culturais estudados pelo pesquisador, sua tarefa é traduzir os dados levantados e os discursos sociais para uma linguagem antropológica. A teoria tem o papel de fornecer um vocabulário apropriado para que o ato simbólico seja explicitado (Geertz, 1989).

No processo de escrever são oferecidos espaços à pluralidade de discursos obtidos que é enfatizada por um pesquisador presente no texto, procurando relativizar, ou seja, assumir uma postura não etnocêntrica na análise. A interpretação não pode se separar do acontecimento, do que as pessoas de determinadas localidades disseram em contexto específicos; isto seria torná-la sem propósito, vazia. Interpretar significa “traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma inspecionável” (Geertz, 1989: 29). Todavia o pesquisador não tem acesso direto a um discurso social bruto, mas sim a uma pequena parte que os entrevistados querem que seja compreendido. Em uma análise cultural interpretativa, menos se deseja descobrir uma realidade que não pode ser encontrada do que perceber os significados e tirar conclusões não deterministas.

2.7 Repensando padrões monológicos

A seguinte reflexão de Cardoso de Oliveira (1998) que é trazida para esta análise sobre *A dupla interpretação na antropologia*⁹ expõe idéias a respeito da interpretação, baseada no binômio explicar-compreender. A interpretação se faz presente em momentos distintos da pesquisa. A primeira é realizada no momento da

⁹ Texto originalmente elaborado para uma mesa-redonda da Semana de Antropologia da Unicamp e posteriormente publicado como capítulo do livro *O trabalho do antropólogo*. Ver em Cardoso de Oliveira (1998).

descrição do fato social; uma descrição densa, interpretativa. Outras interpretações se fazem sobre esta primeira; uma interpretação da descrição. Reconhecendo que não há descrição sem interpretação, o autor considera que o conceito de interpretação abarca outros dois conceitos: o de explicação e o de compreensão que, unidos em uma única categoria cognitiva, possuem a função de adjetivá-la. Tanto a interpretação explicativa quanto a compreensiva apresentam uma relação de complementaridade. Explicativa, no sentido de estar “voltada para a identificação de regras e de padrões suscetíveis de um tratamento proposicional” (Cardoso de Oliveira, 1998: 101). Compreensiva, por voltar-se “para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular” (Cardoso de Oliveira, 1998: 101). Esta última, de concepção hermenêutica, é realizada freqüentemente durante a observação participante.

Ao reconhecer que nenhuma delas (das interpretações) fornece conhecimentos, tem-se uma postura cética do pesquisador. No caso de somente a interpretação compreensiva cumprir esse papel, tem-se uma postura romântica. Uma postura monológica, positivista é notada quando somente o método explicativo contribui para a elaboração do conhecimento. A relação entre as interpretações torna-se dialética quando ambas são válidas para proporcionarem o conhecimento antropológico, resultando no que o autor apresenta como dupla interpretação. O método explicativo deve servir como um refinamento da interpretação, retirando-a de uma compreensão ingênua e direcionando-a para uma compreensão sábia, em que há uma apreensão dos sentidos, não apreensível metodicamente. Com esta perspectiva de dupla interpretação, esquivam-se dos extremos radicais que conduzem uma análise interpretativa.

2.8 Sociedade indígena, sociedade tradicional e valores modernos

A última fase da pesquisa foi a análise dos dados observados, porém com enfoque cultural. Vista sob o prisma de uma tradição intelectual antropológica, tende a ressaltar as particularidades de cada cultura e, em conseqüência, valorizar a diversidade existente entre elas. Compreendendo assim, observa-se uma distância entre as sociedades indígenas (vistas aqui como sociedades tradicionais) e valores “modernos”.

Uma análise construída com base em um contexto de mundialização cultural abre a perspectiva para que se possa estabelecer outro olhar sobre o aspecto cultural. Pretendo aqui estudar um conjunto de valores e de formas de pensar, que são originados nas diversas culturas indígenas, por meio do esporte e de suas práticas corporais, e que podem contribuir para que determinados comportamentos sejam *assimilados* aos seus modos de vida, com vistas à consolidação de uma sociedade global.

A análise cultural com base numa perspectiva de consolidação de uma sociedade mundial não pode deixar de lado o contexto histórico de construção desta sociedade que se confunde com o avanço do sistema capitalista; portanto, é notória a inter-relação entre os fatores cultural, político e econômico neste processo. No entanto conferir maior abrangência na análise ao fator econômico é considerar que a cultura seja apenas a esfera ideológica determinada por uma infra-estrutura material. Cultura não se reduz a isto. Não há uma determinação nas relações estabelecidas entre esses aspectos, pois a relação cultura-economia-política não se faz num mesmo momento. Para tanto, é necessário compreender que a totalidade de um sistema mundial não é oposta à noção de diversidade. A diversidade é uma característica que fornece coerência ao sistema e integra partes ao todo. A análise parte da tendência à integração de diversas etnias a um sistema mundial guiado por valores econômicos, que se repercute no cotidiano de sociedades tradicionais e em suas manifestações culturais, enfatizando-se neste âmbito suas práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas.

Compreender o que está nas entrelinhas desses discursos e identificar o significado dos comportamentos observados faz com que eles se apresentem de forma mais real os acontecimentos – mesmo que a realidade para o pesquisador seja diferente da realidade dos sujeitos investigados – e a partir daí ter-se uma base para a construção de uma leitura, de uma interpretação dos fatos. Contudo interpretar não significa chegar a uma compreensão exata do fato estudado – neste caso, os Jogos dos Povos Indígenas – mas construir idéias sobre o simbolismo apresentado por meio dos comportamentos.

O intuito é esclarecer, mostrar uma visão do que está ocorrendo nos Jogos dos Povos Indígenas, fundamentado por um arcabouço teórico constituído de idéias de autores de ambas as áreas do conhecimento (as Ciências Sociais e a Educação Física). É o que proponho neste trabalho; olhar o objeto investigado, buscando uma

dupla interpretação de um fenômeno complexo e relacional que se coloca no contexto de uma sociedade moderna, mas cujas bases têm por fundamento elementos das sociedades tradicionais. Trata-se, deste modo, de uma análise compreensiva que se pauta na necessidade de apreensão do sentido de *deslocamento*, posto que elementos da cultura indígena são apropriados de forma conjuntural para tornarem-se *espetáculo* no contexto de uma sociedade que se fundamenta por valores modernos. Diante deste desafio, há a consciência de que o papel do pesquisador é *ver, ouvir e interpretar*. É o que farei a seguir.

CAPÍTULO 3

OS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: A DESCRIÇÃO DO CAMPO

A realização da IX edição desse evento cultural, ocorrida no Estado de Pernambuco entre os dias 23 de novembro e 1º de dezembro do ano de 2007, obedecendo ao calendário lunar indígena, teve como pano de fundo a valorização da identidade de cada povo e a conscientização da sociedade nacional sobre os direitos dos povos indígenas em relação à sua terra e seu desenvolvimento físico, espiritual, sociocultural e econômico.

A Organização das Nações Unidas (ONU), afirmando que os povos indígenas são iguais aos demais, e reconhecendo o direito de todos os povos expressarem suas diferenças, tem consciência da necessidade de respeitar e promover os direitos dos povos indígenas que derivam de suas estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais. A ONU está convencida de que o controle por estes povos dos acontecimentos que lhes dizem respeito reforça suas instituições e promove seu desenvolvimento. Nesse ínterim, elaborou a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* e afirma em seu Artigo 31 que:

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. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007: 21) Grifos meus.

Almejando a confraternização entre as diferentes etnias, por meio das quais os povos indígenas brasileiros assumem uma postura pró-ativa em relação à divulgação e o usufruto de seus direitos, os Jogos dos Povos Indígenas são considerados um dos maiores encontros esportivos e culturais das Américas, na medida em que visa a promover o desenvolvimento do patrimônio cultural destes povos, por meio do esporte e das práticas corporais tradicionais. A seguir, a Tabela 2 apresenta as etnias participantes dos Jogos dos Povos Indígenas 2007 e seu local de origem.

Tabela 2 – Etnias participantes dos Jogos dos Povos Indígenas 2007

Etnia	Estado da Federação	Etnia	Estado da Federação
Assurini	Pará	Pankararú	Pernambuco
Bakairi	Mato Grosso	Pankará	Pernambuco
Bororo <i>Boe</i>	Mato Grosso	Kambiwá	Pernambuco
Kanela	Maranhão	Kapinawá	Pernambuco
Ramkokamekra			
Karajá	Mato Grosso/ Tocantins e Pará	Fulni-ô	Pernambuco
Kayapó	Mato Grosso e Pará	Atikum	Pernambuco
Kuikuro	Mato Grosso	Pataxó	Bahia
Manoki	Mato Grosso	Umutina	Mato Grosso
Pareci Haliti	Mato Grosso	Xerente	Tocantins
Rikbaktsa	Mato Grosso	Gavião Parkatejê	Pará
Tenharim	Amazonas	Terena	Mato Grosso do Sul
Xavante	Mato Grosso	Karitiana	Roraima
Xikrin	Pará	Tapirapé	Mato Grosso
Xokleng	Santa Catarina		

Fonte: Documento de composição da subcomissão de avaliação e documentação dos IX Jogos.

Como se percebe da Tabela 2, os IX Jogos dos Povos Indígenas contaram com a participação de 27 etnias, de diferentes estados e regiões do país. Também se verifica na Tabela apresentada a característica da interiorização¹⁰ desses povos, já que a maioria das etnias participantes do respectivo evento habita o Estado do Mato Grosso.

3.1 O início da observação

O início da trajetória no contexto desse evento se deu ao pisar em solo pernambucano, às 16 horas do dia 23 de novembro do ano de 2007, onde, horas antes, representantes dos povos indígenas desse Estado percorriam as ruas de Recife com a tocha dos Jogos Indígenas, levando o fogo sagrado ao local do ritual de abertura. Indo diretamente à Praia de Pina em Recife, local da realização da Cerimônia de Acendimento do Fogo, pode-se perceber a diversidade cultural que se

¹⁰ Este aspecto, embora seja considerado de grande importância, não será objeto de análise no momento, visto que um estudo mais aprofundado pode possibilitar a compreensão do alcance dos Jogos dos Povos Indígenas como uma ação governamental, intersetorial, decorrente, portanto, de uma política pública.

faria presente durante aquela semana. Indígenas das etnias Karajá e Xikrin desembarcaram de seus ônibus em meio a edifícios enormes, com suas pinturas corporais e seus adornos que chamavam a atenção de todos os presentes no local. No final da tarde, enquanto os grupos étnicos se preparavam para dar início à cerimônia, várias pessoas disputavam espaço para capturarem os melhores registros fotográficos, que deveriam seguir as orientações elaboradas pela Funai e pelo Ministério da Justiça.

A etnia Karajá, representada pelos indígenas da aldeia Santa Isabel do Morro, localizada na Ilha do Bananal, em Tocantins, entraram enfileirados no espaço reservado ao acendimento do fogo. À frente, dois líderes com os braços unidos, seguidos dos adultos, das mulheres com as crianças. Os líderes iniciaram uma oração, ao mesmo tempo em que o restante do grupo acendia uma espécie de fogueira na areia da praia e reverenciavam com gestos característicos de sua cultura. Os líderes viraram-se de costas para o grupo e, de frente para a Lua que surgia no céu, rezavam. Após rodearem a chama cantando e dançando, os Karajá retiram-se para, em seguida, entrarem os Xikrin. Os indígenas dessa etnia apresentavam em seus semblantes a seriedade e a concentração necessárias para a ocasião. Assim como os Karajá, os Xikrin adentraram no espaço demonstrando suas especificidades. Quatro fileiras se formaram; os homens, com as bordunas, separados das mulheres que carregavam seus filhos nos braços. Com sua dança e seu canto tradicional, e já com a lua no céu, entraram no espaço do ritual, uns ao lado dos outros. Os homens se aproximaram do centro e encerraram a cerimônia apagando o fogo, jogando sobre ele a areia da praia.

Durante toda a cerimônia os profissionais da indústria dos bens culturais não paravam de disparar seus flechas na direção desses povos, buscando elementos “exóticos” para serem transformados em produtos culturais. Fotógrafos e cinegrafistas a todo instante adentravam no espaço da cerimônia, procurando se aproximar o máximo possível para fazerem seus registros, enquanto os indígenas demonstraram aceitação; muitos até posavam para as câmeras, simulando gestos técnicos oriundos de sua cultura. Nesse momento, notou-se o envolvimento que a mídia teria com os indígenas.

3.2 O congresso técnico

Saindo da Praia de Pina, todos se dirigiram para o Ginásio Geraldão em Recife, local em que ficaram alojados os indígenas, voluntários e alguns organizadores. Nesse local, foi realizado o congresso técnico que, estudado em edições anteriores por Vinha e Rocha Ferreira (2005), tem como objetivo promover uma discussão e tomar decisões sobre as “modalidades esportivas” a serem praticadas. As autoras chegaram à conclusão que o intuito é de definir e retificar os *regulamentos* finais dos jogos, além de estabelecer *normas comuns*, considerando as diferentes organizações indígenas. A partir da identificação do propósito de regulamentar as práticas corporais com a finalidade de competição, pode-se considerar que tal procedimento equivale ao mesmo processo descrito por Bracht (2003) que ocorreu na Europa com as regulações dos jogos populares e culminou em um processo de esportivização de tais práticas, porém com suas diferenças sociohistóricas.

A realização do congresso técnico seguiu as normas do Regulamento Geral dos Jogos dos Povos Indígenas que determina que essa jornada seja realizada um dia antes da abertura oficial do evento. Dirigido por um orientador indígena e pelo diretor da comissão técnica, cada etnia delega um representante para a realização dos trabalhos. Naquele momento, o orientador indígena iniciou relatando como surgiu a idéia de realização dos jogos e como esta idéia se concretizou. Para um público do qual faziam parte pesquisadores, estudantes e representantes das etnias – de Pernambuco, Karajá, Xikrin, Bakairi e Xavante – foram apresentados os componentes da comissão técnica e os documentos que regem os Jogos: Regulamento Geral, Histórico dos Jogos e as Orientações Específicas das Modalidades. Este último tem por finalidade orientar as “atividades desportivas competitivas” e apresenta em seu texto nomenclaturas dos esportes de alto rendimento, como “delegação”, “atletas”, “arbitragem”, “bateria” e “eliminatória” (Orientações Específicas das Modalidades, 2007).

Antes de passar a palavra ao diretor técnico dos Jogos dos Povos Indígenas, o orientador indígena ressaltou que o baixo número de etnias participantes do congresso técnico se devia a dificuldade no deslocamento desses povos a Pernambuco, mantendo sua realização nessas circunstâncias. Dessa forma, observa-se o pouco envolvimento dos indígenas participantes dos Jogos, no que se

refere à normatização, isto é, a alteração dos sentidos de suas práticas corporais. Finalizando, o indígena declarou que o objetivo dos jogos é a celebração e não o rendimento. Nessa perspectiva, as práticas corporais deveriam ser estruturadas de modo a proporcionar a valorização de seus sentidos tradicionais e não a competição (Discurso do idealizador dos Jogos, Recife, Referência Diário de Campo, 2007).

O objetivo maior desse evento, à luz do Regulamento Geral “não é promover prioritariamente o esporte de alto rendimento”, mas “destacar o esporte como identidade das culturas autóctones, que promove a cidadania indígena, a integração e o intercâmbio de valores tradicionais” (1999: 2). Partindo dessa compreensão, observa-se como contraditória a realização do congresso técnico, com a presença de apenas cinco representantes de etnias, enquanto a maioria delas não teve a oportunidade de apresentar os seus interesses, em relação às práticas corporais, aos organizadores do evento. Da forma como ocorreu, nota-se que tal atividade não alcançou os resultados desejados, visto que a cidadania indígena não foi contemplada nos seus anseios.

No entanto, de acordo com a pesquisadora entrevistada, historicamente esse evento vem possibilitando maior visibilidade às mulheres nos jogos e o fortalecimento político dos povos indígenas. Nos últimos Jogos questões que haviam sido levantadas em edições anteriores foram fortalecidas.

“Uma dessas questões foi a forma de organização dos Jogos. Havia uma preocupação das consideradas lideranças indígenas quanto à forma de organização da programação. Para elas, estava ocorrendo uma predominância do esporte em relação às práticas corporais tradicionais. Apesar de observar que não houve uma mudança expressiva na programação, o debate sobre esse aspecto foi fortalecido, no sentido de se pensar uma forma de organização que possa atender as reivindicações dos indígenas que querem a predominância das práticas tradicionais na programação” (Entrevista, Pesquisadora, Brasília, 2008).

Nessa perspectiva, e entendendo que a configuração do evento deve ser alterada para acompanhar os interesses das pessoas indígenas, apresenta-se a opinião de um indígena participante dos Jogos Indígenas.

“No caso, nossos Jogos mesmo, a gente não tem o que aqui está tendo, aqui tem esta questão de ir para a final, quem

vence vai para a final. Eu sou um dos organizadores, no caso, eu coordeno os Jogos da aldeia. Eu sou coordenador geral e lá eu tirei isso. Nós temos atividades como apresentação, não temos como competição. Se eu ganho no cabo de guerra hoje, eu não posso disputar amanhã para saber quem vai para a final” (Discurso da Liderança Pataxó, Recife, Referência Diário de Campo, 2007).

Apesar de ter havido comentários pertinentes durante a realização do congresso técnico, no tocante à estruturação do evento e das práticas corporais, percebeu-se que não houve modificações significativas no documento que orienta as “modalidades”. Essa atividade serviu apenas como uma apresentação da estrutura regulamentada das práticas corporais que seriam realizadas de maneira competitiva, de acordo com edições anteriores. Por conseguinte, não foi cumprindo o propósito de garantir a participação ativa da pessoa indígena, em relação aos acontecimentos que lhes dizem respeito. Com efeito, as opiniões dos indígenas sobre atividades relacionadas às suas manifestações culturais não foram contempladas no congresso técnico dos Jogos. A única decisão tomada conjuntamente referiu-se ao início do torneio de futebol, marcado para o dia seguinte, mesmo que a maioria dos povos não tivesse chegado à cidade.

3.3 Geraldão: um espaço de interação

O Geraldão fica localizado no bairro de Imbiribeira em Recife. Trata-se de um complexo esportivo composto por um ginásio e quadras adjacentes. Nesse cenário se localiza um núcleo que coordena as políticas esportivas da gestão municipal e foi responsável pela seleção dos atachês. Foi nesse espaço que se alojaram os indígenas das etnias participantes dos Jogos dos Povos Indígenas.

Durante toda noite e todo o dia seguinte, chegavam etnias vindas de todas as regiões do país. No Geraldão, conheceu-se o público envolvido que fez o evento se realizar – organizadores, indígenas, motoristas, cozinheiros, pesquisadores, atachês e voluntários. Acompanhando a chegada de algumas etnias, notou-se o cansaço anunciado em seus corpos, após terem enfrentado dias de viagem, passando por percalços de diferentes tipos, como problemas financeiros para custeio de alimentação, falta de combustível, além de constantes problemas mecânicos no veículo.

Os indígenas eram recebidos pelos voluntários que lhes forneciam colchões e cobertores e os encaminhavam para os dormitórios. Tais acomodações foram construídas com divisórias, sob a cobertura de duas quadras de esporte que fazem parte do complexo esportivo do ginásio. O chão fora revestido com carpete, no qual os indígenas colocavam seus colchões para dormir. Todavia durante a semana do evento surgiram dificuldades em relação à manutenção dos banheiros do ginásio e do local dos dormitórios que colaboraram para que os indígenas assumissem uma postura pró-ativa no que diz respeito à higiene e ao conforto do local.

Nesse sentido, por não serem oferecidas pela organização do evento atividades de lazer aos indígenas, e pelo desejo de interação manifestado entre os parentes¹¹, eles próprios se encarregaram de providenciar algumas práticas lúdicas, que, por sua vez, eram realizadas entre as atividades oficiais do evento no complexo esportivo.



Figura 1: Roda de cantos e danças¹²

Nas rodas de cantos e danças cada etnia era representada por um grupo de indígenas que demonstrava sua cultura. Em conseqüência, essa dinâmica permitiu a interação entre os indígenas e destes com o não-índio que participava dessa atividade. Iniciada na noite do dia 29 de novembro por um grupo de indígenas da etnia Pataxó, essa prática foi contagiando indígenas de outras etnias que se integravam a ela, participando das danças de outras etnias e demonstrando as suas.

¹¹ Forma utilizada pelos indígenas para se referirem uns aos outros.

¹² Foto: Marco Mendes.

Nesse momento, percebeu-se a espontaneidade e a alegria na face de cada indígena e não-indígena presente.

Outras práticas foram observadas. O cinema improvisado ao ar livre, por exemplo, foi realizado em mais de uma noite. A idéia partiu de um indígena da etnia Kuikuro após a exibição de vídeo produzido por ele. Esse momento promovido pela organização dos Jogos dos Povos Indígenas ocorreu no interior do ginásio, local onde foi montada uma estrutura composta de um telão, projetor de imagem e aparelhos de áudio. Ao final da sessão oficial, os indígenas demonstraram o desejo de assistir a mais filmes. O produtor do vídeo sobre a cultura Kuikuro, que havia levado aos jogos equipamentos de projeção e outros vídeos, contou com o auxílio de indígenas, além de voluntários e atachês, para montar uma estrutura mais simples no lado externo do ginásio. As mostras de vídeos atraíram a atenção de grande parte das pessoas que estavam no local, com a exibição de filmes e documentários sobre as comunidades indígenas.

Outros espaços de sociabilidade eram construídos espontaneamente. Os atores sociais envolvidos nesse microcosmo a todo o instante conversavam e cantavam em pequenos grupos, dos quais faziam parte indígenas de diferentes etnias, voluntários, atachês e organizadores. Notou-se que essas atividades traziam em seu bojo a descontração e o caráter lúdico como princípios, o que possibilitou uma relação de interação dos sujeitos.

3.4 Cerimônia de abertura: inicia-se o espetáculo

A abertura oficial foi realizada no final da tarde do dia 24 de novembro, na arena montada na Praia do Bairro Novo, em Olinda. Nesse local foram dispostas três arquibancadas e construída uma oca para preparação das etnias, antes da entrada na arena. No lado externo da arena, ao sul, salas com computadores conectados à internet permitiram à imprensa enviar registros num curto espaço de tempo; salas de reuniões possibilitaram aos organizadores tomarem decisões no local das atividades e o posto médico serviu para atendimento das pessoas envolvidas nas práticas corporais. No lado norte da arena, foi construída a feira de artesanato com estruturas adequadas para sua exposição, local que possibilitou um contato mais próximo entre indígenas e as pessoas de Pernambuco.

A cerimônia de abertura contou com a presença de um grande público, do qual faziam parte indígenas e não-indígenas, entre eles representantes de órgãos oficiais, a exemplo do Ministro do Esporte, do Secretário Nacional de Esporte Educacional e da Secretária Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, ambos do Ministério do Esporte. Compareceram ainda o Secretário Nacional de Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura, o representante da Funai e a Prefeita de Olinda. Nessa oportunidade ficou evidente que, os primeiros elementos do esporte-espetáculo faziam-se presentes, percebendo-se uma semelhança com as cerimônias de abertura dos megaeventos esportivos.

Enquanto as etnias aguardavam o momento de sua entrada, enfileiradas no lado externo da arena, uma representante dos povos indígenas de Pernambuco, iniciando o cerimonial, trouxe a tocha com o “fogo sagrado” e a repassou para um “guerreiro”. Ele percorreu a área das competições e demonstrações acendendo outras tochas e, em seguida, se dirigiu até a pira, dando início à IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Assim como ocorre nos Jogos Olímpicos, os povos (nações) indígenas entraram no espaço da arena, um de cada vez, segurando uma placa (bandeira) que identificava sua etnia. Demonstrando sua cultura por meio das expressões trazidas em seus corpos, os indígenas percorreram a arena, ao passo que o locutor oficial do evento trazia informações de cada povo.

O pronunciamento do Ministro do Esporte que abriu oficialmente os Jogos dos Povos Indígenas 2007 demonstra que, por parte do Governo Federal, a lógica do esporte de alto rendimento está inserida no âmbito desse evento. Suas palavras foram as seguintes:

“Para todo mundo que está aqui assistindo e, sobretudo, para todas as nações indígenas que participam destes jogos que nosso presidente Luis Inácio Lula da Silva não pode vir aqui, mas pediu que eu trouxesse um abraço e dissesse que ele vai estar de Brasília acompanhando, durante toda a semana, os jogos. Ele que sonha e espera ainda ver um atleta brasileiro indígena participando de jogos olímpicos” (Discurso do Ministro do Esporte, Referência Diário de Campo, 2007).

A partir desse discurso, pode-se inferir que o Estado, responsável por adotar “medidas eficazes para reconhecer e proteger o exercício” (Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007: 21) do direito dos povos indígenas em manter, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural apresenta

como paradoxo o interesse de inserir a pessoa indígena no âmbito dos megaeventos esportivos que propagam a lógica do esporte-espetáculo. Nessa direção, observa-se o futebol como um meio que possibilita a integração dos indígenas à sociedade global, mas, por outro lado, pode ser compreendido como um mecanismo de resistência a essa tendência.

3.5 O duplo sentido do futebol

No dia 24 de novembro de 2007, após o café da manhã, seguiu-se o caminho para o campo da torre (no ônibus dos Kayapó), local do torneio de futebol. Essa etnia é conhecida pelo ativismo político que desempenha em relação aos seus direitos territoriais, políticos e ambientais e que, por conseguinte, a envolveu em conflitos que a faz manter uma relação de desconfiança com o não-índio. No ônibus todos os indivíduos permaneciam em silêncio. Chegando ao local dos jogos, os índios desembarcaram do veículo empunhando suas bordunas e se dirigiram para a arquibancada, pois não jogariam naquele dia.

O Futebol é o único esporte praticado nos Jogos dos Povos Indígenas; no entanto, agrega um grande número de indígenas em sua realização. Nessa edição, os jogos de futebol foram realizados simultaneamente ao Fórum Social Indígena, causando um esvaziamento dessa atividade política. Tanto os jogos da “categoria” masculina quanto os da feminina ocorreram sobre a areia, o que desagradou algumas etnias que costumam jogar na suas aldeias em campo de terra batida. Os jogos eram compostos de dois tempos de quinze minutos, cada equipe com seis jogadores descalços, sendo as substituições livres. O sistema adotado foi o de eliminatória simples; caso o jogo terminasse empatado, as equipes disputavam a permanência no torneio por meio de cobranças alternadas de pênaltis, num total de cinco ou mais, se necessário.

Tendo em vista que a cada jogo uma etnia é eliminada da competição, foi observado um acirramento da disputa em busca da vitória, gerando jogadas bruscas e conflitos. De acordo com Kunz (2006: 22), um dos princípios básicos do esporte de alto rendimento é “sobrepunção”, isto é, uma busca constante pela superação, seja de uma marca, seja de um adversário e que se expressa na vitória. As normas do torneio de futebol e das outras práticas corporais apresentadas de forma competitiva nos Jogos dos Povos Indígenas são reflexos de uma organização burocrática

característica da sociedade moderna. A *organização burocrática*, segundo Guttman (2004) é uma exigência do esporte moderno com a perspectiva de que seja realizado dentro de um sistema de organização, com hierarquia e funções.

No bojo de uma administração burocrática, característica da sociedade moderna, estratégias para o desenvolvimento mundial do esporte são utilizadas pelas instituições, como a universalização das regras, para produzirem competições esportivas na forma de megaspetáculos. As instituições que administram o desenvolvimento de competições unificadas e universais, que ocorrem em diversos níveis, local, nacional e internacional são regidas pela mesma lógica do esporte de alto rendimento. A burocracia, de acordo com Guttman (2004), está diretamente associada às outras duas características do esporte moderno, pois é a partir dela que a *quantificação dos resultados* e a superação de *recordes* são garantidas.

O *record*, de acordo com (Guttman, 2004), é a característica que só aparece no esporte moderno. Mesmo que anteriormente existisse uma tendência à comparação dos resultados, o recorde é uma combinação do impulso para a quantificação do desempenho atlético com o desejo de vitória, ligado à idéia de comparação e progresso técnico. Desse modo, é possível haver a competição entre pessoas sem que haja a necessidade de encontro em algum lugar ou tempo. A disputa do esportista passa a ser menos em relação a um adversário do que a meta que deseja superar. A cada aperfeiçoamento pode haver outro acima. Caso haja uma assimilação dessa atitude, percebe-se a possibilidade de haver uma alteração no comportamento e nas atitudes da pessoa indígena de diferentes povos, devido à assimilação de valores e procedimentos técnicos vinculados ao esporte de alto rendimento.

3.5.1 A reprodução do futebol-espetáculo

O primeiro jogo do torneio foi entre as etnias Xikrin e Karajá. O preparativo para o jogo segue o ritual do futebol profissional com conversas iniciais (preleções), aquecimento e alongamentos. É sabido que existe uma diversidade de maneiras de serem realizados os alongamentos e que variam de uma cultura para outra, conforme a utilização dos seus corpos. Um exemplo dessa afirmação foi observado entre os Bororo no qual

“constata-se, nas técnicas corporais das jovens mães educadas na escola, a falta de jeito e de flexibilidade para sentarem-se com as pernas esticadas na esteira por um longo tempo, a fim de confeccionarem os ornamentos clânicos que seus filhos usariam no ritual de nominação” (Grando, 2006: 250).

Portanto, trata-se de uma prática aprendida culturalmente devido aos hábitos de cada sociedade. Nesse sentido, observou-se que a maneira como ela é realizada no esporte de alto rendimento, e reproduzida pelos indígenas nos jogos em Pernambuco, segue a lógica da sociedade envolvente, ou seja, um padrão de movimento comprovado cientificamente e praticado sem ludicidade. Notam-se duas possíveis conseqüências desse fato. A primeira diz respeito ao abandono de formas tradicionais de se alongar e, por conseguinte, uma alteração produzida no corpo dos indígenas, visando a suprir as exigências da prática esportiva e não mais das necessidades do seu modo de vida tradicional. A segunda refere-se à expectativa de que possa ocorrer outra educação do corpo, levando em conta que se observou uma padronização, em que todos os indivíduos em círculos faziam os mesmos movimentos, sob a orientação daquele que possuía maior “conhecimento” da técnica.

O público e a mídia procuram o melhor local para verem a partida, enquanto as equipes masculinas aguardam o início da disputa uniformizadas e dispostas em campo, sem uma orientação tática definida. Dois juízes não-índios conduzem o jogo que se inicia com muita disposição por parte dos jogadores de ambas as equipes. O jogo segue sem muitas faltas e com os indígenas demonstrando dificuldades técnicas impostas pelo terreno. Com o resultado empatado em um gol, as equipes cometem mais faltas e os jogadores aparentam-se tensos com a possibilidade de serem eliminados do torneio. Os jogadores e representantes da etnia Karajá que estavam no banco de reserva incentivam sua equipe, enquanto do outro lado os indígenas Xikrin ficam em silêncio. Ao término da partida, com o jogo se encaminhando para a disputa dos pênaltis, observou-se uma insatisfação por parte dos jogadores da etnia Xikrin. A disputa inicia-se com jogadores de ambas as equipes marcando gols, até que um indígena Xikrin perde um pênalti. Os Karajá festejam a cobrança perdida, saem vencedores do desempate e comemoram cantando e dançando em campo. Do outro lado, os Xikrin demonstraram irritação e discutiram entre si, principalmente com aquele que perdeu a penalidade máxima.

Ao serem questionados, ainda em campo de jogo, como se sentiam em não poder jogar mais futebol naqueles jogos, os jogadores Xikrin não responderam e balançaram a cabeça negativamente. O representante (técnico) da equipe falou que ficou frustrado em não poder mais jogar e que gostaria de falar para a organização dos Jogos que os deixassem jogar mais vezes. Finalizou afirmando que somente um jogo é pouco para quem se deslocou de longe e comentou que o jogo foi bom, mas os cobradores de pênaltis de sua equipe eram ruins tecnicamente (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007). Esta afirmação demonstra que as normas do torneio de futebol nos Jogos dos Povos Indígenas dão grande relevância ao resultado vitorioso, pois só assim é permitido praticar o futebol novamente, recaindo a culpa da derrota sobre aqueles que cometeram erros.

O Jogo entre os Bororo e os Bakairi é bem semelhante à primeira partida, porém mais faltoso, a ponto de um jogador Bororo receber cartão amarelo por cometer uma falta mais forte. Os Bororo saem na frente, no placar, o que motiva a substituição do goleiro adversário. O “técnico” dos Bakairi demonstra irritação com os erros de sua equipe e comemora o gol de empate no segundo tempo, fato que leva a partida para a disputa de pênaltis. O goleiro da etnia Bororo defende uma cobrança, possibilitando que sua equipe permaneça na competição. Ele foi muito festejado pelos companheiros.

No jogo entre as equipes femininas das etnias Karajá e Xikrin, os homens acompanham à beira do campo, dando instruções constantes às jogadoras de ambas as equipes. As jogadoras Xikrin demonstram mais habilidade com a bola, mas se confundiram com os gestos dos árbitros, apesar de entenderem as regras do jogo. O jogo chega ao final sem que ocorram muitas faltas e sem gols. Mais uma vez a decisão de quem continua no torneio é por meio de cobranças de pênaltis, o que proporciona maior ansiedade nas jogadoras. Após o início da disputa, a goleira Karajá se destaca defendendo duas cobranças, levando os integrantes do banco de reservas a comemorarem o feito. Entretanto as cobradoras dessa etnia também perdem dois pênaltis, gerando cobranças alternadas nas quais a equipe que marcar o gol e não sofrer sagra-se como vencedora. Logo na primeira cobrança da série alternada a jogadora Xikrin marca e a jogadora Karajá chuta para fora, ocasionando uma comemoração exaltada por parte dos indígenas Xikrin que haviam perdido a partida masculina.

Na outra partida, válida pelo torneio feminino, a etnia Bororo enfrenta a etnia Bakairi. As jogadoras Bororo demonstram boa técnica e vencem facilmente a partida por 4 gols a 0. Perguntada sobre a prática do futebol pelas mulheres Bororo na Aldeia Meruri, a representante afirma que elas o praticam constantemente. Diferente dos homens na aldeia, que jogam com tênis ou chuteiras, as meninas praticam descalças, mas também participam de campeonatos na região, sendo que, no momento do evento, uma equipe composta por mulheres estava participando de uma competição em Barra do Garça/MT (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007).

À medida que se passavam os jogos notava-se que os comportamentos eram similares, sem fugir das especificidades de cada cultura, ou seja, o elemento cultural da sociedade nacional – o futebol – foi apropriado pelas diferentes sociedades indígenas e adaptado à diversidade cultural das sociedades tradicionais. Por outro lado, algumas condutas desenvolvidas na sociedade envolvente são reproduzidas no contexto desses jogos. Nesse sentido, o futebol é um elemento intercultural que, praticado de acordo com a estrutura do esporte de alto rendimento, contribui para que determinados valores, atitudes e comportamentos sejam assimilados por pessoas indígenas de diferentes etnias. A violência física que, segundo Elias & Dunning (2006), o esporte moderno tem como função controlar, está tão presente nos dias atuais na sociedade global quanto no esporte que a indústria cultural transforma em espetáculo. Veiculando imagens de brigas de torcidas, agressões aos árbitros e “batalhas campais”, a mídia possibilita a assimilação dessa atitude pelos indivíduos de diferentes povos. Segundo um dos idealizadores dos Jogos: “O pessoal acha que é um campeonato de índio, mas não é. Ele tem uma linguagem indígena diversificada. O único, vamos dizer assim, que nos globaliza é o futebol e é no futebol que temos mais problemas de brigas” (Discurso do idealizador dos Jogos, Recife, Referência Diário de Campo, 2007).

Nos IX Jogos dos Povos Indígenas a violência esteve presente e teve como pretexto uma partida de futebol, disputada entre os Kayapó e os Pareci Haliti. O jogo foi bastante ríspido, com ambas as equipes demonstrando grande anseio pela vitória. Após uma falta cometida por um Pareci, iniciou-se um conflito descrito desse modo pela atachê dos Kayapó:

“Estavam às (sic) crianças, e eu estava tomando conta delas, quando de repente a gente viu um jogador Kayapó no chão. Eu não sei o que ocorreu, quando eu levantei a vista só deu tempo de ver a confusão. Eles todos, o pessoal dos Kayapó e dos Pareci correndo uns para cima do outro” (Entrevista, Atachê, Recife, 2007).

Após essa primeira desavença, a equipe dos Pareci marcou um gol que, segundo a attachê, motivou mais ainda o conflito, pois sua comemoração foi provocativa. “Eles [Pareci] celebrando indo em direção a eles [Kayapó], assim como se tivessem... a gente quando faz gol por aqui, um debocha com o outro né? Pronto, a mesma coisa eram eles” (Entrevista, Atachê, Recife, 2007). Ao término da partida, os grupos voltaram para o alojamento, onde a desordem aumentou.

“Quando a gente desceu do ônibus no estacionamento, só deu tempo deles descerem, quando eu desci nem o cacique, nem o Davi (Líder) tinha descido. Os primeiros que desceram já saíram correndo para o ônibus do pessoal dos Pareci. O pessoal dos Pareci quando viram o pessoal do Kayapó chegando junto correram para fora do estacionamento. Então o pessoal foi atrás, nisso não deu tempo mais de segurar os meninos, as crianças, as mulheres, nada, todos eles correram para junto. Então assim, eu acabei me envolvendo por que quando eu vim dar conta, eu já estava no meio da confusão. Depois eu pensei que fosse até perigoso, porque eles estavam com os instrumentos (armas) deles, foi quando eu peguei as crianças, peguei no braço e arrastei para fora da confusão e fiquei gritando para o Davi, para que ele pudesse tomar uma providência, mas o cacique já estava brigando também” (Entrevista, Atachê, Recife, 2007).

Na briga, um indígena do Kayapó desferiu um golpe com sua borduna sobre um integrante da outra etnia, ferindo-o. Após o incidente, o organizador, e idealizador dos jogos, reuniu todas as lideranças no alojamento. Um líder religioso fez uma oração para que bons fluidos acompanhassem os Kayapó que decidiram deixar os jogos e voltar para suas aldeias. Com efeito, esse acontecimento foi de encontro ao objetivo do evento, que é promover a integração dos indígenas com o intercâmbio de valores tradicionais. Nesse sentido, pode-se inferir que a estruturação do futebol nos jogos propiciou uma desavença entre duas etnias, o que foi possível observar a contradição existente entre a idealização e a realidade apresentada no evento.

3.5.2 “Pelada”: a ressignificação do futebol

Por outro lado, o futebol foi praticado de maneira distinta. Ressignificado dentro dos Jogos pelos próprios indígenas, pode-se compreender outro sentido atribuído ao esporte. Todos os dias os indígenas, exercendo sua autonomia, organizavam e jogavam suas partidas no ginásio Geraldão, nos intervalos das atividades.

A programação do evento previa, na maioria dos dias, atividades no período matutino, que iniciavam às 8 horas e se encerravam aproximadamente às 11h30. Após o almoço as atividades recomeçavam às 16 horas, encerrando-se às 21 horas. Durante o intervalo, os indígenas de diferentes etnias se encontravam na quadra do ginásio e estruturavam o espaço para a prática do futebol. As traves eram reduzidas, dispostas uma de cada lado da quadra oficial de futsal, sobre a linha de fundo. Para a formação das equipes, os jogadores indígenas e não-indígenas, que se conheceram momentos antes da partida, procuravam-se aleatoriamente, sendo três em cada equipe, não havendo goleiro. A bola de futsal pertencia a um dos indígenas que a trouxe de sua comunidade. O jogo seguia as regras básicas do futebol. Outras questões que surgiam durante a partida eram decididas entre aqueles que estavam jogando, até que se chegasse a um consenso. As partidas tinham a duração de dez minutos; a equipe que vencia continuava, enquanto a outra cedia lugar para aqueles que aguardavam do lado de fora seu momento de jogar.

Participando das “peladas”, percebeu-se que a vitória não é considerada como o aspecto principal do jogo. Observou-se que as atitudes dos jogadores dentro da partida eram na tentativa de realizarem jogadas esteticamente apreciáveis e, quando isso ocorria, todos se alegravam. Portanto, compreende-se que essa outra estruturação do jogo não instiga o princípio da sobrepujança. Nesse ambiente, observou-se a confraternização entre indígenas de parte das etnias e deles com os não-índios, onde todos praticavam o esporte com tranquilidade e sem violência.

A estruturação desse jogo seguiu os princípios da dimensão recreativa do esporte, tendo “a compreensão de que em sua realização deve prevalecer o sentido lúdico, a livre escolha na participação e a construção pelos próprios sujeitos envolvidos de valores, sentidos e significados à prática desse esporte. Por meio dele o ser humano só, em pequenos grupos, ou em multidão, vivencia situações esportivas lúdicas e prazerosas” (Brasil. Ministério do Esporte, 2008: 10). Os

indígenas configuraram o futebol como prática de lazer, em que a competição não foi exacerbada, abrindo espaço para a ludicidade e a socialização, sendo o indivíduo capaz de se adaptar e aceitar as normas, com vistas a estabelecer um nível de participação nesse processo.

Elias e Dunning (2006) entendem indivíduo e sociedade como entidades em constantes transformações dentro de uma configuração na qual inter-relações pessoais são estabelecidas e balizadas, não por uma liberdade absoluta e nem por uma dominação, mas como liberdade de ação dentro de limites controlados social e individualmente. Nessa compreensão, cabe ao indivíduo encontrar maneiras de se manifestar que sejam aceitáveis socialmente. A ressignificação das práticas esportivas é resultado dessas mudanças que interferem em comportamentos, tanto individual quanto coletivo. A psicogênese, resultante da auto-regulação e do controle dos impulsos provenientes das coerções sociais, modifica a estrutura da personalidade que, interligada ao desenvolvimento das estruturas sociais nas quais os indivíduos se inserem, proporciona a sociogênese, isto é, mudanças nas práticas sociais e tradições. No contexto do futebol ressignificado, não se percebeu qualquer espécie de violência; com a predominância do caráter lúdico, os envolvidos participaram do jogo com alegria e respeitaram o adversário.

Segundo Bourdieu (1990), a partir do conceito de *habitus* o campo esportivo, composto por estruturas próprias, estabelece uma relação dialética entre o sistema esportivo (Instituições) e o sistema de preferências de cada grupo social, ou seja, o espaço de práticas esportivas é dependente do grupo social e da escolha de seus praticantes, à semelhança das instituições que são responsáveis por seu funcionamento. Quando realizado, o esporte carrega em seu bojo estruturas que influenciam os sentidos e significados atribuídos por determinados atores sociais. Com efeito, ou sofre uma ressignificação ou nele se reproduz a estrutura social.

O sentido que é dado ao esporte parte da interpretação desses atores, que, por sua vez, pode ser diferente daquele que é dominante, na medida em que se pode construir outra concepção de esporte. Nesse sentido, os atores sociais tornam-se agentes produtores de cultura, relativizam essa tendência e põem em evidência as decisões individuais e dos grupos de praticantes. Assumem uma posição ativa, criando e recriando essas práticas culturais. O esporte é uma prática social apropriada de forma diferenciada em realidades específicas. Os agentes sociais que ocupam posições vizinhas são submetidos a condicionamentos semelhantes,

podendo, dessa forma, apresentar interesses e práticas semelhantes, cuja intenção é ajustar-se a esse espaço. O espaço funciona com um ambiente simbólico constituído por diferentes grupos, caracterizados por diferentes estilos de vida. Não obstante, de acordo com Bourdieu (1990), no campo esportivo as instituições ou suas estruturas sociais estão diretamente relacionadas às estruturas da personalidade humana, podendo-se encontrar as leis que determinam a reprodução social. Esse campo possui leis que determinam seu funcionamento, e suas estruturas são produtos das lutas históricas de grupos que apresentam interesses distintos, determinando sua utilização.

Nesse contexto, entende-se que a “pelada” – o futebol ressignificado – tem como sentido o divertimento e a ludicidade e pode ser considerada como um mecanismo de resistência dos indígenas em relação à estrutura competitiva, que segue a lógica capitalista de produção de resultados nos diferentes âmbitos das manifestações culturais, tendo em vista o caráter de espetáculo assumido pelo evento que, por seu turno, influenciou a configuração das demais práticas corporais.

3.6 Cabo de Força

Entende-se o cabo de força como um jogo popular que, assimilado pelos indígenas, tem o sentido de reconhecimento dos mais fortes. Nas culturas indígenas assume a identidade de “guerreiro”, possuindo, desse modo, determinado prestígio social. Inicialmente, o jogo popular é “entendido como atividade física que marca uma sociedade ou grupo social, sendo repassado intra e intergerações e cuja origem pode estar em um ou diversos povos, embora seja disseminado e praticado em diferentes sociedades” (Rocha Ferreira et al, 2005 apud Vinha & Rocha Ferreira, 2005: 5-6).

O cabo de força é uma das atividades que cria mais expectativa entre homens e mulheres indígenas. Doze indígenas, sendo dois reservas, compõem as equipes masculina e feminina que, antes da disputa, se preparam com cantos e danças, em rituais próprios, dentro da oca construída na arena. Entram no espaço da disputa por “bateria” duas equipes masculina e feminina, que concorrem para vencer e, desse modo, permanecer até o fim da competição. São três minutos de força intensa para tentar fazer com que a fita, que marca o centro da corda, fique no seu campo após esse tempo. A força aplicada pelos indígenas para vencer o oponente é tamanha

que chega a causar lesões musculares. Ao final, vêem-se rostos cansados dos dois lados, uns felizes com a vitória; outros, frustrados, porém comemoram juntos, demonstrando respeito pelo esforço do adversário.

Regulamentada, essa prática assume outro sentido. Vinha (2005), em estudo realizado entre os Kadiwéu, ressalta que há sinais de uma memória guerreira no esporte. Aquele que outrora era o guerreiro, por ser o mais forte, hoje, pela mesma habilidade, é o campeão, gozando de prestígio semelhante ao do anterior. Contudo observa-se que com o fim dos conflitos que exigiam lutas corporais (em que se reconheciam os guerreiros da aldeia), esses povos atribuem os sentidos das práticas tradicionais ao esporte e, nesse caso, ao jogo popular que, por sua vez, contribui para a continuidade da tradição.

3.7 As práticas corporais tradicionais sob a lógica do esporte de alto rendimento

Os jogos e brincadeiras tradicionais demonstram as preferências de cada sociedade, prolongam seus hábitos e refletem suas crenças. As lutas corporais, a corrida, os jogos tradicionais presumem uma explicação mitológica para sua realização; são meios de interação entre o mundo dos espíritos e o mundo real, responsáveis por constituir a pessoa indígena. As escolhas por determinadas práticas corporais demonstram o modo de raciocinar de um grupo, o que acaba por educá-lo, definindo suas características morais e intelectuais e reafirmando seus *habitus*. Propõem que determinados comportamentos sejam seguidos evitando reações adversas e contribuindo para a continuidade de uma dada ordem social. Portanto, as influências dos princípios e das categorias do jogo se manifestam fora desse espaço delimitado por um tempo próprio, penetra na vida ordinária das sociedades, colaborando para definir o estilo de diferentes culturas (Caillois, 1994).

As práticas corporais tradicionais começaram a ser realizadas no dia 25 de novembro de 2007 na arena de Olinda. As atividades passíveis de *regulamentação* foram realizadas de maneira competitiva. Por meio dela é garantida a participação de todos os inscritos, sob normas unificadas, com o intuito de se obter a *quantificação dos resultados*. Guttmann (2004) afirma que a *quantificação*, aqui entendida como mensuração do desempenho atlético no esporte moderno, é coerente com o modo de vida da sociedade moderna. Caracteriza-se por

transformar as atividades esportivas em algo que possa ser quantificado e medido, em número de pontos ou gols, medidas de tempo e distância ou notas. Nos jogos a pontuação ocorreu “para efeito de registro e Classificação Geral (a soma das pontuações adquiridas conforme a participação em todas as atividades)” (Regulamento Geral, 2007: 7), reforçando a quantificação.

Todavia outras práticas em que não há condições de normatização, por serem restritas a determinados grupos, desenvolveram-se sob forma de demonstração. Dentre as práticas corporais tradicionais demonstradas destacam-se as lutas corporais, atividades que são essenciais para a fabricação do corpo e, por conseguinte, da identidade da pessoa indígena. A *Uka-Uka* é praticada pelos povos habitantes do Parque Nacional do Xingu e pelos Bakairi de Mato Grosso. O *Iwo* pelos Xavante que estão espalhados por todo o Estado do Mato Grosso. O *Idjassú* é característico do povo Karajá da Ilha do Bananal e a *Aipenkuit* é exercitada entre os homens do povo Gavião Kyikatejê do Estado do Pará. Cada qual possui suas peculiaridades; entretanto, de modo geral, têm como função preparar o indígena para combates que exigem maior capacidade de destreza e força física. Essas práticas corporais consistem basicamente em uma disputa entre dois lutadores que têm como objetivo desequilibrar e derrubar o oponente. Apesar de requerer um vigor físico, não se percebeu qualquer tipo de violência entre seus adeptos.

O *Xikunahaty*, conhecido como futebol de cabeça, foi apresentado pelos Pareci Haliti. Nesse jogo, o objetivo é passar a bola para o campo adversário, usando apenas a cabeça, marcando ponto aquele que não cometer erros. Essa prática, segundo um indígena dessa etnia, em declaração feita para o documentário dos IX Jogos dos Povos Indígenas, possui estreita relação com o mito de origem desse povo no qual um ser superior orientou como o povo que sairá da fenda de uma pedra deveria viver e, em seguida, reuniu todos para jogar com a bola produzida do látex de Mangaba (Discurso da Liderança Pareci, Referência Documentário, 2008). Tendo em vista essa afirmação, nota-se que tal prática possui o caráter conjuntivo – e não disjuntivo – característico dos jogos esportivizados.

Para Lévi-Strauss (1970), a diferença é que o jogo (esportivizado) é “disjuntivo”, ou seja, ele resulta de uma divisão entre jogadores, individualmente ou em equipes, que, em princípio, seriam igualitários, mas no final da partida se distinguirão entre vencedores e vencidos. O jogo tradicional (ritualizado) apresenta-se de forma simétrica e inversa ao jogo esportivo, posto que ele é “conjuntivo”.

Institui a união ou estabelece uma relação orgânica entre os participantes que foram separados no início e, no final, se confundem com a coletividade. A simetria do jogo decorre da instituição de regras iguais para ambas as equipes e a assimetria provém dos acontecimentos, dependendo da intenção, da sorte e do talento. No ritual ocorre o inverso, a assimetria é preconcebida, por exemplo, entre iniciados e não-iniciados e consiste em unir todos do mesmo lado.

A *peteca*, brinquedo que está presente em diversas culturas indígenas, foi apresentada em um jogo, do qual participaram além de indígenas de grande parte das etnias, voluntários, organizadores e o público. Após ser lançada para o alto, todos deveriam se empenhar para não deixar a peteca cair no solo. Aquele que o grupo identificar como responsável por esse fato sofre um tipo de punição na qual todos os participantes desferem leves sopapos em quem cometeu o erro. Todas essas práticas corporais que foram demonstradas nos Jogos dos Povos Indígenas são realizadas conforme sua tradição, não sendo inseridos nelas elementos do esporte que alteram sua estrutura.

Nesse cenário, observou-se a preservação do patrimônio cultural dos povos indígenas envolvidos. Na oportunidade houve uma verdadeira celebração com a interação de índios de diversas etnias entre si e desses com os não-índios, um dos objetivos do evento. Por outro lado, entende-se que os jogos tradicionais, isto é, as “manifestações realizadas por grupos indígenas, com características mitológicas e ritualísticas específicas de cada grupo” (Rocha Ferreira et al, 2005. In Vinha & Rocha Ferreira, 2005: 6) sofreram um processo de regulamentação para propiciar a competição.

3.7.1 A contradição dos instrumentos

O arco e a flecha são instrumentos que fazem parte da cultura de diversas etnias indígenas. Durante muitos anos seu uso tinha como objetivo prover alimentos, por meio da caça, e dar proteção às sociedades, sendo utilizados como armas em conflitos com outros povos. As técnicas necessárias ao seu uso, são aprendidas nessas sociedades através de jogos e brincadeiras que desenvolvem na pessoa indígena habilidades específicas desde sua infância. Após o contato com o não-índio, e a assimilação de uma série de comportamentos dessa outra cultura,

algumas etnias mantêm o uso desse instrumento com outros sentidos, enquanto outras não têm mais o costume de “flechar”.

Segundo Guttman (2004), a racionalização, característica do esporte moderno, é vinculada a uma racionalidade que estabelece relações entre meios e fins na sociedade moderna. As regras fazem parte dos jogos mais antigos; todavia, o esporte moderno as cria e recria, a fim de garantir uma previsibilidade às competições, agindo como um instrumento cultural. A racionalização promoveu assim a criação de tecnologias, equipamentos e métodos de treinamento que visam a alcançar o mais alto grau de desempenho humano. Fato semelhante ocorreu na Europa e foi analisado por Guttman (2004). Segundo o autor, ao passar por um processo de *racionalização*, a caça, que possuía uma essência utilitária e desigual, tornou-se modalidade esportiva do tiro ao alvo.

Na IX edição dos Jogos Indígenas, a prática que envolve o arco e a flecha foi realizada somente por homens, e seguiu a lógica do tiro com flecha praticado nos eventos esportivos. Dois indígenas de cada etnia, com sua pintura corporal e seus adornos específicos, entraram na área de competição. Todos tinham o direito a três “tiros” em um alvo de 2 metros de altura por 4 metros de largura, no qual havia o desenho de um peixe. Diferentes partes do peixe apresentavam pontuação, no espectro de 1 ponto a 40 pontos. O valor mais alto encontrava-se no olho da figura. A distância de 30 metros do arqueiro para o alvo foi demarcada por um cone, não havendo tempo estipulado para a concretização das flechadas após a autorização do “árbitro”.



Figura 2: Competição de arco-e-flecha¹³

A figura demonstra a fiscalização que foi realizada por um membro da comissão técnica, o que indica a adoção de regras e busca de padronização das práticas corporais, como no caso do arco-e-flecha. Ainda pode-se perceber, de acordo com a imagem, o interesse que a prática desperta no público presente: indígenas, não-índigenas, organizadores e na própria mídia que, de forma atenta, procura captar todos os ângulos dos movimentos corporais praticados pelos “competidores”. Desta forma, nota-se a mescla de elementos tradicionais – constituintes das práticas corporais dos povos indígenas (arco-e-flecha) – como o próprio instrumento e os adornos corporais e elementos modernos – que se caracterizam pela fiscalização, uso de equipamentos modernos e presença da mídia no local.

No contexto da regulamentação (fiscalização), o sistema de eliminatórias foi mais uma vez utilizado. Os doze atiradores que obtiveram maior pontuação, depois de somada as três tentativas, avançaram para a etapa seguinte, na qual tiveram direito a mais três tiros que foram somados aos primeiros. Dessa forma, foram definidos os primeiros colocados (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007).

Com o discurso de não ferir a tradição indígena, definiu-se no congresso técnico que cada povo poderia utilizar seu arco e sua flecha tradicionais. No entanto nota-se que tal procedimento não interfere na *igualdade*, uma das sete

¹³ Foto: Marco Mendes.

características do esporte moderno apresentada por Guttmann (2004). A igualdade de oportunidades de participação é outra característica contraditória do esporte moderno. Todos os indivíduos, independente de classe social, idade, sexo podem participar, porém as mulheres e os negros, durante anos, foram segregados dessa prática. De acordo com o autor, entre os povos primitivos a participação em práticas corporais era aceita pelo caráter religioso; portanto, não era para todos. Os gregos manifestavam efetivamente a igualdade nos esportes, enquanto os romanos, apesar de aceitá-la, utilizavam tais atividades para trazer divertimento ao público. Deve-se ter a compreensão de que no esporte moderno não se tem igualdade de condições, mesmo que muitos regulamentos sejam desenvolvidos para que isto ocorra. Apesar de as regras terem como intuito a igualdade, no contexto atual elas são utilizadas pelas instituições internacionais ligadas ao esporte para adequá-lo à indústria cultural. Compreendendo que o regulamento fora desenvolvido para estabelecer uma pura igualdade de condições, esse nivelamento não é alcançado em nenhum esporte de alto rendimento, devido a diversos fatores que, por sua vez, determinam quem será o vencedor.

No arremesso de lança a *padronização* do instrumento se fez necessária para garantir que o vencedor fosse conhecido pelo seu desempenho, isto é, “pela maior distância arremessada” (Orientação Específicas das Modalidades, 2007). Segundo o diretor técnico dos Jogos dos Povos Indígenas “há muita diferença no material das lanças”, o que impediria a igualdade de condições. Sendo assim, as lanças foram produzidas pelo povo Terena de Mato Grosso do Sul e a competição seguiu os mesmos princípios do arco-e-flecha, sendo considerado para registro do resultado o arremesso mais distante de cada participante, após a tentativa de três lançamentos.



Figura 3: Aferição da marca alcançada no lançamento da lança¹⁴

No registro fotográfico, observa-se o momento da aferição da marca alcançada no lançamento realizado por um indígena, demonstrando o interesse da organização do evento em proporcionar comparações dos resultados dos participantes. Portanto, nota-se que a lança – outro instrumento das sociedades indígenas que possui relação com a caça e a defesa da comunidade – também sofre um processo de regulamentação, assim como o arco-e-flecha, com o intuito de torná-lo uma modalidade esportiva.

A padronização do instrumento, com efeito, altera a técnica corporal dos indígenas, porquanto cada instrumento determina a especificidade da técnica. A propósito, observa-se o clássico exemplo dado por Mauss (2003), ao referir-se às tropas inglesas que não sabiam servir-se de pás francesas para cavar as trincheiras. Explica-se: considerando o nível de complexidade e o lento aprendizado para proceder à manipulação desses instrumentos – que exigiam técnica apropriada e grande habilidade – os ingleses não foram capazes de utilizar com eficiência os equipamentos franceses. As técnicas corporais são as “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de forma tradicional sabem servir-se de seu corpo” (Mauss, 2003: 401). Toda técnica ou atitude corporal tem sua especificidade. As técnicas corporais são apreendidas lentamente devido à educação que conduz a hábitos próprios de cada sociedade. O ensino de determinadas técnicas corporais

¹⁴ Foto: Arthur Almeida.

podem revelar o modo de vida de uma sociedade, visto que são suas tradições que condicionam as atitudes individuais.

No âmbito dos Jogos dos Povos Indígenas, nota-se, por meio das técnicas corporais específicas, que o arco-e-flecha e a lança têm seus sentidos originais alterados, a fim de proporcionar a *competitividade* entre os povos indígenas, fato que pode contribuir para uma mudança no comportamento desses grupos, nos seus hábitos e, particularmente, nas suas tradições.

3.7.2 Canoagem e Natação: competição e brincadeira na água

A manhã do dia 29 de novembro de 2007 foi reservada para as atividades no meio aquático. Na Praia do Bairro Novo, ao lado da arena, foram realizadas as competições de canoagem e natação. Antes de se iniciarem as provas, ocorreu a apresentação de um ritual pelo povo Xavante, demonstrando sua relação com a água. Nessa celebração nove homens ficam lado a lado dentro da água. Em movimentos alternados, afundando e jogando a água para o alto, os Xavante iniciam a manifestação. Após alguns minutos todos saem da água, um atrás do outro, apanham um pedaço de madeira do chão, abaixam a cabeça e caminham em sentido circular, sentando-se, em seguida, na areia. Outro indígena dessa etnia se aproxima, faz movimento com o tronco em direção ao seu companheiro, e simula que está furando sua orelha. Depois de ter a orelha furada o indígena levanta-se e se retira levando consigo a madeira. Segundo um dos idealizadores dos Jogos, o ritual de furação da orelha significa que o indivíduo está preparado para se casar (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007). Não só os Xavante, mas todos os povos indígenas possuem afinidade com a água. Tanto é assim que o lema dessa edição dos Jogos foi “água é vida, direito sagrado que não se vende”. No entanto cada um dos povos evidencia essa relação do seu modo específico.

Na canoagem participavam dois indígenas do sexo masculino de cada etnia. Com seus remos próprios, ou cedidos por outros indígenas, eles se posicionavam atrás de duas canoas. A confecção das canoas foi de responsabilidade do povo Rikbaktsa, também conhecido como canoeiros, devido a sua habilidade no uso desse equipamento, que lhes provém alimento e lhes proporciona deslocamento pela região que habitam, no noroeste de Mato Grosso. Ao sinal sonoro, os dois indígenas corriam em direção a uma dessas canoas e a colocavam no mar. Em

seguida remavam ultrapassando bóias que demarcavam um percurso de aproximadamente 300 metros. O percurso foi demarcado por duas bóias e contava com a presença de profissionais do corpo de bombeiros que utilizavam jet ski para prestar socorro, em caso de emergência. A cada “bateria” os indígenas menos habilidosos na utilização das canoas eram eliminados, até restarem apenas duas etnias que disputavam a final. Notou-se uma diversidade de técnicas corporais utilizadas pelos indígenas, assim como indígenas que não conseguiam remar, possivelmente devido ao fato de não terem uma familiaridade com o mar, ou por terem uma relação diferenciada com a água (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007).

A natação foi configurada de maneira similar à prática esportiva do *triathlon*. Primeiramente os homens participantes da “prova” aguardavam o sinal sonoro lado a lado na praia, de onde saíam correndo em direção ao mar e tinham que contornar uma bóia, percorrendo aproximadamente 100 metros. Quatro indígenas por etnia poderiam participar das provas que foram disputadas em “bateria” única. A categoria feminina seguiu o mesmo procedimento em relação à largada e à distância da disputa masculina, sendo declarado vencedor o indivíduo que saísse primeiro da água. Um fato percebido nessa prática foi a utilização de um material esportivo – toca de natação – por uma indígena, evidenciando o impacto da indústria esportiva no contexto global.

Simultaneamente à competição dessas “modalidades”, a alguns metros, um grande número de indígenas aproveitavam o dia ensolarado para interagir a sua maneira com a água. Os mais velhos apenas se molhavam e contemplavam o ambiente, enquanto as crianças e os adolescentes se alegravam com brincadeiras, como, por exemplo, aquela em que uma pessoa sobre os ombros da outra tenta derrubar o adversário, empurrando-o. Indígenas de todas as idades entravam no mar e demonstravam de que modo se relacionam com a água nos momentos de lazer. Nas sociedades tradicionais, esses momentos não são vistos separadamente do tempo do trabalho. Tal fato traz à tona a existência e a diversidade de práticas corporais tradicionais e, por conseguinte, de sentidos que esses povos apresentam no que diz respeito à água. O próprio nado e a canoagem não possuem o sentido de superação de uma distância em menor tempo possível, porém eles ocorrem para compor um quadro de “modalidades” a serem disputadas no contexto competitivo dos Jogos dos Povos Indígenas.

3.7.3 As corridas desvinculadas do mundo espiritual

As corridas entre os indígenas no Brasil são praticadas com ou sem instrumentos. Segundo Rocha Ferreira (2002), são muito valorizadas entre esses povos. Sendo transmitidas dos mais velhos aos mais novos, as corridas transmitem a noção de elo entre os mundos físico e espiritual, posto que fazem parte da cosmologia das sociedades indígenas. A capacidade por elas exigida como velocidade e resistência estão relacionadas com mitos de diversas culturas, nas quais os dons são recebidos pelas pessoas indígenas como forma de sobrevivência e adaptação ao meio ambiente.

De acordo com Melatti (1976), a maioria dos grupos que pratica a corrida não habita áreas de florestas. Em estudo realizado entre os Kraô há o registro de um mito que classifica os animais moradores do cerrado como sendo aqueles que correm mais rapidamente.

O mito deixa bem claro que a velocidade é um meio de defesa no cerrado, tal como a possibilidade de se esconder na mata. [...]. A habilidade em correr também possibilitaria perseguir com mais eficiência os animais de caça, e mesmo inimigos, bem como explorar para a subsistência uma área mais vasta em torno da aldeia (Melatti, 1976: 40).

Na IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas as corridas foram disputadas competitivamente em três “modalidades”. Na Corrida de “Cem Metros Rasos”, dois atletas de cada etnia se colocam um ao lado do outro, nas duas “categorias”, não havendo “séries” eliminatórias. No espaço da arena, sobre o solo arenoso, foi delimitado o percurso, o qual os participantes deveriam transpor, após o sinal, no menor tempo possível, para, desse modo, ser reconhecido como o indígena mais veloz.

Com a exigência da capacidade de se deslocar de um ponto a outro com velocidade, e com o propósito de comparar o desempenho dos indivíduos, as corridas se distanciam dos sentidos atribuídos pelos povos indígenas, seja com significado de fuga, de perseguição, seja de reconhecimento do ambiente circundante, para tornar-se um espetáculo observado por um público já acostumado com essa estrutura, o que torna o evento mais facilmente aceito.

Seguindo essa lógica, torna-se profícuo observar a similaridade da “Corrida de Fundo” com a prova mais tradicional do maior espetáculo esportivo: a maratona –

que possui todo um simbolismo dentro das olimpíadas e possibilita ao público manter um contato mais próximo com os competidores. Foi o que aconteceu em Recife. Sem um número determinado de “atletas” inscritos por etnia, eles deveriam percorrer um trajeto de 3000 mil metros pelas ruas adjacentes ao ginásio Geraldão. Em mais um dia ensolarado, as pessoas paravam para olhar os indígenas, calçados ou não, correrem sobre o asfalto, demonstrando capacidade de velocidade e resistência. Ao final, no ginásio de esportes, os vencedores foram recebidos com entusiasmo pelos espectadores e organizadores do evento. Assim como ocorre com a maratona nos Jogos Olímpicos, a “Corrida de Fundo” foi realizada no último dia dos Jogos, fechando as atividades competitivas.

A cerimônia de encerramento dos IX Jogos dos Povos Indígenas, que dá início a um ciclo de dois anos de espera pela edição seguinte, ocorreu após a realização da “Corrida de Fundo”, sob um ambiente de emoção que contagiou a todos. Mais uma vez o fogo fez parte do ritual apresentado pelo povo Terena do Mato Grosso do Sul e observado atentamente por espectadores que lotavam a arena. Em seguida todas as etnias entraram nesse espaço cantando e dançando, conforme sua tradição, com suas pinturas e adornos, expressando sua identidade por meio do corpo. Nesse clima de confraternização, sob aplausos, os participantes dos Jogos receberam troféus e medalhas. Apesar de todos os concorrentes terem recebido sua premiação, observou-se que a lógica do esporte de alto rendimento, elemento da modernidade, foi inserida em práticas corporais tradicionais dos povos indígenas brasileiros, a partir de um processo de regulamentação desenvolvido pelos organizadores do evento e, como foi notado no congresso técnico, com pouco envolvimento dos representantes indígenas.

Nesse sentido, vale ressaltar que o esporte de alto rendimento condiz com os interesses dominantes na sociedade capitalista, influenciando o estado atual de ofertas esportivas. A oferta, segundo Bourdieu (1990), é caracterizada pelas propriedades técnicas e relacionais de cada prática e interfere de modo determinante no *habitus* de uma coletividade. É reconhecida uma variedade de práticas esportivas totalmente diferentes e muitas vezes com sentidos opostos; porém, apesar de os esportes permitirem uma gama de usos, prevalece na atualidade o sentido dominante que lhes é atribuído. No momento atual, o sentido do esporte-espetáculo predomina. Desse modo, nota-se que as práticas corporais

tradicionais, assim como o futebol, são oferecidas aos protagonistas dos Jogos dos Povos Indígenas também sob a lógica do esporte de alto rendimento.

3.8 Corrida de Toras: diferentes interesses, diferentes sentidos

A corrida de toras nesta edição dos Jogos dos Povos Indígenas demonstrou que a lógica do esporte de alto rendimento penetrou nas práticas corporais indígenas. Após oito edições desse evento nacional essa prática foi realizada tanto de maneira demonstrativa, quanto competitiva, em que “outras comunidades que [quiseram] participar desta nova modalidade, tipicamente indígena, [puderam] competir neste evento” (Orientações Específicas das Modalidades, 2007). De acordo com Marcos Terena, organizador do evento, em declaração para o documentário *IX Jogos dos Povos Indígenas*, existem hoje seis etnias que praticam a corrida de toras em território brasileiro, a saber: Xerente, Gavião, Xavante, Kanela, Krikati e Krahô. Destas, as duas últimas não estiveram presentes ao evento (Discurso do Idealizador, Referência Documentário, 2008).

Nas demonstrações, cada etnia corre com a tora que é tradicional de sua cultura, expressando suas especificidades. Ressalta-se que a corrida de toras varia muito de uma sociedade para outra. Os Gavião Kyikatejê do Pará, antes de iniciarem a corrida (denominada *Jãmparti*), colocam duas toras de aproximadamente 3 metros de altura, apoiadas na areia sobre extremidade de diâmetro maior, ornamentada com algodão, visto que essa tora apresenta uma diferença de diâmetro entre as extremidades. Os corredores, de mãos dadas, se posicionam ao redor das toras cantando e dançando, como preparação para atividade. Entre os Gavião, as toras são erguidas com a ajuda de todos os participantes e conduzidas por dois indígenas de cada vez, que as carregam nos ombros com a extremidade de maior diâmetro à frente. Para a passagem da tora há uma pequena pausa até que esteja segura por outros dois índios. Os Kanela, tanto homens quanto mulheres, correm com toras de aproximadamente 1 metro de comprimento por 30 centímetros de diâmetro. A tora é conduzida individualmente, com o acompanhamento de outros indígenas, que auxiliam o corredor equilibrando-a. A passagem é dinâmica, e o condutor da tora realiza um giro colocando-a sobre o ombro do companheiro.

Melatti (1976), em estudo realizado entre os Krahô, constatou que essa prática está sempre associada a um rito. Conforme os ritos, variam-se as formas das

toras, os grupos que disputam a corrida e o percurso.

As corridas vindas de fora da aldeia se fazem geralmente no final da tarde, quando os índios retornam de alguma atividade coletiva: uma caçada, um mutirão na roça de um deles. Enquanto caçam ou trabalham na roça, uns dois deles preparam as toras. Derrubam um buriti e cortam duas seções de seu tronco. Os dois cilindros assim obtidos, iguais em tamanho, são rolados para fora do brejo e colocados num lugar limpo. Se os demais índios estão caçando, é neste local que virão dividir entre si os animais abatidos. Velhos e meninos se encarregam de levar as espingardas e os pedaços de carne que tocaram a cada um dos rapazes e homens adultos, enquanto estes partem correndo com as toras na direção da aldeia. Toda corrida que sai de fora da aldeia se faz sempre com toras novas (Melatti, 1976: 40).

Nesse ínterim, o autor identificou sete tipos diferentes de toras, geralmente confeccionadas de tronco de Buriti. Quando utilizadas em momentos distintos, as toras possuem sentidos específicos. Desse modo, observa-se que desde sua fabricação a tora está envolvida em um sistema de significados, o que contribui para desmentir a idéia de que a corrida de tora seja realizada exclusivamente como um teste matrimonial. Entre os Krahô, os mitos sustentam a idéia de que a sociedade se mantém com elementos que vêm da natureza. Os ritos e cânticos foram aprendidos com os animais, assim como a ingestão de alimentos, a utilização de técnicas agrícolas, o uso do fogo que, segundo os mitos, vieram de fora da sociedade. “Portanto, as corridas de toras [para este povo] constituiriam a representação da passagem de todos esses elementos “naturais” para o âmbito da sociedade” (Melatti, 1976: 44).

O idealizador dos Jogos, em depoimento expresso no documentário *IX Jogos dos Povos Indígenas* afirma que: “Cada tora tem um desenho, uma identidade e uma espiritualidade própria daquele povo. Não basta cortar um tronco e sair correndo com o tronco nas costas é preciso uma identidade com cada uma dessas manifestações” (Discurso do Idealizador, Referência Documentário, 2008), demonstrando consciência do significado dessa prática para os diferentes povos. O líder Xavante no congresso técnico argumentou:

“Corrida de Toras é coisa muito séria. Deveríamos tratar com as próprias etnias se isso vale a pena”, se referindo a realização desta prática em forma de competição. Percebendo uma descaracterização desta, propôs que fosse feita “apenas uma apresentação para todos verem” (Discurso da Liderança Xavante, Referência Diário de Campo, Recife, 2007).

Ressalta-se, contudo que, pela primeira vez, a corrida de toras foi realizada de maneira competitiva dentro dos Jogos dos Povos Indígenas, sofrendo um processo de regulamentação no qual a *organização burocrática* se sobressai aos interesses dos povos indígenas.

O regulamento dos jogos indígenas determinou que cada etnia que quisesse participar dessa competição deveria inscrever uma equipe masculina com quinze integrantes. A “prova” foi disputada na arena, onde foi montado um percurso retangular demarcado por cones. Voluntários fiscalizavam o cumprimento do trajeto. Crendo em uma imparcialidade, foi feito um sorteio das toras entre duas equipes que as carregaram durante a corrida. O instrumento dessa prática – a tora – foi *padronizado*, sendo eleita a tora da etnia Xavante, a fim de proporcionar a *igualdade* de condições aos “competidores”. Tendo em conta que os Xavantes apresentam maior habilidade para manipular este tipo de tora, essa igualdade se fez relativa. Sendo reconhecido vencedor aquele grupo que percorreu o trajeto no menor tempo.



Figura 4: Corrida de toras competitiva¹⁵

Estruturada dessa forma, a corrida de toras assume como característica essencial a competitividade, atributo que, segundo Melatti (1976) não se faz presente no cotidiano das aldeias. A imagem mostra que na IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas os participantes de duas etnias competem, com o objetivo de percorrer um percurso delimitado e fiscalizado em menos tempo que o oponente.

¹⁵ Foto: Arthur Almeida.

Desse modo, compreende-se que o sentido tradicional dessa prática foi retirado, permanecendo apenas o movimento corporal para a busca da performance (competição).

No contexto das sociedades indígenas essa prática está associada aos ritos, possuindo um caráter *conjuntivo*, em que, ao ser encerrada, o grupo que iniciou separado se une (Lévi-Strauss, 1970). Dessa forma, entende-se que o princípio da sobrepujança atrelado aos esportes, de acordo com Kunz (2006), não é evidenciado entre os indígenas que praticam a corrida de toras em suas aldeias. Nessa direção, concorda-se com Melatti (1976) que não considera a corrida de toras como uma modalidade esportiva tipicamente indígena, devido a sua estrutura original não possuir as características do esporte. O autor afirma que tal entendimento é um “equivoco” e continua:

Ora, não se pode dizer que as corridas de toras comecem em igualdade de condições. É certo que as toras, na medida do possível, têm o mesmo peso; mas o número de participantes de cada metade não é necessariamente o mesmo. Há corridas que começam com a vantagem inicial de uma das metades, que parte na frente. Há outras em que as metades trocam, durante o percurso, em locais previamente estabelecidos, suas toras, desfazendo qualquer vantagem que uma delas tenha conseguido até o momento da troca. Além disso, quando um corredor, com a tora ao ombro, percebe que o rival, que está com a outra tora, é seu *hōpin* (um amigo ritual), não pode correr muito, para não fazer seu "amigo" se cansar. Assim, há uma diferença inicial, mas também há uma diferença final, pois quase sempre uma das metades chega na frente. Mas sua vitória não é festejada (Melatti, 1976: 45).

Portanto, verifica-se que a corrida de toras nos Jogos dos Povos Indígenas passou por um processo de alteração dos sentidos. Na medida em que há uma normatização com o intuito de propiciar a competitividade, essa prática tradicional torna-se *secularizada*, isto é, desvinculada da espiritualidade desses povos. O esporte moderno é uma prática desvinculada de cerimônias ou festas religiosas; a ligação entre o real e o transcendental foi rompida. A posição de Guttmann (2004) vai ao encontro dos argumentos de Lévi-Strauss (1970), que caracteriza tais práticas como jogos. Os denominados esportes gregos estariam mais próximos das práticas dos povos primitivos do que do esporte moderno, por não deixar dúvida do seu caráter religioso. Já os esportes ditos romanos acentuaram a secularidade, pois o intuito em sua prática era o aprimoramento da forma física, assemelhando-se ao ideário de esporte-espetáculo, tendência mais predominante no cenário atual.

A fim de possibilitar a competição e a comparação do desempenho dos indígenas, a corrida de toras (bem como outras práticas corporais tradicionais) foi estruturada por meio de uma regulamentação baseada no sentido dominante do fenômeno esportivo. Na medida em que foram assim concebidas, tais práticas evidenciam os princípios da *sobrepujança* e da *comparação objetiva* e assumem desse modo a lógica do esporte de alto rendimento, tornando-se esportivizadas, com vista a propiciar a integração de grupos e minorias à sociedade global em construção.

CAPÍTULO 4

ESPORTIVIZAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS INDÍGENAS: CONTRIBUIÇÃO À INTEGRAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS À SOCIEDADE GLOBAL

Nas sociedades indígenas as práticas corporais – os jogos e as brincadeiras tradicionais – estão relacionadas à cosmologia que orienta seu *modus vivendi* e sua visão de mundo. As práticas corporais compartilhadas nas aldeias educam e apresentam relação direta entre a infância e a vida adulta. As brincadeiras são formas lúdicas de apreensão da realidade que formam uma identidade fundamentada nos sentidos e significados específicos de cada cultura.

“As culturas indígenas, embora os índios estejam dentro da sociedade nacional e dialoguem com a nossa cultura, eles mantêm muitos espaços de autonomia e de criação onde as práticas corporais são elementos essenciais de afirmação deles. [...] tem sido fundamental até na luta política deles” (Entrevista, Antropólogo, Recife, 2007).

As práticas corporais estão envolvidas na totalidade das culturas indígenas; portanto, não se trata de uma área específica dentro dessas culturas, porque possuem um símbolo próprio em suas tradições que contribuem para a educação da pessoa indígena. A educação, por meio dos jogos e brincadeiras tradicionais, se baseia em superar as dificuldades impostas pelo meio ambiente e no desenvolvimento de valores cooperativos e de evolução social. Observa-se o que afirma Herrero:

Isso tudo faz dos jogos e brincadeiras atividades extremamente atraentes e agradáveis para toda a comunidade e promove uma aprendizagem ativa, com avaliação de propostas, valores e conhecimento que vão muito além do que é permitido e proibido ou dos indicadores de pontuação ou valores das jogadas (2006:116).

O estudo realizado pela autora na Aldeia Aiha da etnia Kalapalo tinha por objetivo resgatar os jogos e brincadeiras daquela comunidade. Foi o que aconteceu. Aos poucos, os indígenas mais velhos recuperaram as regras e as formas de jogar e as transmitiram aos mais novos as devidas práticas. Foram descritas 25 práticas das quais dezesseis eram desconhecidas dos mais novos. Nos jogos apresentados por essa etnia, verificou-se o caráter cooperativo, enfocando temas como: “iniciação

sexual, guerra, caça, justiça, família, mitos da criação, bichos e mitos de transformação de mortos em bichos e vice-versa” (Herrero, 2006: 114). Todos participam, porém as mulheres com menor frequência. De modo geral, a diversão satisfaz vencedores, vencidos e espectadores. Nessa oportunidade, os jogos e brincadeiras foram praticados no entorno da Aldeia Aiha da etnia Kalapalo. Os materiais fabricados pelos jogadores geraram demanda pela procura de recursos naturais para sua confecção, o que contribuiu para que os indivíduos daquela comunidade reconhecessem o meio em que vivem. A transmissão de jogos e brincadeiras dos mais velhos aos mais novos envolveu imagens e histórias que exigiam certo nível de abstração, o que propiciou o desenvolvimento do intelecto da criança, reafirmando sua cultura por meio dos mitos.

Cada um dos jogos e brincadeiras desenvolve determinadas habilidades que servem de base para a futura função social exercida pelos índios Kalapalo. Dentre elas, o companheirismo, a coragem, a observação, a conceituação e a classificação que estão relacionadas ao planejamento e análise de resultados, entre outras. O índio que se sobressai em habilidades manuais poderá se tornar artesão. Os bons lutadores, devido ao prestígio que adquirem, geralmente tornam-se caciques, enquanto outros desenvolverão suas habilidades para a pesca e outras atividades comunitárias.

Por outro lado, no contexto atual de uma sociedade global, em que o fenômeno da globalização proporciona que bens materiais e imateriais sejam permutados, tem-se, nesse cenário, o esporte como meio de interação entre diferentes povos. O esporte de alto rendimento, elemento cultural das sociedades complexas, tornou-se a prática corporal hegemônica de tais sociedades, tendo seu sentido inserido em outras práticas sociais de lazer, a exemplo dos jogos e as brincadeiras tradicionais. Esses elementos culturais das sociedades tradicionais não são necessariamente perdidos, mas sofrem um processo de ressignificação pela incorporação de valores modernos em suas práticas. O fenômeno esportivo ganhou cada vez mais espaço na sociedade ocidental moderna durante o transcorrer do século XX. Nas últimas décadas, devido ao intenso contato dos não-índios com as sociedades indígenas brasileiras, o futebol vem sendo praticado cotidianamente em diferentes comunidades indígenas. Não desconsiderando o aspecto institucional, e tendo como finalidade a compreensão do significado atribuído ao esporte por diferentes grupos étnicos de sociedades tradicionais (constituídas de ordens sociais

distintas da sociedade ocidental moderna), torna-se de fundamental importância para a análise em questão entender como o fenômeno esportivo vem sendo incorporado ao cotidiano das sociedades indígenas no Brasil.

Em conseqüência, explica-se a causa da apropriação voluntária do esporte, notadamente do futebol, por parte desses povos visto que essa modalidade esportiva adapta-se bem “a várias condições e regras” (Fassheber, 2005: 157). Se, por um lado, os jogos e as brincadeiras tradicionais ficaram marginalizados no contexto de desenvolvimento da sociedade nacional, excluídos da cultura corporal de movimento da maior parte da população, por outro, o esporte rapidamente se difundiu entre as diferentes etnias indígenas no território brasileiro. Cada uma dessas comunidades experimentou o primeiro contato com o esporte de modo específico, seja por meio de ações missionárias, seja por meio da proximidade com o meio urbano no entorno das aldeias, seja ainda em intervenções de professores em escolas indígenas. Por conseguinte, o esporte é constantemente reafirmado pela indústria cultural. Ações de entidades governamentais e não-governamentais contribuíram para a adoção do esporte por parte dos indígenas, através de projetos como a “Aldeia Cultural”, que contempla competições de futebol, vôlei, natação, lutas e corrida do buriti. A “Caravana do Esporte” é promovida pelo Instituto Esporte Educação, com sede no Rio de Janeiro, que visa a desenvolver habilidades de modalidades como o vôlei, futebol e basquete entre os indígenas, além de levar a efeito projetos como “Esporte para Todos”, no Estado do Pará, em comunidades daquela região. (Vinha, 2005: 149).

Em algumas etnias, como é o caso dos Kadiwéu, existem hoje departamentos para o esporte e o lazer na estrutura política dessa comunidade (Vinha & Rocha Ferreira, 2003: 151), tamanho é o interesse dessa prática esportiva entre seus indivíduos. Segundo as autoras, em pesquisa realizada com o objetivo de compreender o esporte – na modalidade futebol – entre os Kadiwéu, constatou-se que existe uma mobilização de todos os indígenas para organizar o esporte na aldeia Bodoquema. Essa organização consiste na decisão das equipes que irão representar seu povo no preparo de uniformes, na adoção de estratégias para aquisição de bolas para os treinos, na melhoria da estrada de acesso à aldeia, em visitas às cidades próximas e na limpeza e demarcação do campo localizado na aldeia. A partir desse panorama, observa-se que a prática do futebol está voltada

para a participação em torneios, inclusive com a seleção de equipes. Nesse contexto,

A formação dos técnicos da aldeia vem ocorrendo com ajuda dos patrícios habitantes na cidade vizinha e na capital. Os patrícios trazem informações de revistas, gravam fitas de vídeo e discutem informações que ajudam a compreender a modalidade. A mídia é acessada por rádio ou nas esporádicas transmissões coletivas realizadas na varanda da escola, usando a TV e o vídeo, que são de uso quase exclusivo dos alunos. Nos finais de semana, há também o trânsito realizado por alguns aficionados por futebol que estudam nas universidades próximas, mas vivem na aldeia. Tanto os técnicos como as lideranças esportivas usam a metalinguagem da educação física e do esporte: patrocinadores, massa, lazer, evento esportivo, treinos técnico-tático (Vinha & Rocha Ferreira, 2003: 152).

Entre os Kadiwéu e os Kaingang o futebol é praticado por homens e mulheres de todas as idades; no entanto, elas participam menos de campeonatos fora da aldeia. A participação dos indígenas em competições esportivas, que são realizadas na maioria das vezes nas cidades, exige maior conhecimento tanto táticos quanto técnicos para o êxito da vitória, levando-os a buscar o conhecimento científico, desvirtuando os sentidos de suas técnicas corporais.

Realidade semelhante se verifica entre os Bororo da Aldeia Meruri, localizada a 400 km de Cuiabá, Mato Grosso. Em estudo feito por Grandó (2004) sobre *As relações interculturais nas práticas corporais Bororo*, a autora observou que:

O futebol é praticado com várias finalidades: como atividade lúdica promovida de forma espontânea entre crianças e familiares, como atividade escolar, durante as aulas de Educação Física, como treinamento e aprendizado; como competição na própria comunidade e, finalmente, como amadorismo, em jogos oficiais de futebol amador fora da aldeia (Grandó, 2004: 279- 280).

Com o interesse em melhorar o desempenho dessa etnia, frente aos adversários nos torneios dos quais participam, os Bororo introduziram conteúdos técnicos e táticos dessa prática esportiva no âmbito da educação escolar indígena. Com efeito, as técnicas corporais e os comportamentos foram alterados a partir de uma maior compreensão das regras e da tática do futebol que, segundo a visão da autora, se tornou institucionalizado na aldeia, se estabelecendo como “rituais semanais” (Grandó, 2004).

Após a inserção do esporte nas sociedades indígenas no Brasil, as práticas corporais tradicionais vêm caindo em desuso ou sendo ressignificadas, em muitos casos, perdendo seus sentidos na cultura desses povos. Isto se deve ao fato da

intensa inserção do futebol nas comunidades, em que os mais jovens dão preferência à prática esportiva do que às cerimônias e festividades culturais, nas quais os jogos e as brincadeiras tradicionais são praticados. A rivalidade que é resolvida sem ressentimentos nos jogos tradicionais é substituída pela competitividade existente no esporte que nunca se extingue, isto é, ela sempre se renova. Portanto, em relação ao comportamento indígena, “o esporte pode demandar mudanças devido às características de organização que o estruturam” (Vinha & Rocha Ferreira, 2003: 155), havendo a possibilidade de distanciar os mais jovens dos valores tradicionais.

No desenrolar de um processo de mundialização da cultura (Ortiz, 2006), o esporte vem se caracterizando nas últimas décadas como um espetáculo, estruturado em megaeventos a serem consumido por diferentes grupos, em contextos sociais distintos. No bojo de uma administração burocrática, peculiar da sociedade moderna, estratégias para o seu desenvolvimento mundial são utilizadas pelas instituições internacionais, como a universalização das regras, para produzirem competições esportivas na forma de megaespetáculos e, assim, envolver um maior número de pessoas nesses eventos. Atrelado a interesses econômicos, essas manifestações esportivas tornam-se mercadorizadas, gerando produtos a serem obtidos por uma grande massa de consumidores do esporte.

Em certa medida, os Jogos dos Povos Indígenas podem ser comparados aos Jogos Olímpicos, esse megaevento esportivo, pois

O referencial aparente é a manifestação “real”, isto é, um espetáculo propriamente esportivo, confronto de atletas vindos de todo o universo [território brasileiro] que se realiza sob o signo de ideais universalistas, e um ritual, com forte coloração nacional [étnica] (Bourdieu, 1997: 123) Grifos meus.

Não obstante, as palavras proferidas pelo idealizador dos Jogos expressas no documentário dos *IX Jogos dos Povos Indígenas* não consideram tal evento como uma olimpíada indígena, pois, no seu entender, “olimpíadas, o nome clássico, ela é essencialmente competitiva” (Discurso do Idealizador, Referência Documentário, 2008). Ao contrário dessa opinião, entende-se que os Jogos Indígenas possui um caráter competitivo. A inserção da lógica do esporte de alto rendimento – prática corporal dominante na sociedade capitalista – em práticas corporais tradicionais, sem que estas percam todas as suas especificidades, demonstra uma semelhança

entre esses eventos – a competitividade – com a adaptação das práticas tradicionais ao espetáculo. Essa compreensão vai ao encontro da idéia de Ortiz (2006), a respeito de um processo de mundialização da cultura.

Crer que a mundialização cultural dilui as especificidades de cada povo em uma totalidade abrangente não é o mais correto. A totalidade cultural modifica as múltiplas particularidades. Esse processo aparece no cotidiano desses grupos, valores e padrões culturais de uma sociedade globalizada; entranham-se nos hábitos, comportamentos e valores das minorias, alterando seus sentidos e significados. Contudo observa-se o que afirma Ortiz:

Seria mais convincente compreender a mundialização como processo e totalidade. Processo que se reproduz e se desfaz incessantemente (como toda sociedade) no contexto das disputas e das aspirações divididas pelos atores sociais. Mas que se reveste [...] de uma dimensão abrangente, englobando outras formas de organização social: comunidades, etnias e nações. A totalidade penetra no seu âmago, redefinindo-as nas suas especificidades (2006: 30).

O processo de mundialização é um fenômeno social total que coabita e se reforça por meio de manifestações culturais particulares, criando um universo simbólico específico a ser consumido. A cultura do consumo visa a atrair cada vez mais consumidores, com o discurso da liberdade e democracia, contribuindo para a expansão do capital. Associar o consumismo de uma massa de indivíduos mundiais à liberdade é um tanto quanto ingênuo em um contexto marcado por tensões, disputas e interesses. A cultura do consumo possui papel destacado em um mundo globalizado, no sentido de definir e dar legitimidade a determinados comportamentos.

Deve-se compreender que o termo mundialização não se refere a uma homogeneidade de padrões culturais, pois, para existir, o fenômeno permeia o conjunto de manifestações culturais, enraizando-se nas práticas cotidianas e, por vezes, transformando-as em mercadoria. A padronização é um processo que se tornou hegemônico no contexto da sociedade global, mas isso não significa que outras expressões culturais não coexistam. A cultura mundializada abarca em sua amplitude diferentes padrões culturais, alterando seus sentidos e significados que, por sua especificidade, difunde uma outra visão de mundo e estabelece novos valores. Portanto, a sociedade global envolve diferentes sujeitos em seu conjunto

complexo de relações, promovendo a integração de indivíduos, minorias, grupos e etnias a essa sociedade cujos padrões culturais são mundializados.

Com esse entendimento, compreende-se que as práticas corporais oportunizadas na IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas são regidas, em grande medida, pelo princípio da competição, sendo estruturadas a partir de uma organização burocrática que institui regras únicas, de acordo com o esporte de alto rendimento. Nesse sentido, devem-se esclarecer os valores transmitidos pelo esporte, decorrentes das relações capitalistas que envolvem sua estruturação e como esses valores influenciam a educação indígena. Nesse âmbito, compreende-se a contribuição dos Jogos dos Povos Indígenas, evento de amplitude nacional, para o desenvolvimento de um processo de esportivização das práticas corporais tradicionais, identificando a sua estruturação e sua influência na construção do comportamento da pessoa indígena.

Estudos mostram que na relação entre esporte e culturas indígenas, os elementos de tais culturas são preservados e inseridos na prática esportiva, embora outros elementos tenham seus sentidos modificados, indo ao encontro de interesses políticos e econômicos, como no caso das práticas corporais tradicionais. Com efeito, valores modernos podem ser inseridos no cotidiano dessas práticas, por meio do esporte, determinando as relações sociais existentes e contribuindo para que ocorram mudanças em suas tradições.

Conforme estudos analisados, observa-se a predominância da lógica do esporte de alto rendimento nas práticas esportivas realizadas entre os indígenas nas aldeias no Brasil. Nesse sentido, afirma-se que os Jogos dos Povos Indígenas, ao oferecerem esse modelo de esporte, colaboram para a esportivização das práticas corporais tradicionais, decorrentes da inserção do esporte em comunidades indígenas. Contudo listam-se quatro possíveis conseqüências que são decorrentes umas das outras, e que são observadas nesse processo de esportivização analisado. São elas: exploração econômica dos patrimônios culturais, alteração dos sentidos das práticas corporais tradicionais, mudanças de comportamento da pessoa indígena e integração das comunidades indígenas à sociedade global.

4.1 A espetacularização das práticas corporais tradicionais

O conhecimento de uma sociedade caracterizada pela cultura dos grandes eventos é imprescindível para perceber que o esporte ocupa lugar de destaque na produção de espetáculos para a grande massa. Mobilizando sentimentos e sensibilidade, o esporte-espetáculo atrai consumidores às grandes festas esportivas e, por conseguinte, aos seus produtos. O Mercado e o Estado reforçam a noção de que o esporte é um meio eficaz de transmissão de valores de inclusão social e disso se aproveita para alcançar seus objetivos. Os meios de comunicação, parceiros fiéis do esporte-espetáculo, potencializam suas características impactando os consumidores com uma grande carga de emoção, focalizando as cenas que irão proporcionar maior dramaticidade.

Essa emoção toma conta do indivíduo não só durante a prática esportiva, mas também antes e depois da disputa. O gosto gerado pela busca do sentimento de excitação propicia o prazer daquele que está envolvido no contexto do esporte-espetáculo. Seus símbolos demonstram que o aspecto emotivo do ser humano deve ser exaltado e que, dessa forma, a partir da realização do seu gosto, os indivíduos afirmam suas singularidades, sua identidade individual e coletiva.

A lógica eminentemente capitalista de aumento de capital econômico, a partir da exploração de bens culturais, envolve em seu bojo a produção de um capital cultural distinto, permeada de relações competitivas. Tendo em mente os ensinamentos de Bourdieu (1997), entende-se que possa haver uma *exploração econômica dos patrimônios culturais* nos Jogos dos Povos Indígenas, proveniente da estruturação do evento, que desperta interesse de um público não-índio e propicia grande envolvimento da indústria cultural. Esta, por sua vez, contribui para que esse evento siga as leis do mercado, atendendo ao gosto de um público cada vez maior e, por conseguinte, para que seus produtos possam ser consumidos.

Nesse contexto, vale ressaltar que, no tocante a um estudo realizado na IV e na VII edição dos Jogos dos Povos Indígenas, Vinha & Rocha Ferreira (2005) demonstram que, para as lideranças indígenas, a relação jogo-esporte-evento é mais bem compreendida pela sociedade envolvente, e, por isso, auxilia a transpor barreiras historicamente hostis e excludentes a esses povos. No entanto tem-se o entendimento de que a relação ora apresentada influencia para que ocorra uma *espetacularização* das manifestações culturais, isto é, com o intuito de propiciar que

o “exótico” seja transformado em mercadoria a ser comercializada no mercado mundial. Com essa compreensão, percebe-se que as práticas corporais tradicionais são transformadas em produtos culturais-esportivos, com forte apelo comercial.

Por meio da análise de Habermas (1987) sobre as *Conseqüências Patológicas da Ruptura do Mundo Natural* é possível construir relações com a noção de apropriação do sentido de esportivização, atribuído aos Jogos dos Povos Indígenas. O que se pretende, portanto, é tomar a leitura do autor construindo uma aproximação com o desenvolvimento do processo de esportivização, entendido como uma conseqüência do quadro patológico da modernidade. Habermas (1987) explica que o mundo natural racionalizado, quando colonizado, perde autonomia política e torna-se indiferente em relação à cultura. Nessa ótica, a patologia cultural é a perda de sentido que se torna evidente. A racionalização cultural, reproduzida por meio da institucionalização permanente, propiciou a criação de formas padronizadas de comportamento e discurso, sendo a base da racionalidade moderna.

A noção de Habermas (1987) pode ser melhor compreendida a partir de uma construção gráfica, na qual o autor cruza os conceitos relacionados aos comportamentos estruturais (cultura, sociedade e pessoa) com as alterações de domínio (reprodução cultural, integração social e socialização), apresentando, por fim, a dimensão de avaliação como racionalidade do conhecimento, solidariedade dos membros e responsabilidade pessoal (Suassuna, 2001 e 2007). O modelo gráfico a seguir ajuda a entender a dimensão das mudanças causadas pelo processo de esportivização das práticas corporais tradicionais em comunidades indígenas.

Observa-se o que demonstra a tabela¹⁶:

Tabela 3 – Conseqüências patológicas da ruptura dos processos de reprodução do mundo natural¹⁷

Componentes Estruturais / Alteração no domínio de	Cultura	Sociedade	Pessoa	Dimensão de avaliação
Reprodução Cultural	Perda de sentido	Retirada de legitimação	Crise na orientação e educação	Racionalidade do conhecimento
Integração Social	Perturbação da identidade colectiva	Anomia	Alienação	Solidariedade dos Membros
Socialização	Ruptura da tradição	Retirada da motivação	Psicopatologias	Responsabilidade pessoal

Fonte: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Boston: Press; Cambridge: Polity Press, 1987. Extraído de Goldblatt (1996: 182). Reprodução.

Prendendo-se ao componente estrutural Cultura, e entendendo o processo de esportivização como uma forma de Reprodução Cultural, nota-se em relação às práticas corporais tradicionais uma possível *perda de sentido*. Percebe-se que a entrada dos esportes no cotidiano das comunidades, reproduzindo as estruturas dominantes da sociedade capitalista, influencia a inserção de valores modernos em práticas tradicionais que passam a ser realizadas com outros sentidos e com outras finalidades. Sob o enfoque cultural, as práticas corporais tradicionais passam a assumir a forma de uma “modalidade” esportiva. Ao se tornarem desvinculadas dos mitos e dos ritos das diferentes culturas indígenas, tais práticas assimilam os

¹⁶ Reprodução.

¹⁷ Esta Tabela foi utilizada na tese de doutorado de Suassuna, Dulce (2001), “A intervenção do Projeto Tamar em comunidades pesqueiras”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Leitura e interpretação que foi aqui apropriada. Esta tese resultou no livro: Suassuna, Dulce. Um olhar sobre as políticas ambientais: o Projeto Tamar. Coleção Dossiê. Brasília: Thesaurus, 2007.

sentidos do esporte de alto rendimento que carrega em seu bojo uma ideologia capitalista para atender a outros interesses.

O processo de *esportivização* das práticas corporais indígenas, oriundo da inserção do esporte em comunidades indígenas, que alguns autores identificaram e apresentaram em estudos recentes, está relacionado com o processo de colonização brasileiro e contato com o não-índio. Conforme Vinha & Rocha Ferreira (2005) o esporte sofre com idéias estagnadas de um período em que fora influenciado pelas concepções médicas e militares, marcado por um processo de exclusão e de uso político. No entanto, segundo as autoras, no final da década de 1980 sentia-se a superação dessas influências sociohistóricas, assumindo outras conotações, tais como educação, lazer e socialização, configurando-se o esporte “inclusivo” como perfil contemporâneo. Nessa visão, o esporte é entendido como um espaço político de “contato interétnico”. Por esse olhar,

o jogo esportivizado [...] não deve incorrer em temores, mas sim ser acompanhado e orientado com um elemento intercultural, sob o olhar de configurações de processos civilizadores ocorrendo em longo prazo, pouco dependentes de nossa vontade (Vinha & Rocha Ferreira, 2005: 8).

Por outro lado, compreende-se que as configurações humanas não são isentas de interesses políticos e econômicos, o que dificulta o controle desse processo por parte dos indígenas. Contudo aceita-se que essas novas coerções, inter-relacionadas com diferentes valores, princípios e formas de comportamentos possam alterar a ordem social. Observando na tabela 3 o cruzamento entre Cultura e Integração Social, percebe-se que houve uma perturbação da identidade coletiva que constitui o grupo e, como consequência, a possibilidade de ocorrer uma ruptura na tradição de povos indígenas, posto que a cultura não se encontra separada do sistema de significados os quais governam o movimento humano e lhe fornecem sentido.

O esporte se apresenta como um fenômeno paradoxal, tendo em mente que propicia a interação entre diferentes grupos. Não obstante, visto em sua dimensão de rendimento, tal prática não tem contribuído para solucionar os problemas de indivíduos que vivem à margem da sociedade. Permanece, por conseguinte, o “status quo” na medida em que o processo seletivo é totalmente excludente. Por ser contraditório, sua estruturação determinará os sentidos a ele atribuídos. Nesse

âmbito, é um grande equívoco considerar que o esporte se configura como uma prática inclusiva, pois sequer superou situações indesejáveis de usos político e econômico que dele se faz.

Ao participar como professora de Educação Física de cursos de formação de professores indígenas pelos projetos Tucum e 3º grau indígena em Mato Grosso, Grando (2005b) pôde refletir com mais de 30 etnias de que maneira o futebol se adapta à organização dos tempos e espaços nas aldeias. Portanto, entende-se que, diante de uma ruptura das tradições indígenas, o mais correto é afirmar que ocorre uma resignificação desses costumes, de acordo com o aspecto econômico que rege a sociedade global, ocasionando, dessa maneira, uma (re)tradicionalização dessas práticas corporais dentro das culturas indígenas.

Na (re)tradicionalização, o moderno e o tradicional estão imbricados com a finalidade de proporcionar uma estrutura que viabilize maior audiência das manifestações culturais, junto ao grande público. O sentido atribuído às práticas corporais dos povos indígenas concorre com os interesses políticos e econômicos da sociedade capitalista. Nesse sentido, a (re)tradicionalização compõe a mesma condição de primazia da aceleração dos fluxos. Segundo o autor,

Algo assim requer pensar no desenho sócio-histórico da teia social com sua própria figuração de equilíbrios de poder, cuja caracterização articula a lógica de ampliação dos fatores de lucratividade do capital ao peso adquirido por uma economia simbólica, na qual o comércio de signos e a ludicidade são valorizadas na contrapartida da geração de disposições de práticas devotadas à elaboração e re-significação (sic) de identidades (Farias, 2004: 155).

Nesse panorama, entender a diferença identitária dos indígenas implica reconhecer o complexo de relações que envolvem a produção e o consumo de bens simbólicos de um mercado que se sustenta na diferença cultural. Esta, por seu turno, passa a ser recriada a partir da “intensificação dos fluxos humanos, de ideários e técnicas, os midiático-informacionais e financeiro-monetários” (Farias, 2004: 146), decorrentes de uma sociedade global e de um modo de vida moderno.

Observa-se que as práticas corporais realizadas de maneira competitiva levada a efeito nos Jogos dos Povos Indígenas envolvem em seu conjunto elementos tradicionais (como as pinturas e adornos corporais) e outros referentes a aspectos modernos (como a regulamentação e a fiscalização). O arco-e-flecha e a lança são instrumentos tradicionalmente utilizados para a caça e a defesa da

comunidade na aldeia. O uso desses instrumentos exige técnicas corporais específicas que possuem sentido e significado próprios em cada cultura indígena. Nos Jogos, o arco e a flecha foram produzidos pela própria etnia; no entanto, sua estruturação com um alvo fixo e com a limitação de uma distância promoveu uma semelhança entre as técnicas apresentadas com um sentido único. A lança é um instrumento que não está presente na cultura de parte das etnias participantes; portanto, sem um sentido para esses povos. Apresentou na realização de seu lançamento técnicas diversificadas, porém sem o sentido tradicional. O mesmo fato pode ser observado na canoagem – com a canoa padronizada – e na natação, assim como nas corridas que, desprovidas de seus elementos originais, assumem outros sentidos e significados diferentes daqueles de fuga, de reconhecimento do ambiente natural e de relação com o mundo espiritual.

Nesse contexto, ressalta-se que a regulamentação das práticas corporais sob a lógica do esporte de alto-rendimento – na compreensão dos organizadores dos Jogos dos Povos Indígenas – poderá resultar num esvaziamento do sentido tradicionais desses povos, permanecendo apenas o movimento corporal (caracterizado por técnicas corporais particulares) para a apreciação do público. Desse modo, entende-se que a estruturação do evento permitiu uma ressignificação das práticas corporais por parte dos indígenas, a partir da relação entre elementos e valores tradicionais e modernos.

4.2 A especialização do corpo indígena para uma mudança de comportamento

A mudança de comportamento da pessoa indígena pode ser analisada também a partir da tabela 3. Ao cruzar a reprodução cultural promovida pela esportivização com a pessoa, observa-se que pode haver uma crise de orientação e de educação indígena. A influência do processo de incorporação do esporte pelas comunidades indígenas na educação de seus jovens pode ser observada em relatos que demonstram a complexidade desse fenômeno nas aldeias e na educação indígena. Nessa perspectiva, recorre-se aos ensinamentos de Grando:

No Parque Nacional do Xingu, um jovem foi para a cidade e gastou o resultado do trabalho coletivo – R\$ 900,00 (novecentos reais) – na compra de uma chuteira e retornou à aldeia de seus pais sem os provimentos de combustível e alimentação; numa aldeia Xavante, o padrinho reclama o direito de dançar com o afilhado no final da tarde, agora tomado pela

prática do futebol o dia todo quando não está na escola; sem dançar com ele, não pode orientar e ensinar [...]; entre os Pareci, alguns homens lembram dos jogos realizados entre as aldeias como um momento de festa e confraternização entre os parentes, já as mulheres lembram dos conflitos que o resultado do jogo de futebol gerou entre elas que nunca haviam brigado, mas ficaram dois meses sem conversar após os jogos; um ancião acadêmico do 3º Grau Indígena reclama da deseducação que o futebol traz aos jovens; muitos pais lamentam o fato de seus filhos chegarem do jogo com fome e cansados e não tendo o que comer, brigam com eles; os pais não tem mais tempo para educar seus filhos no trabalho da sobrevivência que cada um tem obrigação de garantir, já que passam o tempo todo jogando bola (2005b: 183).

Essa relação em que sujeito e sociedade se reconstroem mutuamente pode ser melhor entendida por meio dos conceitos da psicogênese e da sociogênese. Segundo Elias e Dunning (2006), a psicogênese pode ser caracterizada por mudanças do comportamento humano, tendo em conta regulamentações e controle de impulsos instintivos que passam a ser internalizados, impactando a estrutura da personalidade do indivíduo, no sentido de discipliná-lo, visando a promover o autocontrole das emoções. Essas transformações estão relacionadas com o desenvolvimento das estruturas sociais em longo prazo, isto é, a sociogênese de um processo civilizador.

Trata-se da busca por um comportamento condizente com o modo de vida moderno que atenda aos interesses políticos e econômicos, por meio da inserção dos indivíduos em um padrão social que é reproduzido, mesmo que inconscientemente, mas que permite experimentações de atitudes aceitáveis. Entretanto observa-se uma tendência das coerções controladoras tornarem-se impulsos particulares que não são percebidos pela consciência. Com efeito, as estruturas da personalidade, em certa medida, são referências do desenvolvimento das estruturas sociais. Nessa direção, o esporte de alto rendimento desencadeia um processo de individualização, característico de um modo de ser próprio das sociedades altamente reguladas e diferenciadas.

Com o desenvolvimento da sociedade ocidental moderna, percebeu-se que os comportamentos humanos tornaram-se mais diferenciados, o que não se vê em sociedades tradicionais nas quais as atitudes individuais não se sobressaem dentro do grupo. Esse processo não é uma escolha do indivíduo, mas socialmente exigido e consentido em sociedades complexas, com alto grau de diferenciação de funções, nas quais os comportamentos e as práticas sociais possuem sentidos variados. A diversificação dos indivíduos gera uma interdependência que alimenta essa

diferenciação. Por meio de uma interação com pessoas diferentes há uma afirmação de suas características, ao mesmo tempo em que há uma aquisição de outros costumes. As condutas partilhadas entre os membros da sociedade e o *habitus* social que caracteriza um povo servem de base para que ocorra essa diferenciação.

É um capital adquirido em conformidade com a história individual e que aparenta ser inato quando é incorporado. Gera estratégias para satisfazer e adaptar-se às exigências e às novas situações do campo, o que lhe confere uma transformação durável até que determinados ajustamentos sejam solicitados. É ao mesmo tempo individual e social. Um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem que sustenta um sistema de classificação e, em sendo um produto de relações sociais, demonstra por meio da ação de seus agentes um processo de conformidade que tende a reproduzir as relações estruturais. O termo distingue-se da noção de hábito por ser aquilo que “se encarnou no corpo de forma durável sob a forma de disposições permanentes” (Bourdieu, 1983: 105).

4.2.1 De que corpo se fala?

A construção do corpo na modernidade se sustenta na ciência que, por sua vez, apresenta métodos mais eficazes e estudos biomecânicos, fundamentada em uma concepção que fragmenta o corpo, considerando este como uma máquina. Pode-se compreender a construção do corpo do homem moderno a partir do momento em que se consolida o Estado capitalista, decorrente das grandes revoluções na França e na Inglaterra, com a classe burguesa ascendendo ao poder. Almejando a manutenção de sua hegemonia, utilizam-se idéias positivistas a fim de justificar as conseqüências do sistema de produção sobre o modo de vida das pessoas. Com essa preocupação, a classe dominante cuidou de investir na construção de um outro homem capaz de enfrentar outra ordem social que estava posta em uma sociedade guiada pelas leis do capital.

Com o aumento da industrialização e da urbanização, e da conseqüente expansão econômica, percebe-se a necessidade de ter-se à disposição um maior número de trabalhadores capacitados para atuar em diferentes áreas exploradas pelo capital. Corpos saudáveis deveriam servir para o progresso técnico e econômico contínuo. Com as idéias higienistas, a Educação Física trouxe os ideais da teoria eugênica de melhoramento e embraquecimento da raça, forjando a

construção de um corpo Higiênico-Eugênico, cumprindo funções moralistas e sanitárias de ordens médicas e militares. Entre as décadas de 1960 e 1970 se produziu um corpo produtivo e alienado, quando os interesses eram de aumento da produção e desvio da atenção da cena política no Brasil. No período do Estado Novo fazia-se necessário engendrar esforços para se consolidar uma nação industrializada (Castellani Filho, 1993: 120). Para tanto, o Estado, por meio de leis que regulamentavam a Educação Física, utilizou o esporte e outras práticas corporais para construir corpos aptos a enfrentar as exigências do trabalho nas fábricas. A ação pedagógica dessa disciplina na escola tinha como fundamento conceitos das ciências biológicas, mas especificamente da fisiologia do exercício que se fundamentava em uma metodologia padronizada. Corpo este que se configura no momento atual da sociedade capitalista como mercador, por estar a serviço da venda de produtos, ao passo que também é mercadoria, mantendo a tendência atual de consumo em grande escala (Castellani Filho, 1993). Durante todos os períodos de consolidação de uma sociedade global, o corpo humano esteve sujeito a intervenções de interesses da classe dominante.

A Educação Física contribuiu nesse processo, incorporando e transmitindo valores indispensáveis à moral, à disciplina, ao esforço individual para conquista da saúde do corpo desejada pela burguesia. “Na sociedade do capital, [a Educação Física], constiur-se-á em valioso objeto de disciplinarização da vontade, de adequação e reorganização de gestos e atitudes necessários à manutenção da ordem” (Soares, 2004: 14), entendendo o corpo como unidade produtiva da indústria capitalista. Com essa concepção, o corpo passa a ser visto nessa sociedade como mercadoria a ser socializada, segundo as leis que regem as relações de produção. O corpo controlado para uso do capital.

Por esse olhar, deve-se compreender que o esporte em suas diferentes dimensões – recreativo e alto rendimento – parte do pressuposto de que ambas sejam educacionais. Tais dimensões condicionaram determinados comportamentos em espaços de educação formal e não-formal; contribuíram e contribuem significativamente para a produção de determinados modelos de corpos. Nos mais variados campos em que está presente, seja na escola, seja no lazer, o esporte pode colaborar para que valores da sociedade capitalista sejam transmitidos aos seus praticantes. Segundo Hoberman (1992),

O esporte de alta competição coloca cada vez mais em pauta uma tecnologia industrial visando a transformar o corpo humano em uma máquina eficaz e inesgotável através da mobilização de diferentes ciências biológicas e psicológicas” (apud Bourdieu, 1997: 128).

O corpo humano que assumiu um caráter individualizado na sociedade ocidental moderna, nas sociedades indígenas brasileiras exerce papel central sendo fabricado para se tornar coletivo. A corporalidade é uma dimensão fundamental para o processo de ensino e aprendizado de conhecimentos, habilidades e técnicas da pessoa indígena.

Fica evidente, portanto, que o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais. Conseqüentemente, atuar no corpo implica atuar sobre a sociedade na qual esse corpo está inserido. Todas as práticas institucionais que envolvem o corpo humano [...], sejam elas educativas, recreativas, reabilitadoras ou expressivas, devem ser pensadas nesse contexto, a fim de que não se conceba sua realização de forma reducionista, mas se considere o homem como sujeito da vida social (Daólio, 1995: 42).

Nas sociedades indígenas, a transmissão de técnicas corporais é necessária para assumir da melhor maneira os papéis sociais conquistados; portanto, “reconhece-se a capacidade da criança de aprender a partir dos jogos e brincadeiras” (Grando, 2006: 231). Nesse momento, a criança está se apropriando de sua cultura, construindo sua identificação com seus pares e tornando-se únicas nesse contexto. As práticas corporais tradicionais efetivadas de forma competitiva durante a realização dos Jogos dos Povos Indígenas e os rituais ocorridos nas aldeias cumprem a função de ensino e aprendizado da maneira de fazer, pensar e sentir que são específicas por gênero e idade em cada etnia.

Em sua obra *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*, Viveiros de Castro (1987) assinala que em determinadas sociedades – como as que vivem em aldeias do Alto Xingu – o corpo humano é “fabricado” a partir de processos intencionais e periódicos. Essas mudanças produzidas no corpo proporcionam outras de posição social e, por conseguinte, de identidade social. A “fabricação do corpo” é intervenção consciente da cultura sobre o corpo humano, construindo a pessoa, modificando sua essência e se manifestando desde a gestualidade, até alterações da forma desse corpo. As modificações corporais são realizadas entre os xinguanos por meio de rituais que a encenação da criação do humano faz referência à morte e à vida. Concebendo os homens como uma produção cultural, sua

fabricação presume uma reclusão, porquanto é durante a reclusão que há uma mudança significativa no corpo e onde os papéis sociais são assumidos. “A personificação do homem ideal depende de uma adesão correta às regras ditadas pela tecnologia do corpo na reclusão” (Viveiros de Castro, 1987: 35). Todavia nota-se o corpo desempenhando um papel central na construção da identidade da pessoa xinguana.

Entre os Bororo do Mato Grosso, fato semelhante ocorre. Nos rituais, as danças são utilizadas como um instrumento de educação do corpo, em que os jovens ao “fabricarem seus corpos” constituem uma identidade específica. A dança representa uma “prática educativa significativa para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados que compõem os patrimônios clânicos e as relações entre os clãs na cosmologia Bororo” (Grando, 2005a: 173). A dança acompanha os adornos e pinturas corporais que expressam uma simbologia. Durante a dança, são expressas as histórias e as relações sociais que constituem o grupo e, ao dançar, as pessoas assumem seu lugar na sociedade.

4.2.2 Treinamento esportivo entre os indígenas

Devido à prática constante do futebol na Aldeia Meruri, os Bororo vêm construindo seus corpos tanto com conhecimentos tradicionais quanto com conhecimentos técnicos e táticos dessa prática esportiva, destacando-se entre as etnias que disputaram o torneio de futebol nos Jogos dos Povos Indígenas. Na prática do futebol realizada fora da aldeia, os Bororo se identificam como um grupo étnico estabelecendo diferenças com os não-índios. Da mesma forma, verifica-se que os indígenas assimilam comportamentos condizentes com a formação de uma sociedade global, porque constroem sua identidade em “espaços de interseções contemporâneos” (Farias, 2004: 146), nos quais valores tradicionais e modernos estão presentes. “Esse futebol oficial traz consigo todas as características de competição, a tensão e o nervosismo dos jogadores, compartilhados pela comunidade, assumindo a característica polissêmica da integração, que também é confronto” (Grando, 2005b: 182).

Em relação à melhoria do desempenho técnico e da aptidão física, os Bororo se mostram resistentes às mudanças no hábito alimentar e na organização do tempo do grupo. Contudo nota-se que treinamentos fazem parte da preparação dos

indígenas para a participação nos Jogos dos Povos Indígenas. Ao ser questionado se treinavam as modalidades na aldeia, o indígena respondeu:

“Temos treinamento sim. Inclusive pra vir pra cá, depois que foi feita a seleção, todos os dias, três e meia, quatro horas da manhã, a gente treinávamos, aquecimento, alongamento, todo isso. Faz uma preparação de maneira geral. Aí pratica também o futebol e corridas, natação, tudo isso” (Entrevista, Indígena Bororo, Recife, 2007).

O treinamento esportivo é capaz de proporcionar alterações nos corpos dos indígenas que, por seu turno, demonstram discursos contraditórios em relação ao interesse por esse procedimento. A liderança indígena da etnia Xavante, em declaração expressa no documentário IX Jogos dos Povos Indígenas, apresenta sua compreensão sobre a influência da sociedade global nas diferentes culturas indígenas, ao afirmar que

“Como hoje a globalização está aí, se o índio não se preparar vai ser abocanhado rapidamente. Então é isso que nós estamos dizendo, nós temos que nos preparar e começar a desenvolver tanto na educação, na saúde, nas atividades produtivas. Nos blindar diante desta ameaça” (Discurso da Liderança Xavante, Referência Documentário, 2008).

Entretanto este mesmo indígena declara que

“Os índios gostam muito de futebol, tanto é que hoje já estamos competindo com os times do não-índio só que ainda não temos malandragem, a técnica, a tática que o time do não-índio tem. Então nós estamos querendo também introduzir a malandragem na linguagem do futebol” (Discurso da Liderança Xavante, Referência Documentário, 2008).

Desse modo, ao confirmar o interesse em inserir aspectos da tática e da técnica dos esportes em suas culturas, o indígena demonstra o desconhecimento do esporte de alto rendimento como elemento moderno que carrega em seu bojo valores característicos de uma sociedade globalizada. Entende-se que, para que haja o aprimoramento da tática e principalmente da técnica esportiva como demonstra o indígena, é necessário que sejam realizados treinamentos específicos de cada “modalidade”. Todavia observa-se que tal fato já vinha ocorrendo no interior

das aldeias. Ao presenciar um integrante da “delegação” Xerente comandando um treino de corrida dentro dos Jogos dos Povos Indígenas, indagou-se sobre o fato e a resposta foi a seguinte:

“Nós treinamos lá três vezes, duas vezes na aldeia e uma vez na cidade, em Tocantins, mas é muito pouco. O tempo todo nós estamos com eles lá, como voluntário, anos e anos já. Lá ensinamos as meninas a jogar futebol também. Até os índios também tinham muita força, mas não tinham técnica, agora sim, eles já tocam a bolam certinho. Já tem alguns índios lá que nós estamos profissionalizando. Dos nossos Xerente aqui, eu profissionalizei um deles e outros também já estão na eminência de profissionalizar” (Entrevista, Voluntário Xerente, Recife, 2007).

Contudo verifica-se que o treinamento é uma demanda dos próprios indígenas, estando relacionado à oferta do esporte que é oportunizada a esses povos, vez que muitos deles participam de competições esportivas, sendo uma das poucas maneiras de vivenciar a prática esportiva. Com efeito, tem-se uma mudança na “fabricação” do corpo indígena, devido à assimilação de técnicas corporais esportivas através do treinamento, com o objetivo de proceder a um aumento gradual do rendimento para a participação nessas competições. De acordo com Kunz (2006), que analisa o treinamento especializado para crianças, as técnicas corporais alteram e impedem um desenvolvimento plural do indivíduo, principalmente se for iniciado “antes da fase pubertária”, por exigir uma especialização do indivíduo em determinada atividade ou função. Por conseguinte, percebe-se a possibilidade de a educação do indígena tornar seus corpos especializados com o treinamento sistematizado, sendo iniciado precocemente.

As técnicas esportivas correspondem à visão de mundo ocidental, fundamentada em uma organização social capitalista, sendo construídas e reconstruídas historicamente, com o intuito de aumentar sua eficácia. Essa noção de técnica do corpo proveniente da racionalidade moderna exigiu que outras atitudes, comportamentos e maneiras de fazer fossem abandonadas ou adaptadas ao modo de pensar e de sentir das sociedades industriais avançadas, pois a adaptação das técnicas corporais “é efetuada numa série de atos montados, e remontados no indivíduo não simplesmente por ele próprio, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que ocupa” (Mauss, 2003: 408).

Portanto, as relações interculturais vivenciadas entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, por meio do esporte e do treinamento, possibilitam que haja uma adaptação do comportamento de diferentes indígenas ao estilo de vida moderno que se inscreve na crença do crescimento e progresso ilimitado.

4.2.3 Especialização dos corpos

De acordo com Guttmann (2004), o esporte moderno é marcado pela lógica da *especialização* de papéis. Com a divisão do trabalho na sociedade capitalista foi proporcionada uma especialização de profissões, no caso do esporte, o profissionalismo. Contudo nota-se uma alteração no sentido dado ao esporte de alto rendimento, em relação às práticas corporais tradicionais, posto que o tempo de sua realização deixa de ser um tempo de culto ou divertimento, para se tornar um tempo de trabalho. A lógica da competição faz com que sejam utilizados agressivos métodos de treinamento para adestramento do corpo. Conforme Bourdieu,

Talvez seja refletindo sobre o que o esporte tem mais específico, isto é, a manipulação regrada do corpo, sobre o fato de que o esporte, como todas as disciplinas em todas as instituições totais ou totalitárias, [...], ser uma maneira de se obter do corpo uma adesão que o espírito poderia recusar, que se conseguiria compreender melhor o uso que a maior parte dos regimes autoritários faz do esporte (1990: 220).

Nesse âmbito, “não se trata de transmitir apenas uma maneira de fazer. Trata-se de transmitir uma outra visão de mundo, uma outra realidade, que se estende a todos os domínios da vida” (Grando, 2001: 109). Ao assimilar esse procedimento em sua rotina diária, o indígena pode reduzir a participação em atividades corriqueiras de suas culturas, imprescindíveis para a construção de sua identidade, por ter que dedicar grande período de tempo aos treinos e às competições. “Isto é um problema social muito complexo e que obedece às regras e princípios da competição e da concorrência próprias das sociedades industriais” (Kunz, 2006: 53). Pensando na criança indígena sendo introduzida ao “sistema esportivo de rendimento”, ela pode incorporar valores da sociedade envolvente e apresentar mudanças em seu comportamento, porque o treinamento é responsável pela constituição de um outro *habitus*, que se sustenta numa educação

especializada do corpo, a fim de originar um papel social distinto entre os indígenas – o “atleta”.

“O que caracteriza a sociedade moderna é a especialização de áreas, tem religião, tem lazer, tem economia todas como coisas estanquizadas. Na vida dos povos indígenas isto são coisas que formam totalidades, elas interagem entre si” (Entrevista, Antropólogo, Recife, 2007).

A especialização, apesar de aparecer em práticas corporais tradicionais, é característica básica do esporte de alto rendimento, que, diferentes delas, fomenta a profissionalização dos mais aptos, devido a relação que possui com a sociedade capitalista. Nos jogos realizados dentro das aldeias, os melhores jogadores são selecionados para representar as etnias em competições externas; entretanto, como requisito para essa escolha, os jogadores devem conhecer sua cultura e saber se comportar entre os não-indígenas. Segundo um Bororo que esteve nos Jogos em Pernambuco, foram realizadas

“preliminares, para poder ficar nessa seleção. Natação, velocidade, cem metros, resistência o próprio de futebol. O coordenador fez uma seleção com a gente. Todo mundo queria vir, na verdade. Toda a comunidade queria ta participando, mas foi feita esta seleção” (Entrevista, Indígena Bororo, Recife, 2007).

Por conseguinte, nota-se que tanto o treinamento dos corpos quanto a seletividade, já fazem parte do comportamento dos indígenas da etnia Bororo e encontram-se presentes no cotidiano dessa comunidade, preparando os mais aptos para representarem seu povo fora da aldeia. O esporte-espetáculo está associado à idéia de seletividade, de um “campo de profissionais da produção de bens e serviços esportivos” (Bourdieu, 1990: 217) e vem se constituindo progressivamente. Possui uma relação de interdependência com a indústria cultural que cria uma representação, transformando a competição esportiva em um produto que segue as leis do mercado globalizado. Na construção desse espetáculo estão envolvidos, além dos atletas, um conjunto de agentes (organizadores, médicos, juízes, treinadores) que discursam sobre o esporte-espetáculo, sob uma pressão exercida pelas relações objetivas nas quais esses atores estão inseridos.

Em relação à profissionalização de indígenas, vê-se esse fato como um meio de integração desses povos à sociedade global, como atores e como consumidores do fenômeno esportivo. Porém essa integração se dá de modo individual, vez que apenas os indígenas que se sobressaem na prática do esporte despertam o interesse do mercado esportivo. Por conseguinte, são incluídos na sociedade envolvente.

4.3 O processo de integração e o papel do esporte

Na medida em que a sociedade brasileira aumentava sua densidade demográfica, outras áreas do território nacional foram sendo adentradas. No decorrer do século XX esse processo de integração se intensificou, restringindo os povos indígenas em pequenas porções de terra, dificultando sua sobrevivência. Naquele momento histórico o sistema capitalista se desenvolvia intensificando a produção de bens, necessitando de mais matéria-prima e mão-de-obra. As economias extrativista, agrícola e pastoril embrenhavam-se nas terras indígenas afetando todo sistema sociocultural dessas sociedades. A expansão do agronegócio sobre o território indígena propiciou inúmeros conflitos, nos quais os indígenas que lutavam por seus direitos foram incorporados à mão-de-obra do campo para aumentar a lucratividade dos grandes fazendeiros. Com efeito, a caça e a pesca foram deixando de ser atividades principais de providência de alimentos que passaram a ser adquiridos nas cidades próximas às aldeias.

Ribeiro (1986) assinala como se deu o processo de integração dos indígenas à sociedade nacional, para, a partir desse marco, identificar o recente papel do esporte nesse processo. De acordo com o referido autor, diferentes grupos que viviam *isolados*, ou que só haviam tido raros contatos com não-índio, eram iniciados nesse processo. Muitos se mostravam hostis à presença do não-índio e conseguiram manter a autonomia cultural por algum tempo. Outros grupos possuíam *contato intermitente* motivados por atitudes ambivalentes de fascínio e medo. Eles conseguiam manter certa autonomia cultural que se perdia, ao passo que novas necessidades eram satisfeitas através de relações econômicas, seja pela venda da força de trabalho de seus membros, seja dedicando o tempo deles à produção de artefatos para troca, demonstrando, dessa forma, características da sociedade nacional em seu comportamento. Os grupos que mantinham *contato permanente*

podem ser caracterizados como aqueles que já perderam sua autonomia sociocultural, encontrando-se em completa dependência econômica, porém mantendo costumes que se modificam adaptando-os à nova condição em que se encontravam.

Os *integrados* são aqueles que conseguiram sobreviver, mas que se encontram ilhados em meio à população nacional, incorporando-se à vida econômica como mão-de-obra no campo ou no comércio das grandes cidades. São comumente confundidos com mestiços, não se distinguindo por utilizar as mesmas vestimentas, nem possuindo os mesmo hábitos, devido a profundas transformações em seu modo de vida. As missões cristãs assumiram um importante papel nesse processo de integração, impondo sua maneira de compreender o mundo e seu modo de vida às populações indígenas. A educação jesuítica foi responsável pela mudança de várias culturas indígenas, posto que promoveram a alteração “de suas formas de organização social, das regras de parentesco e de xamanismo e do domínio do corpo, através da mudança de técnicas corporais tradicionais” (Grando, 2001: 107).

A educação escolar indígena baseava-se em transformar indígenas tidos como selvagens em pessoas civilizadas. Esses povos deveriam abdicar de sua língua, crenças e padrões culturais. A estruturação da educação escolar indígena rompia e, em certa medida, ainda rompe com a noção de ensino e aprendizagem que, por seu turno, ocorrem de forma contínua e incorporada à rotina das comunidades. As sociedades indígenas possuem organizações sociais distintas entre si e da sociedade capitalista. Nelas, a ação pedagógica se dá por meio da transmissão oral da tradição cultural – dos mais velhos aos mais jovens – visando à continuidade de uma maneira peculiar de viver em coletividade. O índio apreende os padrões culturais de sua sociedade por meio de relações ritualizadas, através de uma ação pedagógica para que eles se tornem aptos a assumirem um determinado papel social futuramente. O processo de aprendizado das crianças indígenas envolve “hábitos motores, atividades rotineiras, capacidade lingüística e o surgimento das primeiras habilidades técnicas” (Grando, 2006: 234). A ação missionária, com o objetivo de catequizar os indígenas, educava essa população com vistas a incorporar valores culturais ocidentais, provocando uma ruptura da solidariedade coletiva.

Ribeiro acredita que as etapas da integração constituem estágios de um processo de *transfiguração étnico-cultural* podendo ser definida como

O processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente (1986: 13).

Alguns fatores são responsáveis por produzir efeitos específicos que, somados uns aos outros, causam essa acomodação a outro contexto, a saber: as *compulsões ecológicas* – que afetam as sociedades indígenas tanto pela miscigenação quanto pela disputa de terras; as *compulsões bióticas* – constituem na disseminação de doenças que, em muitos casos, resultaram em óbito de inúmeros indivíduos, podendo chegar à extinção étnica; as *coerções tecnológico-culturais* – resultantes da adoção de instrumentos e de técnicas de produção que causam dependência da tribo em relação aos provedores desses bens. As *coerções socioeconômicas* – que consistem na inserção dos índios ao sistema capitalista de produção que, no momento atual, visa à apropriação de bens culturais que serão transformados em mercadoria para venda no mercado mundial, proporcionando, dessa forma, as *coerções ideológicas* responsáveis por redefinir suas crenças e valores, formando potenciais consumidores e profissionais do esporte.

Diante desse panorama, acredita-se que a intervenção protecionista do Estado como pura proteção não serviu para solucionar os problemas da expansão da sociedade envolvente. Em um mundo globalizado as sociedades dominantes

estão armadas de força suficiente para subjugar as etnias tribais e para desagregar suas estruturas socioeconômicas [...]. Nestas novas condições, o indígena tem por oportunidades algo maiores de sobreviver, mas é condenado a transformar radicalmente seu perfil cultural, porque só pode enfrentar as compulsões a que é submetido, transfigurando sua indianidade, mas persistindo como índio (Ribeiro, 1986: 14).

Na perspectiva de uma sociedade global, o esporte se apresenta como uma importante ferramenta de *integração* das sociedades indígenas ao sistema-mundo, no sentido apresentado por Grandó: “de dependência social, econômica e política das sociedades tradicionais em relação à sociedade envolvente” (2006: 243). A prática de esportes vem ocorrendo com grande impacto nessas sociedades que, por seu turno, vêm-se com menos autonomia em relação às suas atividades

econômicas, sociais, políticas e culturais e em luta constante pelo direito a suas terras. Nessa ótica, é possível estabelecer uma relação entre o fenômeno esportivo e a integração dos povos indígenas à sociedade global.

Com essa compreensão, foi apresentado aos indígenas o esporte como instrumento de transmissão de outros padrões culturais, entre eles a língua nacional e as técnicas corporais condizentes com o modo de vida moderno. Tendo em vista que o corpo é local de aprendizado social, o esporte é visto como um meio de educação do corpo indígena, em que estratégias de apropriação de elementos que se estruturam em uma cultura mundializada são desenvolvidas para que ocorra a integração desses povos à sociedade global. O esporte, numa lógica inerente à cultura ocidental moderna, transforma o indígena corporalmente, na medida em que altera seu *habitus*, moldando outros corpos, isto é, outras pessoas indígenas.

Esses indígenas modificam seus comportamentos e, desse modo, a própria organização econômica das sociedades – devido à demanda de recursos que não podem ser encontrados na natureza – tornam o dinheiro uma necessidade real. Nesse ínterim, os instrumentos utilizados em suas práticas tradicionais deixam de ser prioritários e o artesanato torna-se um produto a ser comercializado, a fim de gerar renda para a compra de materiais esportivos, a exemplo de uniformes, chuteiras, bolas, entre outros.

O domínio das técnicas corporais, que diz respeito às especificidades de suas culturas como nadar, pescar, caçar e coletar alimentos, é prejudicado pela assimilação das técnicas esportivas.

Nesse processo, deixará de aprender formas de andar, de sentar, de untar e pintar o corpo, de prepará-lo para viver em harmonia com os demais corpos que vivem no mundo da cultura em diferentes níveis, [...], de conhecer seu território e conhecer cada planta e animal que participa de seu mundo, não conhecerá os nomes e os significados deles para os antepassados, para seu povo e para seus descendentes (Grando, 2006: 247).

As atividades que formam o corpo do indígena e que são exercidas sob aspectos que atingem diferentes dimensões são responsáveis pela constituição de uma subjetividade essencial para o convívio em sua comunidade e para o estabelecimento de relações com o meio natural e espiritual.

Contudo nota-se que o processo de esportivização pelo qual vem atravessando suas práticas corporais tradicionais não contribui para que esses

povos exerçam sua autonomia em relação ao modo de vida moderno e, de certo modo, age como um determinante na vida dos indígenas integrando-os na maneira de se relacionar com seu corpo, de acordo com a visão de mundo ocidental. As formas de aprendizado provenientes do esporte de alto rendimento, como o treinamento, reafirmam uma disciplinarização e uma especialização que impõe ao corpo indígena a cultura não-indígena.

Assim compreende-se a

“esportivização como um processo de desuniversalização das práticas corporais indígenas que são orientadas pelos saberes tradicionais, que provoca a anulação das diferenças étnicas em proveito da igualdade de chances nas competições, a constituição de um cenário característico e de uma temporalidade específica para a sua prática, entre outras manifestações” (Entrevista, Pesquisadora, Brasília, 2008).

Entende-se que os Jogos dos Povos Indígenas colaboram para o desenvolvimento do processo de esportivização das práticas corporais tradicionais e para que o esporte seja reconhecido como elemento de integração, aparentemente amena, dos indígenas brasileiros à sociedade global. Essa aparente falta de hostilidade se deve ao fato de não ser levado em consideração que a disseminação do esporte pelos diferentes grupos e sua assimilação por diferentes culturas demandou a superação de “espessas barreiras mentais, físicas, psíquicas e também materiais” (Grando, 2001: 109). Todavia a aceitação do esporte entre indígenas no Brasil pode ser entendida a partir da compreensão do processo de integração, que esses povos atravessaram, considerando a forma autoritária e preconceituosa de contato promovido pelo Estado e pelas instituições religiosas.

Nesse sentido, entende-se como relevante a análise do esporte em sua dimensão de rendimento, que adentrou como prática corporal nas diferentes etnias no Brasil, transmitindo valores da sociedade envolvente, fundamentada no sistema capitalista. Segundo Grando (2005b), o esporte é um símbolo de desenvolvimento e, nesse aspecto, o futebol tem sido utilizado como estratégia de integração das diversas etnias indígenas à sociedade capitalista, por veicular seus valores mediante suas regras, seus ídolos e seus espetáculos. “Os corpos são preparados para serem inseridos na lógica capitalista, ou seja, por meio de novas técnicas corporais, corpos são adaptados a novas mentalidades, criando novos consumidores de uma cultura

globalizada” (Grando, 2005b: 179). Por esse olhar, o esporte é utilizado como um meio de interação que contribui para integração dos povos indígenas à sociedade envolvente de modo não-hostil.

No momento atual, entende-se que os indígenas são integrados à sociedade global por meio do fenômeno esportivo, como profissionais do esporte, por produzirem mercadorias esportivas, isto é, resultados que geram lucro aos agentes do mercado esportivo. Pensando assim, toda comunidade é integrada por possuir potenciais consumidores de produtos esportivos, propiciando o desenvolvimento do mercado esportivo mundial e, dessa forma, contribuindo para o processo de mundialização da cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ESPORTE ENTRE OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

A análise apresentada a respeito da IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas – evento idealizado e organizado por indígenas da etnia Terena, tendo o Ministério do Esporte como executor e os Ministérios da Cultura e da Justiça, além da Funai, como parceiros – demonstra a existência de contradições entre o discurso dos organizadores e a realidade observada, no que se refere aos seus sentido e significado.

Em relação ao alcance dos objetos explicitados no documento oficial que rege os Jogos, entende-se que o evento, na medida em que promove o conagraçamento entre os povos indígenas, proporciona um encontro de povos de diferentes etnias, em um único local, durante um determinado espaço temporal. Ressalta-se que a interação entre as pessoas e os povos indígenas se deu mais por iniciativa dos próprios indígenas (com a construção de práticas de lazer durante o evento, como foi visto no local do alojamento) do que por parte dos organizadores.

Observa-se que as práticas corporais foram configuradas de modo a proporcionar a competição entre os indígenas. Percebeu-se que o objetivo de contribuir para o desenvolvimento de uma relação mais respeitosa com a sociedade envolvente é alcançado por meio de uma estruturação em que os indivíduos dessa sociedade compreendem e aceitam mais facilmente uma estrutura baseada nos megaeventos esportivos, os quais propagam o esporte-espetáculo. Essa mesma estrutura, que ao fomentar a competição estimula o fortalecimento da auto-estima dos indígenas vencedores, não contribui para a valorização da identidade cultural das sociedades indígenas e nem para a valorização das manifestações culturais, nem tampouco para o intercâmbio dos valores tradicionais. Conforme notou-se nos Jogos dos Povos Indígenas, as práticas corporais são reconfiguradas, isto é, são retirados dessas práticas os elementos que a identificam como práticas tradicionais, restando apenas o movimento corporal ressignificado, com base nos elementos do esporte moderno. Pode-se perceber, de acordo com as notas do diário de campo, que as práticas de arco-e-flecha e lança, assim como a canoagem, a natação e as corridas são regulamentadas conforme as regras criadas, para propiciar a competição em práticas que tradicionalmente não a apresentam.

Com a intenção de compreender o sentido atribuído pelos indígenas participantes da IX edição dos Jogos ao esporte, pôde-se observar que é a partir da estruturação das práticas corporais dos jogos dos povos indígenas (regulamento, fiscalização e padronização) que se tem seu significado. O futebol “oficial” pode ser um exemplo. Durante a prática dessa atividade, a organização dos Jogos apresentou uma regulamentação e não foi proporcionada uma efetiva participação dos indígenas nesse processo. Essa prática foi realizada segundo regras preestabelecidas que estimularam a competição e a sobrepujança. Com esse enfoque, os indígenas assumem-se como “competidores”, apresentando comportamentos que visavam à busca da vitória, tais como: o enfrentamento ocorrido entre as duas etnias (Pareci e Kayapó) durante a realização da partida de futebol, discussões dentro do próprio grupo, entre outros aspectos (Referência, Diário de Campo, Recife, 2007). Por outro lado, a “pelada” – ou futebol ressignificado – que foi estruturado pelos próprios participantes do jogo, de acordo com o princípio da ludicidade, demonstrou que a mesma prática corporal pode possuir diferentes significados, segundo os interesses de seus adeptos.

Nessa perspectiva, vale registrar que a oferta das práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas, em relação à sua estruturação, segue a lógica capitalista que rege o esporte de alto rendimento. Compreende-se que esse evento contribui para o desenvolvimento de um processo de *esportivização* das práticas corporais tradicionais, processo esse que vem se propagando a partir da inserção do fenômeno esportivo em comunidades indígenas no Brasil. Outro ponto marcante dos Jogos dos Povos Indígenas foi a promoção da (re)tradicionalização dessas práticas que passam a ser ressignificadas, de acordo com aspectos econômicos que orientam a sociedade ocidental moderna.

Com essa visão, as práticas corporais dos povos indígenas estão repletas de sentidos e significados atribuídos por diferentes etnias. Ao sofrerem um processo de esportivização, tais práticas carregam em seu bojo valores modernos, os quais foram assimilados pelas pessoas indígenas. Com efeito, nota-se que a ressignificação das práticas corporais ocorre na medida em que há a apropriação do esporte de alto rendimento pelas sociedades tradicionais. Desse modo, tais práticas assumem características com sentido competitivo, que podem contribuir para o surgimento de outro *habitus* e modificar a relação dos indígenas com o uso de seu corpo. Como conseqüência desse processo, espera-se que ocorram mudanças

comportamentais que venham contribuir para a integração de pessoas e de grupos indígenas à sociedade global, por meio do mercado esportivo mundial. Essa integração – entendida conforme Ribeiro (1986) – resulta na justaposição dos valores modernos aos valores tradicionais, o que proporciona as descontinuidades geradas nas tradições desses povos, devido à alteração dos sentidos e significados das práticas corporais tradicionais. Possíveis mudanças culturais e comportamentais decorrentes de uma (re)tradicionalização das práticas corporais podem ocorrer com os grupos indígenas participantes dos Jogos. Contudo é importante registrar que tais mudanças podem não repercutir nas tradições da etnia, podendo ser, portanto, uma mudança pontual.

Em relação ao esporte, foi observado durante a realização do evento que há um grande interesse por parte dos indígenas em aprendê-lo e praticá-lo. Esse interesse pode ser identificado com base em falas e depoimentos apresentados pelos indígenas no evento; todavia, ao mesmo tempo em que há uma valorização do esporte – como fenômeno moderno – essas falas também indicam a necessidade de valorização das práticas corporais tradicionais dentro da programação dos jogos. Percebe-se, portanto, uma contradição que é marcada pela incorporação de lógicas diferenciadas na apropriação do sentido das práticas corporais tradicionais e do esporte.

Assim sendo, compreende-se que o esporte a ser oferecido aos povos indígenas no Brasil deva respeitar sua autonomia, isto é, o direito que esses povos têm de participar ativamente das decisões que dizem respeito às suas manifestações culturais. Sendo o esporte um elemento intercultural ele deve ser problematizado, posto que permite o contato de diferentes povos com valores, instituições e procedimentos distintos dos que lhes são próprios. Por conseguinte, cria-se a expectativa de garantir aos indígenas o acesso a informações, conhecimentos técnicos e científicos, explicitando as possíveis conseqüências decorrentes de sua inserção nessas comunidades para que, a partir de então, os interesses desses povos possam surgir de escolhas conscientes.

De acordo com o artigo 231 do capítulo VII da Constituição Federal do Brasil, “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” (Grupioni, 2005: 16). Cabe ao Estado:

- (a) apoiar e incentivar a conservação, valorização e difusão das manifestações culturais dos povos indígenas, entre eles os jogos e as brincadeiras tradicionais;
- (b) assegurar o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, a partir do direito que os indígenas têm de decidirem seu destino, fazer escolhas, elaborar e administrar projetos oriundos de seus interesses.

Diante desse cenário, reconhece-se que o Governo Federal vem cumprindo parcialmente o que a Constituição atribui como papel do Estado, por meio de programas e ações, a exemplo dos Jogos dos Povos Indígenas. Observa-se, no entanto, que o Estado, ao passo que executa um evento que estrutura as práticas corporais de maneira competitiva, não assegura a valorização do patrimônio cultural dessas comunidades. Com efeito, o intento é contribuir para o usufruto de seus direitos, aceitando o constante processo de construção, reelaboração, criação e desenvolvimento pelo qual passam as culturas indígenas e entendendo que a diversidade de padrões culturais é um patrimônio para toda a humanidade.

Um importante meio para que o esporte seja compreendido mais amplamente por essas comunidades é a educação escolar indígena, posta em prática por uma escola indígena, vez que é “um dos lugares onde a relação entre os conhecimentos próprios e os conhecimentos das demais culturas deve se articular” (Brasil. Ministério da Educação, 2005: 24). Além do mais, tal entidade poderia propiciar mais informações, saberes e valores da sociedade nacional aos povos indígenas no Brasil. O Estado, tendo a competência privativa de legislar sobre as populações indígenas, tem por atribuição, de acordo com o Artigo 79 da Lei de Diretrizes e Bases, “manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas” (Brasil. Ministério da Educação, 2005: 33).

Por fim, conclui-se que o esporte de alto rendimento, apesar de possuir diferentes representações construídas por seus praticantes em diversos contextos, é um meio que traz consigo valores e concepções da cultura ocidental moderna e que, desse modo, pode proporcionar uma (re)tradicionalização das práticas corporais nas culturas indígenas. Portanto, os Jogos dos Povos Indígenas, ao estruturar e oferecer práticas corporais tradicionais sob a lógica do esporte de alto rendimento, colabora para que ocorra uma modificação nos sentidos e significados. Nessa compreensão, o estudo visa a contribuir para que esse evento concretize seus objetivos e para que

políticas públicas referentes ao esporte entre os indígenas sejam articuladas, considerando a autonomia desses povos e respeitando o direito à diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Sobre a televisão*. Trad. Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRACHT, Valter. *Sociologia Crítica do Esporte: uma introdução*. 2. ed. Ijuí: Editora Ijuí, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

BRASIL. Ministério do Esporte. *Material Didático do Programa Esporte e Lazer da Cidade*. Brasília: Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, 2008.

CAILLOIS, Roger. *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.

CASTELLANI FILHO, Lino. "Pelos meandros da educação física". *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Maringá, v.14, n. 3, p. 119-125, maio 1993.

DAÓLIO, Jocimar. *Da cultura do corpo*. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. "A antropologia social e a educação física: possibilidades de encontro". In: Carvalho, Yara & Rúbio, Kátia (Orgs.). *Educação física e ciências humanas*. São Paulo: Hucitec, 2001.

DENNING, Michael. *A cultura na era dos três mundos*. São Paulo: Francis, 2005.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*. França: Fayard, 2006.

FARIAS, Edson. "(Re)tradicionalização ou (re)significação de tradições" In: Teixeira, João Gabriel, et al (Org.). *Patrimônio Imaterial, Performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, p. 146-156, 2004.

FASSHEBER, José Ronaldo. "(re-) Pensando a educação física indígena" In: Veiga, Juracilda & Rocha Ferreira, M^a Beatriz (Orgs.). *Anais do 6º Encontro Sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas: desafios atuais da educação escolar indígena*.

Campinas: ALV, Núcleo de Cultura e Educação Indígena; Brasília: Ministério do Esporte, Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, p. 157-165, 2005.

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

GIDDENS, Antony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GOLDBLATT, David. *Teoria Social e Ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

GONZÁLEZ, Fernando Jaime. "Projeto curricular e educação física: o esporte como conteúdo escolar". In: Rezer, Ricardo (Org.). *O Fenômeno esportivo: ensaios crítico-reflexivos*. Chapecó: Argos, 2006.

GRANDO, Beleni & HASSE, Manuela. "Índio brasileiro: intergração e preservação". In: Fleuri, Reinaldo Matias (Org.). *Intercultura: estudos emergentes*. Ijuí: Unijuí, 2001.

GRANDO, Beleni. "Movimentos indígenas no Brasil: a cultura autoritária e preconceituosa e a Educação Física". *Motrivivência*. Santa Catarina. Ano XI, n. 14, p. 63-91, mai. 2000.

_____. *Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri-MT*. Florianópolis: Tese (Doutorado em Educação), UFSC, 2004.

_____. "Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT". *Pensar a Prática*. Goiânia. v. 8, n. 2, p. 163-179, Jul./Dez. 2005a.

_____. "Jogos dos Povos Indígenas: tradição, cultura e esporte na escola indígena" In: Veiga, Juracilda & Rocha Ferreira, M^a Beatriz (Orgs.). *Anais do 6^o Encontro Sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas: desafios atuais da educação escolar indígena*. Campinas: ALV, Núcleo de Cultura e Educação Indígena; Brasília: Ministérios do Esporte, Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, p. 177-187, 2005b.

_____. "A educação do corpo nas sociedades indígenas". In: Rodrigues Muller, M^a Lúcia & Paixão, Lea P. (Orgs.). *Educação: diferenças e desigualdades*. Cuiabá: UFMT, 2006.

GRUPIONI, Luís D. B. (Org.). *As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena*. 2. ed. Brasília. Ministério da Educação, SECAD, 2005.

GUTTMANN, Allen. *From ritual to record: the nature of modern sports*. New York: Columbia University, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. v. 2. Boston: Beacon, Cambridge: Polity, 1987.

HAGUETTE, Teresa M^a F. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERRERO, Marina. *Jogos e brincadeiras do povo Kalapalo*. São Paulo: Sesc, 2006.

HOBERMAN, J. *Mortal engines: the science of performance and the dehumanization of sport*. Nova York: The Free, 1992.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

IANNI, Octávio. *A Era do Globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

_____. *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. Beto Ricardo; Fany Ricardo. São Paulo, 2006.

KUNZ, Eleonor. *Transformação ditádico-pedagógica do esporte*. 7. ed. Ijuí: Unijuí, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 15. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril, 1976. (Os Pensadores: História das grandes idéias do mundo ocidental).

_____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Nacional e Editora da USP, 1970.

LUCENA, Ricardo. *O esporte na cidade: aspectos do esforço civilizador brasileiro*. Campinas: Autores Associados; CBCE, 2001.

_____. "Elias: individualização e *mimesis* no esporte". In: Proni, Marcelo & Lucena, Ricardo (Orgs.). *Esporte: história e sociedade*. Campinas: Autores Associados, 2002.

LUKÁCS, Gyorgy. "Velha e Nova Cultura". *Revista Kommunismus*, n. 43, 1920. Disponível em: <<http://www.geocities.com/autonomiabvr/nova>>. Acesso em: 20 de março de 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "Antropologia e Educação Física". In: Carvalho, Yara & Rúbio, Kátia (Orgs.). *Educação física e ciências humanas*. São Paulo: Hucitec, 2001.

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

MELLATI, Julio Cezar. "Corrida de toras". *Revista de Atualidade Indígena*, Ano I, n. 1, p. 38-45, Brasília: Funai, 1976.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos indígenas*. Brasília: Senado Federal, 2007.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Cultura e Modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e civilização: integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA FERREIRA, M^a Beatriz. "Jogos tradicionais e esportes em terras indígenas". In: *VIII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte, Lazer e Dança*. Ponta Grossa. v. 1. p. 1-7, 2002.

RUBIO, Kátia; FUTADA, Felipe de Mello e Silva, Everson Carlos da. "Os jogos indígenas e as contradições do confraternizar e competir". *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Campinas. v. 28, n. 1, p. 105-119, set. 2006.

SOARES, Carmen. *Educação física: raízes européias e Brasil*. 3. ed. Campinas: Autores Associados, 2004.

STIGGER, Marco Paulo. *Esporte, lazer e estilos de vidas: um estudo etnográfico*. Campinas: Autores Associados, 2002.

SUASSUNA, Dulce; AZEVEDO, Aldo; BARROS, Jônatas e SAMPAIO, Juarez. "A relação corpo-natureza na modernidade". *Revista Sociedade & Estado*. Brasília: Departamento de Sociologia. v. 20, n. 1, 2005.

SUASSUNA, Dulce. "A intervenção do Projeto Tamar em comunidades pesqueiras". Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

VINHA, Marina. "Retomada dos valores tradicionais vinculados à cultura corporal". In: Veiga, Juracilda & Rocha Ferreira, M^a Beatriz (Orgs). *Anais do 6º Encontro Sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas: desafios atuais da educação escolar indígena*. Campinas: ALV, Núcleo de Cultura e Educação Indígena, Brasília: Ministérios do Esporte, Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, p. 145-156, 2005.

VINHA, Marina; ROCHA FERREIRA, M^a Beatriz. "Esporte entre os índios Kadiwéu". *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. v. 24, n. 3, p. 145-158, maio 2003.

_____. "Evento Nacional: jogos dos povos indígenas, jogos tradicionais e processo de esportivização" In: *Anais do XXIII simpósio nacional de história: história e paz*. CD Room. Londrina: Editorial Mídia, 2005.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. "A Fabricação do corpo na sociedade xinguana". In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. São Paul: Marco Zero. UFRJ, 1987.