

Práticas esportivas ameríndias e etnologia indígena: diálogos e contribuições¹

Carlos Eduardo Costa

Introdução

Este texto pretende debater as associações, ainda incipientes, porém, com vasto potencial, entre etnologia indígena e antropologia das práticas esportivas. Dentre os motivos para tal aproximação, destaco a ampliação temática desenvolvida nos últimos anos que consolidou o universo esportivo enquanto objeto antropológico. Mais do que isso, o que se viu foi a expansão das práticas, atores e sociabilidades para além da configuração inicial que tinha como pedra angular os estudos sobre o futebol e tudo aquilo que o envolve: o jogo, as torcidas, a formação dos atletas, o imaginário nacional, a imprensa.

A fundamentação vinda com o futebol trouxe a reboque o interesse etnográfico por inúmeras modalidades². O que era visto nos encontros, cada vez mais frequentes, nesses vinte anos dos GTs sobre esportes presentes nas RBAs, RAMs e encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), garantindo o intercâmbio e aumen-

1 O tema da etnologia apareceu pela primeira vez no GT de Antropologia dos Esportes na 22ª RBA (2000) por intermédio do trabalho de Ronaldo Fassheber e Ricardo Fernandes, *Identidade e paixão Kaingang*.

2 Por exemplo, Toledo e Costa (2009). Todavia, etnografias traziam – e trazem – para os grupos de pesquisa interconexões temáticas que abordavam capoeira, skate, jogos universitários e a esportificação das práticas; os *Gay Games* e as relações de gênero; a relação entre humanos e animais nos esportes de equitação; o “ciborgue” e o “corpo-máquina”. Exatamente por essa multiplicidade de práticas e contextos diferenciais que envolvem as maneiras em que são disputadas, desde aspectos religiosos, artísticos, culturais, simbólicos, enfim, adotamos a expressão “práticas esportivas”. Não em oposição aos esportes, mas com o objetivo de explorar etnograficamente algo mais que o jogo em si. E é com esse procedimento que aqui entendemos as práticas esportivas indígenas e suas disputas rituais.

tando a qualidade da produção. Pensando nisso, e para não correr o risco de replicarmos para os contextos indígenas uma abordagem centrada no futebol, trataremos nesse texto da importância conferida às chamadas modalidades tradicionais, ou seja, disputas indígenas realizadas em diferentes contextos etnográficos e espaços simbólicos por elas ocupados em cada região.

A questão basilar é tratar como as relações de alteridade passam a ser marcadas por confrontos que visam a obtenção da vitória sobre o adversário e não a morte do inimigo. Na paisagem etnográfica encontramos contextos que evidenciam a pacificação das relações obtidas mediante a esportificação das práticas e ressignificação no uso das armas. Certo que isso deve ser mensurado etnograficamente por conta das especificidades regionais, o que reforça a importância da descrição no atual momento dessa cooperação.

Sobremaneira, a proposta de Elias e Dunning (1992), se nos for permitida essa transposição contextual, ajuda a pensar no desenvolvimento da relação debatida em determinadas regiões das terras baixas da América do Sul, sobre a pacificação e as transformações entre as dinâmicas da guerra e do ritual. Desse modo, essas duas ontologias do pensamento ameríndio são colocadas em relação por meio de práticas concretas e não apenas segundo abstrações conceituais. As disputas esportivas indígenas, notadamente realizadas em momentos ritualísticos, apresentam forma e conteúdo que nos permitem traçar tal paralelo com a configuração assumida pelos esportes no desenvolvimento civilizacional do ocidente, ou ainda, as práticas esportivas como mecanismos de pacificação social – apesar de desdobradas em outros níveis, como econômico, político, cultural.

Temos assim, ao menos duas maneiras iniciais de correlacionar etnologia e antropologia das práticas esportivas: pensar os esportes a partir do material etnológico – que, na América do Sul, teria o “idioma da corporalidade” como inspiração teórica –; e, de maneira etnográfica e descritiva, tratar as práticas nativas como caminhos para aumentar o escopo empírico da etnologia – em vista da variedade de práticas conhecidas.

Com esta dupla pretensão, passaremos por temas na tentativa de evidenciar algumas contribuições que perpassam: os processos de fabricação do corpo; as associações entre armistício, pacificação e as transformações entre guerra e ritual; a relação entre as modalidades nativas e as ocidentais, especialmente o futebol. Nosso objetivo é demonstrar, por meio do trabalho etnográfico específico, as possibilidades de expansão da antropologia das práticas esportivas em contextos indígenas. Para tanto, começaremos com a relação entre mito e história a partir da luta alto-xinguana (*kindene*) que encerra o ritual pós-funerário do *egitsü*³.

Mito, história e transformações entre guerra e ritual: a luta alto-xinguana

Em uma rápida leitura sobre algumas narrativas míticas alto-xinguanas perceberemos a ressignificação das armas de guerra/caça, que passam a ser disputadas esportivamente. Karl von den Steinen (1940) e Eduardo Galvão (1979) já relatavam os ensinamentos sobre os dardos *jawari* que deveriam ser arremessados para que não ocasionassem a morte dos oponentes. No mito de origem dessa prática, Sol (um dos gêmeos demiurgos) acertou um dardo na cabeça de seu adversário e o matou. Então, Sol disse que dali em diante os dardos deveriam ser atirados na altura da coxa, para evitar golpes mortais⁴.

Processo de pacificação das práticas semelhante ao ocorrido no mito de origem *arawak/karib* que estabelece as diferenças entre os tipos de Outros que existem no vasto panteão da alteridade. As lutas mitológicas encerram o ritual *egitsü*, realizado em homenagem à mãe dos gêmeos Sol

3 *Egitsü* é o nome *karib* para o *kwarup* em *tupi*. É um ritual pós-funerário em homenagem aos chefes falecidos. É o momento de maior integração regional dos povos alto-xinguanos, que se reúnem nas aldeias anfitriãs para estabelecerem relações de trocas comerciais, matrimoniais, desportivas, sendo a luta que o encerra o evento a ocasião de maior visibilidade – e nosso principal tema. O *egitsü* é recorrente na literatura sobre a região, por diversas frentes, mas aqui destacamos as disputas da luta *kindene* que envolve os jovens que estão se formando para serem futuros chefes, os “substitutos” dos chefes atuais.

4 Para melhor entendimento da relação entre mito, história e as diversas formas de arte (marciais, cantos, danças) que compõem o complexo ritual do *jawari* consultar as obras de Menezes Bastos (1993, 2001).

e Lua, e são disputadas entre os peixes e os animais terrestres – não sem alguma ambiguidade na composição dos times. De determinado ponto de vista, a relação entre eles é marcada pela coexistência pacífica, delimitada pela luta desportiva que ficou como ensinamento para os humanos atuais. Diferente da relação entre peixes e ariranhas, que chegam após o término das lutas para guerrear contra os peixes, pedindo para comer “a cabeça do chefe”, o peixe cachorra e também do peixe piranha vermelha⁵.

A questão que trabalharemos, trazida por essa breve passagem pela narrativa de origem, é a de diferenciar a guerra, em que se pede para comer a cabeça dos chefes, das lutas esportivas entre os rivais, dupla possibilidade de se relacionar como o outro que tem nas disputas ensinadas mitologicamente um caminho para a pacificação das relações históricas. Caminho esse em que o armistício e o regramento das práticas passam a estabelecer o confronto entre adversários e não mais a eliminação dos inimigos. Essa relação entre armistício, mito e história ficou conhecida como *pax xinguana*, em que tais grupos étnicos passaram a desenvolver relações de troca – econômicas, matrimoniais, rituais, discursivas, desportivas – em vez relações de guerra⁶.

Como na elaboração de Carlos Fausto:

A guerra não é um momento necessário de reprodução social, adquirindo a feição de guerra defensiva. A sua substituição por outras práticas sociais é explicitamente afirmada pelos povos do Alto Xingu, que dizem não fazê-la por preferirem realizar festivais para os chefes, aos quais convidam todas as aldeias para cantar, dançar, trocar e lutar. No Xingu, a violência foi ritualizada e expressa na forma da *luta esportiva*, evento obrigatório nos

5 Para esses e outros mitos alto-tinguanos consultar Villas Boas e Villas Boas (1970), Agostinho (1974), Galvão (1979).

6 Embora, ressalte-se, a feitiçaria seja um propulsor de inimizades veladas, desde as relações domésticas até o âmbito regional – tema que não seria possível de ser aqui abordado. No Alto Xingu os povos Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (*karib*); Yawalapiti, Wauja, Mehinaku (*arawak*) e Kamayurá e Aweti (*tupi*) partilham essas narrativas, feitiçarias e práticas rituais – que estão intimamente conectadas, uma vez que dada a ausência da guerra e a não ideia de morte “natural” é somente pela ação da feitiçaria que se morre. Nesse contexto multilinguístico, ancorado em etiquetas ritualísticas, esses povos estabelecem as mais variadas relações de trocas. Para além das inúmeras pesquisas monográficas realizadas nas aldeias, Franchetto e Heckenberger (2001) propõem a relação entre a “visão local” e a “visão regional” do sistema alto-tinguano. Sistema esse que tem na pacificação das relações, a *pax xinguana*, uma de suas especificidades.

rituais intertribais. A essa *esportificação da violência* juntam-se uma cuidadosa etiqueta da moderação e um regime alimentar fundado em uma ideologia antivenatória e anticainibal, expressa pela exclusão de carne de caça na dieta (FAUSTO, 2007, p. 28, grifo nosso).

Portanto, nosso interesse é buscar as modalidades nativas, descrevê-las, tomá-las enquanto modos relacionais fundamentais da alteridade em seu contexto particular. As práticas tradicionais são disputadas entre aqueles que se consideram e são considerados humanos. O corpo que luta é preparado para ser "humano de verdade" (*kuge hekugu*), em um ambiente em que ser um campeão é requisito para ser um chefe, o ápice do que seria a pessoa. São esses corpos campeões os *corpos-casas*, síntese analítica estabelecida por Guerreiro Júnior (2012) para formular a relação entre a chefia alto-xinguana e seu sistema pós-funerário – do qual a luta ritual é o momento de maior visibilidade.

No decorrer desse processo de formação da pessoa, o jovem é feito chefe por meio de uma associação entre preceitos *inatos* e *adquiridos*, que têm na construção da corporalidade o idioma simbólico de referência: a descendência bilateral, sendo mais chefe aquele que é filho de pai e mãe chefes, o aspecto consanguíneo e hereditário. A constituição corpórea, do sêmen que o pai coloca na mãe mediante repetidas relações sexuais, a ideia de fabricar o filho como o aspecto substancial, e o aprendizado técnico dos procedimentos e performances que um chefe deve ter durante o contato com outro, o momento do perigo, da diferença, da feitiçaria, mas também a alteridade com a qual se compartilha, se trocam bens, mulheres, palavras e gestos rituais em um contexto multilinguístico e em um aspecto moral.

Durante a reclusão⁷ dos jovens que estão se formando lutadores, seus corpos vão sendo fabricados a partir de procedimentos técnicos, como

7 A reclusão é um momento definidor na carreira de um lutador, mas todos devem enfrentá-la, meninos e meninas, ao atingirem a puberdade. O processo de fabricação corporal se baseia em esconder o corpo dos neófitos do convívio social. No canto mais escuro da casa são preparados gabinetes com lonas e cobertores para que fiquem longe dos olhares, falando diretamente apenas com pai, mãe e irmãos. Uma pequena brecha é feita no sapé para que o indivíduo recluso possa acompanhar o que acontece no pátio da aldeia. Embora seja dito que todos devam passar por tal procedimento, os lutadores campeões ficam mais tempo

arranhar, vomitar e treinar, segundo uma lógica substancial de perda de fluidos. O suor nos treinos realizados no sol a pino, a incontinência moderada do vômito obtido com o uso de eméticos e do sangue tirado por meio de uma arranhadeira e a continência imoderada do sêmen – campeões devem abster-se completamente de relações sexuais, uma vez que o cheiro do sexo é a *causa* da derrota por desagradar aos espíritos. Esses jovens feitos pelos pais durante a infância, que têm seus corpos fabricados na reclusão para serem campeões, devem também saber se portar ritualmente. É aí que aprendem a "se sentar", a não ficarem bravos, a serem "conduzidos pelos pulsos" para serem apresentados como substitutos dos chefes atuais.

Muito ainda se poderia dizer sobre esse processo de fabricação corporal: a relação com os donos dos remédios, que cedem a força para os campeões, ou a relação com os seres míticos que são os campeões de luta, como a sucuri, a onça e o tatu. A sucuri, grande campeã, quando quer transmitir seus poderes a um neófito, realiza um encontro com o jovem sozinho na mata, "roteiro" típico das relações com a alteridade cosmológica, no qual o jovem deve segurá-la pelo rabo e receber uma mordida em sua mão, sinal de aceitação por parte da sucuri. A partir de então o jovem terá uma fabricação diferencial de seu corpo, será deixado passar fome (para jamais ficar bravo), ficará mais tempo do que os outros na reclusão, sonhará com a cobra, momento em que ela vai lhe ensinar seus golpes e segredos. Este é considerado o procedimento ideal de reclusão quando o fato acontece com algum jovem chefe.

É importante destacar o lugar da cobra, da transformação, para o pensamento alto-xinguano. A obra de Barcelos Neto (2005, 2011) vai nesse sentido ao opor a cobra⁸ e os princípios transformacionais do sistema da *pax xinguana*, perante a onça e a predação de outras cosmologias amazônicas – o que por si só nos remete à ideia de pacificação das relações. A relação entre cobra e neófito se dá na produção dos corpos e exige sacrifícios, individuais e coletivos. Jovens podem ficar cinco ou seis anos presos, retirados das

presos para garantir melhores resultados nas lutas rituais, o que estabelece uma relação dialética espaço-temporal entre produção doméstica cotidiana e exibição de performances rituais. O local e o regional, o dia a dia e o evento. Sobre isso, consultar Verani (1990), Costa (2013).

8 Trata-se aqui da sucuri (*Eunectes murinus*) ou *konto*: "anaconda".

atividades coletivas diárias da aldeia, o que implica que alguém deva fazer por eles – aqui a relação entre cunhados, símbolo da sociologia ameríndia, é fundamental. Em outras palavras, toda essa fabricação corporal, diferencial a partir do evento cosmológico, é tida como sendo responsável por fazer um campeão de lutas.

Destaco aqui a necessidade de um olhar treinado para as práticas esportivas em contextos indígenas, para o detalhamento dos dados quantitativos e qualitativos sobre vitórias, derrotas e empates, sobre as técnicas e performances dos corpos, algo que os antropólogos esportistas têm muito a oferecer. Em uma primeira observação, a luta ritual no *egitsü* pode trazer algumas confusões. Primeiro porque as relações entre os grupos participantes são extremamente complexas, dependendo de um cálculo ancorado no parentesco segundo o qual os que se consideram parentes do falecido homenageado compõem o mesmo time contra os outros, os adversários. Esse é um cálculo-base, mas, etnograficamente, outras situações aparecem em que os lutadores deixam seus times para lutarem por outro, desde rusgas faccionais até mesmo preferências individuais⁹.

A formação inicial dos confrontos apresenta os anfitriões ao centro e os convidados separados entre si formando um semicírculo no pátio da aldeia. As primeiras lutas garantem visibilidade aos campeões (*kindotoko*), sendo um contra o outro e uma de cada vez – por volta de dez ou quinze combates. Encerradas essas refregas é a vez dos lutadores de segundo escalão, também um contra o outro, mas em blocos, às vezes com mais de vinte lutas ao mesmo tempo, o que faz com que somente a poeira seja vista. Terminado esse confronto, entre o anfitrião e o povo convidado, começa-se novamente: os primeiros do time anfitrião contra os primeiros do outro povo

9 Por isso afirmamos que a relação entre os lutadores é de “afinidade potencial”, tal como definida por Viveiros de Castro (2002). Apesar da complexidade na formação dos times de luta, os combates só acontecem entre os afins potenciais, pois, os consanguíneos estão no mesmo time que se reconhece na homenagem ao falecido e os afins não podem se digladiar devido ao comportamento *ihütsu*, a “vergonha” (BASSO, 1973) que coloca o “doador de mulher” como hierarquicamente superior. Se uma luta estiver prestes a acontecer entre dois oponentes que tenham qualquer relação de afinidade, um deles se retira e é substituído – provavelmente aquele que está na posição hierárquica inferior. Para outro caso em que um combate desportivo é tomado a partir da relação de afinidade potencial entre os oponentes, consultar Magnus Course sobre o *palin* mapuche (2008).

convidado e assim até que os anfitriões tenham enfrentado todos os convidados, um de cada vez¹⁰.

Isso já seria algo a estranhar para um pesquisador esportista: como os anfitriões fazem cinco ou seis confrontos e os convidados apenas um? Qual a lógica, posto que é claro não se tratar da igualdade de condições e diferenciações de performances, da imparcialidade arbitral, da ingenuidade do *fair play*¹¹? Não, a questão aqui é aguentar, é não perder, é não deixar que se diminua em nada o chefe que está sendo homenageado – daí a grande incidência de empates. E só se consegue isso, tornar-se campeão, aquele que não perde, que é o primeiro a lutar (*hotugui*); quando se tem os quesitos citados anteriormente (consanguinidade, aprendizagem, disponibilidade familiar, sacrifícios individuais, relações cosmológicas), como no caso da sucuri.

Aliás, acompanhei em campo a formação de um jovem que passou por essa relação descrita como típica: encontro solitário em um lugar liminar, mordida na mão, reclusão, sonhos. É dito que o contato com a sucuri faz um campeão, mas de maneira mecânica, sem pormenores – destacando algo que já foi debatido sobre esse aspecto circunstancial dos esportes, relativo. Há pouca informação sobre os desencadeamentos das lutas após essa relação com a alteridade cosmológica, do desempenho empírico, dado nos combates entres os corpos. Então, e para reafirmar a importância de se colocar o aprendizado sobre as práticas nativas na descrição etnográfica, no ano seguinte esse jovem sequer foi escalado para fazer parte do time de lutadores campeões, os primeiros a lutar. Lutou somente durante as lutas coletivas e mesmo assim perdeu.

Pois é com esse rigor etnográfico que os antropólogos esportistas devem mirar a enormidade de competições indígenas. Trazer esses co-

10 A *kindene* tem uma dinâmica intensa, um tipo de *grappling*, com combates de curta duração em que, apesar do amplo predomínio dos empates, ocorrem vitórias de duas maneiras: agarrar a parte de trás da coxa ou derrubar o oponente, tipo de vitória ideal e mais celebrada. Não há contagens de placares ou arbitragem, ficando a cargo da torcida e de seus “observadores” (*nginiko*) cantar os resultados, o que, por vezes, gera disputas e contradições entre os presentes.

11 Sobre a relação entre as regras do jogo e as moralidades esportivas consultar Brito, Morais e Barreto (2011).

nhcimentos em seus pormenores para os fóruns acostumados a debater as práticas esportivas e não, como parece ser o mais comum, limitar-se às primeiras e superficiais observações. Dado esse conhecimento acumulado em anos de debates – dos quais esta coletânea é produto – pensamos ser necessário ir para aquilo que a antropologia teria como marca diacrítica: o estudo dos povos tradicionais, em que pese a relação das práticas nativas com o universo sociocosmológico. O que se espera é que essa moldura, que envolve os estudos dos esportes, também seja usada para dar forma a essa variedade de disputas nativas e às maneiras em que são realizadas, notadamente em momentos de rituais.

Futebol ameríndio e seus outros: expansão e exteriorização da alteridade

Até aqui passamos brevemente, devido ao destaque à pesquisa etnográfica, pela luta alto-xinguana. Todavia, existiriam ainda as disputas com dardos, arcos e flechas, bastões, zarabatanas, os casos *karajá/javaé*, as lutas xavante, com ou sem bordunas, o jogo de bola paresi, a luta marajoara, a luta *yanomami* que se alterna com as disputas discursivas¹². São esses embates entre corpos, muitas vezes preparados especificamente para tal, os responsáveis por estabelecerem relações diretas com a alteridade não mais marcadas pela guerra, mas pela disputa mediante técnicas e táticas previamente definidas e conhecidas.

Essas e muitas outras práticas que ainda precisariam ser etnografadas, são chamadas por “modalidades tradicionais” ou “nativas”, no sentido de serem próprias a cada contexto etnográfico e delimitarem suas fronteiras

12 Alguns exemplos podem ser vistos no YouTube, como: PREKETÉ, André. *Combate*. 2010. (00m28s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3X6RydAuK6A>. Acesso em: 3 mar. 2021; ULTRA, Mari Ultramaratonista. *DERRUBA O TOCO* – luta tradicional do casamento indígena Pataxó Carmésia 2015. 2015. (01m01s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=syEJ4iCbZ50https%3A%2F%2F>. Acesso em: 3 mar. 2021; OREWAVE, Silverio. *Luta livre do povo xavante*. 2013. (00m57s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w-jUvCHLXh0>. Acesso em: 3 mar. 2021; PGMBOXCULTURAL. *Xingu – Huka Huka*. 2010. (03m28s). Box Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gahPr4tUrHs>. Acesso em: 3 mar. 2021.

sociocosmológicas. Restaria ainda, nessa tarefa de pensar a esportividade ameríndia, elucidar melhor o entendimento indígena pelo futebol, esporte que é praticado com entusiasmo nas mais diversas localidades, como alguns trabalhos recentes têm mostrado. Seja no sul do Brasil nos povos *Kaingang*, no Brasil Central, na Amazônia peruana ou nas fronteiras entre Brasil e Venezuela, pesquisadores passam a colocar o futebol como foco de pesquisa etnológica.

Ainda, em que pese o recorrente interesse pelas "origens" do futebol, quase sempre associadas a uma dupla entrada, via Estado ou comunidades religiosas, o fato é que o futebol se tornou um grande mecanismo de exteriorização, de expansão das relações de alteridade. É nesse sentido, por exemplo, que Walker (2013) refuta a tese, muitas vezes aceita sem maiores considerações conceituais, de que os esportes são ritualizações da guerra.

No caso tratado, a prática do futebol entre as comunidades peruanas no Alto Orinoco, o futebol seria mais um agente de expansão do colonialismo estatal – que ele associa com a escolarização – no sentido de dominação territorial e simbólica. Ou seja, futebol e escolas transformam as relações de modo a alterarem as fronteiras geográficas e as relações internas à comunidade, seja por meio do aprendizado do espanhol, da quebra das relações tradicionais, principalmente aquelas ligadas à chefia e "mais velho mais novo" que se sentem ameaçadas pela entrada da figura do professor como mediador nessas relações. Um professor que, geralmente, também é o técnico do time de futebol e como tal é quem recebe os convites para as disputas intercomunitárias. Portanto, argumenta o autor, o futebol não seria uma forma de guerra, pois, antes de produzir a fragmentação e a dispersão, elementos essenciais da guerra indígena clastreana, o futebol promove a integração entre as comunidades e o avanço do sentimento de nacionalismo peruano – demonstrado nas bandeiras que enfeitam as canoas nas viagens e nos cantos do hino nacional a cada competição. Em vez da guerra contra o Um, contra o Estado, o futebol promove a unidade estatal, juntamente com a língua espanhola ensinada nas escolas.

Porém, e aqui é fundamental pormenorizar essas questões, não se trata de outra prática que não o futebol, sabidamente um esporte com ele-

vado teor universalizante. Então, faz-se necessário diferenciar o futebol das práticas nativas relatadas anteriormente, ou ainda, estabelecer as relações entre o futebol e tais práticas, como fez Vianna (2008) na relação entre "a bola e as toras" para os Xavante. Seu trabalho é ainda elucidativo por um sem número de aspectos, a busca da "esportividade ameríndia", dos quais destacamos sua entrada em campo por conta de sua posição de ex-futebolista. Vianna foi para ser técnico do time xavante, ou melhor, uma de suas contrapartidas pela estadia na aldeia, algo absolutamente recorrente na relação de campo para sua permanência. Isso lhe possibilitou uma maior entrada no universo xavante, suas divisões e maneiras como as relações entre o futebol e a corrida de toras se davam nesses contextos de transformações sociais e políticas.

Análise semelhante realizada por Delgado (2010), ao associar o futebol – e sua rápida entrada nas comunidades *Yanomami* da Venezuela – com algumas práticas nativas e suas interconexões. Um dos pontos de partida para demonstrar as diferenças é estabelecer que a partir dos projetos do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso) desenvolvidos por Pablo Alabarces, o futebol seja entendido a partir de, pelo menos, de três princípios analíticos: a cultura das arquibancadas; as identidades territoriais e a globalização cultural. Aqui nos deteremos na última, em que pese: a diferenciação entre o futebol e as modalidades nativas, e as maneiras com que os processos de exteriorização e interiorização das relações interétnicas podem ser percebidos por intermédio dessas diferentes disputas esportivas:

En la Amazonía, el fútbol introducido a los piaroa, ye'kuana o yanomami, por medio de misioneros, criollos y medios de comunicación, traen como consecuencia significativa el hecho de que en los Juegos Panindígenas que se celebran cada año en diversos lugares, acapare más expectación y se le dé más importancia que a las prácticas autóctonas como el tiro de precisión con arco y flechas, o com cerbatana, lascuales, aunque aún se mantengan vivas, han perdido valor, *por no constituir éstas un lenguaje comprensible* em el que se pueda dialogar de igual a igual *con aquellos que viniendo de fuera* van imponiendo progresivamente las condiciones de vida, al encarnar el «progreso» y lacivilización (DELGADO, 2010, p. 115, grifo nosso).

Este é o ponto primordial: mais do que buscar as origens e maneiras com que o futebol adentrou nas comunidades indígenas, o importante é estabelecer as relações desencadeadas a partir dele, tanto do ponto de vista interno às comunidades, como da universalização tão reconhecida dessa prática. Assim, cabe a nós, antropólogos esportistas, pensar as relações entre as relações, ou seja, as alteridades consolidadas pelo futebol e pelas práticas nativas e, mais ainda, demonstrar como essas práticas esportivas desencadeiam distintos modos relacionais próprios a cada contexto etnográfico (COSTA, 2016). Em especial aquelas em que algum tipo de arma tenha passado por processos de ressignificações de uso, ou seja, por esportificações que fizeram delas. Sendo não mais armas de guerra ou caça (que é um tipo de guerra na cosmologia amazônica da predação), mas sim de disputas esportivas: arcos e flechas, dardos, bordunas, lutas corporais.

Essas disputas delimitam fronteiras da alteridade, algo que o futebol simplesmente rompe ao aumentar significativamente a quantidade de possíveis confrontos (o que não reduziria o interesse pelo futebol ao “moderno” ou “civilizado”). O futebol exacerba as possibilidades, não mais apenas entre aqueles que detêm certas técnicas dos combates nativos, a “linguagem comum”, mas ampliando a disputa contra qualquer Outro, brancos, inclusive. É aqui que o futebol merece ser mais detidamente investigado de um ponto de vista etnológico: tanto em suas relações com as práticas nativas como a partir das possibilidades relacionais trazidas por ele, especialmente durante os “Jogos Indígenas”¹³ que ocorrem nos mais variados complexos regionais.

O futebol é agregador, expansionista, unificador (se joga contra todo mundo). Já as práticas nativas são endógenas, limitantes e limitadas – no alto Xingu, por exemplo, “só é gente quem sabe lutar”. Nesse sentido, o futebol seria uma antiguerra clastreana, ao passo que as práticas nativas seriam formas enfraquecidas dessa guerra, que teriam em sua repetição a condição de existência.

13 Não por acaso, na onda dos “megaeventos” o Brasil sediou em 2015 na cidade de Palmas, TO, a 1ª edição dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas (JPMI). Esses eventos ocorrem em grandes números, com organizações de comissões institucionais, inclusive, os JPMI tiveram apoio do Ministério dos Esportes.

Considerações finais

Ainda que esses temas e autores não esgotem a produção bibliográfica, são algumas das principais referências para uma abordagem inicial. Entretanto, é claro que descrições sobre as práticas podem ser encontradas em um sem número de trabalhos sobre etnologia indígena. Aliás, isso nos traz novamente para o problema da observação superficial, da "confusão" promovida pelas lutas mesmo nas mais conceituadas etnografias sobre o *egitsü* alto-xinguano. As disputas esportivas devem ser alvos preferenciais na abordagem e não apenas epifenômenos, para que não se repitam informações muitas vezes distorcidas ou incompletas.

Isso é parte do cenário, atual e prospectivo, dos estudos sobre práticas esportivas ameríndias. Como ocorrido com os esportes, tomados em uma relação hierárquica com temas ditos mais importantes (como o trabalho ou a política nas décadas de 1960-1970), as práticas esportivas indígenas ainda não suscitaram maiores interesses perante outros temas como cosmologia, mitologia, parentesco ou organização social. Muitas vezes, sem dar conta de que as práticas envolvem e são envolvidas por todas essas temáticas, algo semelhante ao que Lévi-Strauss (1964) diz sobre a culinária: é a totalidade da sociedade, embora não a seja completamente – ou ainda, na comparação feita por Geertz (2011) entre a rinha de galos balinesa e o jogo de pôquer ou corrida de carros norte-americanos como eventos totais que se abrem à observação.

Apesar da variedade etnográfica, as disputas, em certas ocasiões, são descritas pela ludicidade, remoendo preceitos colonialistas do estágio pueril de determinadas práticas nativas. Outras, destacando a entrada do "mundo dos brancos" nos cotidianos das aldeias e os riscos da aculturação nesse espaço, o que demonstramos estar bem longe da realidade dos fatos relativos à luta *kindene*.

Por certo, está mais do que na hora de fortalecer as aproximações entre antropologia das práticas esportivas e etnologia indígena. Senão pelo esgotamento de outras temáticas, pelo enorme interesse que tais práticas, nativas ou exógenas como o futebol, despertam nas mais variadas comunidades.

Referências

- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, 2005.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. O despertar das máscaras grandes do Alto Xingu: Iconografia e transformação. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 43-66, 2011.
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.
- BRITO, Simone Magalhães; MORAIS, Jorge Ventura de; BARRETO, Túlio Velho. Regras de jogo versus regras morais: para uma teoria sociológica do fair play. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [on-line], v. 26, n. 75, p. 133-146, 2011.
- COSTA, Carlos Eduardo. A busca da esportividade ameríndia: antropologia das práticas esportivas e sociedades indígenas em debate. In: SPAGGIARI, Enrico; MACHADO, Giancarlo Marques Carraro; GIGLIO, Sérgio Settani (Eds.). *Entre jogos e copas: reflexões de uma década esportiva*. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2016. p. 185-211.
- COSTA, Carlos Eduardo. *Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, 2013.
- COURSE, Magnus. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 299-328, 2008.
- DELGADO, Ángel Acuña. Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 40, n. 1, p. 111-138, 2010.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: Diffel, 1992.
- FAUSTO, Carlos. Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 2, n. 2, p. 9-52, 2005.
- FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. In: GALVÃO, Eduardo. *Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1949] 1979.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UNB, Brasília, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, [1964] 2004.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. A Saga do yawari: mito, música e história no Alto Xingu. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP-NHII/Fapesp, 1993. p. 117-146.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari). In: HECKENBERGER, Michael; FRANCHETTO, Bruna (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 335-357.

OREWAVE, Silverio. *Luta livre do povo xavante*. 2013. (00m57s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w-jUvCHLXh0>. Acesso em: 3 mar. 2021.

PGMBOXCULTURAL. *Xingu – Huka Huka*. 2010. (03m28s). Box Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gahPr4tUrHs>. Acesso em: 3 mar. 2021.

PREKETÉ, André. *Combate*. 2010. (00m28s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3X6Ry-dAuK6A>. Acesso em: 3 mar. 2021.

STEINEN, Karl von den. Entre os Aborígenes do Brasil Central. Tradução de Egon Schaden. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, separata: XXXIV e LVIII, 1940.

TOLEDO, Luiz Henrique; COSTA, Carlos Eduardo (Orgs.). *Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas*. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp, 2009.

ULTRA, Mari Ultramaratonista. *DERRUBA O TOCO: luta tradicional do casamento indígena Pataxó Carmésia* 2015. 2015. (01m01s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=syEJ4iCbZ50https%3A%2F%2F>. Acesso em: 3 mar. 2021.

VERANI, Cibele. *A “Doença da Reclusão” no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural*. 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1990.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. *Boleiros do cerrado: índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume Editora/Fapesp/ISA, 2008.

VILLAS BOAS, Orlando; VILLAS BOAS, Cláudio. *Xingu: os índios, seus mitos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 403-455.

WALKER, Harry. State of play: the political ontology of sport in Amazonian Peru. *American Ethnologist*, v. 40, n. 2, p. 382-398, 2013.