

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

JULIANA GUIMARÃES SANETO

**JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS E RITUAIS: DIÁLOGO ENTRE  
TRADIÇÃO E MODERNIDADE**

VITÓRIA  
2012

JULIANA GUIMARÃES SANETO

**JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS E RITUAIS: DIÁLOGO ENTRE  
TRADIÇÃO E MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de concentração Estudos Pedagógicos e Socioculturais da Educação Física.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz dos Anjos

VITÓRIA  
2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S223j Saneto, Juliana Guimarães, 1985-  
Jogos dos povos indígenas e rituais : diálogo entre tradição e  
modernidade / Juliana Guimarães Saneto. – 2012.  
148 f. : il.

Orientador: José Luiz dos Anjos.  
Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Educação Física e  
Desportos.

1. Rituais. 2. Modernidade. 3. Dança indígena. I. Anjos, José  
Luiz dos. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de  
Educação Física e Desportos. III. Título.

CDU: 796

---

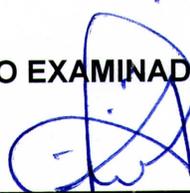
**JULIANA GUIMARÃES SANETO**

**JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS E RITUAIS: DIÁLOGO ENTRE  
TRADIÇÃO E MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação Física.

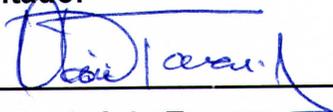
Aprovada em 23 de abril de 2012

**COMISSÃO EXAMINADORA**



---

**Prof. Dr. José Luiz dos Anjos**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**  
**Orientador**



---

**Prof. Dr. Otávio Tavares**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**



---

**Prof. Drª. Beleni Salete Grando**  
**Universidade Federal do Mato Grosso**

Ao meu pai, Adalberto, e à minha mãe,  
Marli, pela orientação que me deram  
para a vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, que sempre serão meus heróis e minha referência de honestidade, integridade, persistência, amor e felicidade. Sou eternamente grata por tê-los ao meu lado – minha mãe com sua incrível passionalidade e força e meu pai com sua imensa sabedoria e experiência de vida.

Aos meus amados irmãos, Fernando e Alexandre, pela amizade e carinho que compartilhamos.

À minha querida avó Masue e ao meu tio Gilberto pelo apoio

Ao companheiro, Elizeu, pela adorável paciência, pela compreensão e pelo carinho que sempre teve comigo.

Ao meu orientador, José Luiz dos Anjos, que, com os seus conhecimentos e sabedoria, me guiou nesta empreitada.

Ao professor Arthur José Medeiros de Almeida pela amizade, incentivo e toda ajuda que gentilmente me dedicou durante toda a trajetória, em especial no período de coleta de dados, quando esteve ao meu lado orientando o meu olhar.

Aos professores que estiveram presentes durante a trajetória e contribuíram com reflexões sobre o estudo: Carlos Nazareno Ferreira Borges, Otávio Tavares, Joelma Parente, André Mello e Osvaldo Martins de Oliveira.

Aos queridos amigos Dirceu, Fabiano, Ana Gabriela, Ana Carolina, Doiara, Guilherme, Grece, Marcel, Kleidiana, Micheli, André Roeldes, Andreia, Reuel e Heloisa pela amizade e pela agradável e prazerosa convivência.

Aos amigos que conheci durante os Jogos dos Povos Indígenas, em especial, Antônio, Éliton, Aline, Fabiana e Deoclécio, que estiveram comigo durante o período de coleta de dados e compartilharam desta experiência incrível.

Ao amigo Carlos Terena que muito me ensinou sobre os Jogos e seus participantes, agradeço pelas longas conversas que tivemos.

Enfim, a todos os meus amigos que participaram da minha formação pessoal e acadêmica.

A todos que contribuíram, de alguma forma, para a realização deste estudo, em especial os indígenas participantes dos Jogos e os organizadores do evento.

Ao Ministério do Esporte e ao Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena por possibilitarem a minha participação como colaboradora voluntária dos Jogos e como pesquisadora.

À Companhia de Desenvolvimento de Vitória (CDV), que, com o Fundo de Apoio a Ciência e Tecnologia (Facitec), garantiu o auxílio financeiro para a realização deste estudo.

O que é que se encontra no início? O jardim ou o jardineiro? É o jardineiro. Havendo um jardineiro, mais cedo ou mais tarde um jardim aparecerá. Mas, havendo um jardim sem jardineiro, mais cedo ou mais tarde ele desaparecerá. O que é um jardineiro? Uma pessoa cujo pensamento está cheio de jardins. O que faz um jardim são os pensamentos do jardineiro. O que faz um povo são os pensamentos daqueles que o compõem.

(Rubem Alves)

## RESUMO

O objetivo do estudo foi analisar e compreender os rituais no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas, considerando a existência de uma relação ambivalente entre tradição e modernidade. Para tanto, delimita o olhar sobre a dança como uma manifestação ritualística durante o evento. A pesquisa, definida como descritivo-interpretativa, foi direcionada pela abordagem qualitativa. Num primeiro momento, foi realizado um levantamento bibliográfico e, posteriormente, trabalho em campo para a coleta de dados, que aconteceu por meio de entrevistas guiadas com participantes indígenas do evento e consubstanciadas pela observação e registro de imagens durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Nesse sentido, os dados coletados foram submetidos a uma análise interpretativa, na qual não é o indivíduo isolado que é tomado como sujeito, mas a expressão externa de suas manifestações na realidade social em que está inserida a sua produção subjetiva e interação simbólica. Este trabalho propõe: lançar um olhar sobre os rituais indígenas apresentados nos Jogos e sobre os sujeitos que os manifestam e que lhes dão significados. A análise das manifestações ritualizadas, durante os Jogos dos Povos Indígenas, permitiu a constatação de que as danças apresentadas como rituais são, na verdade, recortes de grandes festas ritualísticas celebradas nas aldeias. Durante a apresentação dessas manifestações, no evento, novos sentidos e significados são atribuídos pelos indígenas, no entanto isso não implica uma perda em relação às referências simbólicas tradicionais que orientam sua manifestação e expressão. As manifestações ritualizadas acontecem nos Jogos de maneira espontânea em duas situações: dentro e fora do cronograma programático de atividades do evento. As danças, compreendidas como manifestações ritualizadas, são apresentadas de maneira performática, com uma preocupação estética. Esses elementos indicam que há uma espetacularização dessas manifestações durante os Jogos que, mesmo sendo organizados pela via da modernidade, se constituem como um cenário para as tradições indígenas.

Palavras-chave: Rituais. Modernidade. Dança indígena.

## **ABSTRACT**

The aim of this study was to analyze and understand the rituals in the context of the Games of Indigenous/Aboriginal Peoples, considering the existence of ambivalent relationship between tradition and modernity. To this end, it was delimited the dance as a ritual expression during the event. The research, described as descriptive-interpretative, was guided by qualitative approach. At first it was on a literature review and after we went into the field to collect data, what happened through guided interviews with the event participants indigenous and consolidated by the observation and recording of images during the XI edition of the Games of Indigenous Peoples. In this sense, the data collected were subjected to interpretative analysis, which the isolated person is not taken as the subject, but the outward expression of its manifestations in social reality where is inserted its subjective and symbolic interaction. This study proposes: have a look at the aboriginal rituals presented in the games and on the people that manifested them and that give them meaning. The analysis of ritualized expressions during the Games of Indigenous Peoples, led to confirmation that the dances presented as rituals are actually clippings large festivals ritualistic celebrated in the villages. During the presentation of these expressions, in the event, new meanings and senses are assigned by the Indians, however, this does not imply a loss in relation to traditional references symbolic that guide your speech and manifestations. The ritualized expressions in the Games happen spontaneously in two situations: in and out of programmatic schedule of event activities. The dances, comprehended as ritualized expressions, are presented in a performative, with an aesthetic concern. These elements indicate that there is a entertainment in these expressions during the Games which, although organized by way of modernity, they constitute a setting for aboriginal traditions.

Keywords: Rituals. Modernity. Indigenous/aboriginal dance.

# SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
1.1	A CONSTITUIÇÃO DOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS .....	18
1.2	EIXOS TEÓRICOS .....	22
1.3	SÍNTESE METODOLÓGICA .....	25
1.4	OS CAPÍTULOS E SUAS DISCUSSÕES .....	26
<b>2</b>	<b>OS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS NA PRODUÇÃO ACADÊMICA DA EDUCAÇÃO FÍSICA</b> .....	<b>28</b>
2.1	JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: UM <i>LOCUS</i> DE INVESTIGAÇÃO .....	29
<b>3</b>	<b>RITUAIS: UMA EXPERIÊNCIA CORPORAL</b> .....	<b>42</b>
3.1	UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO SIMBÓLICA: O MITO COMO NARRATIVA .....	44
3.2	A ESTRUTURA OPERATIVA E PERFORMATIVA DO RITUAL .....	46
3.3	O CORPO NO RITUAL: UM LUGAR DE MEMÓRIA .....	54
<b>4</b>	<b>JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE</b> .....	<b>60</b>
4.1	A TRADIÇÃO E SEUS MOVIMENTOS: ENTRE A ORDEM E A DESORDEM .....	61
4.2	OS DESDOBRAMENTOS DA MODERNIDADE: AS DESCONTINUIDADES DAS ORDENS TRADICIONAIS .....	66
<b>4.2.1</b>	<b>O Jogos dos Povos Indígenas: um “lugar antropológico”</b> .....	<b>70</b>
4.3	A SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE .....	71
4.4	TRADIÇÃO E MODERNIDADE NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS .....	75
<b>5</b>	<b>OS RITUAIS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: OS CAMINHOS METODOLÓGICOS</b> .....	<b>84</b>
5.1	OS XI JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: O <i>LOCUS</i> DO ESTUDO .....	89
<b>5.1.1</b>	<b>A estrutura física dos Jogos</b> .....	<b>92</b>

<b>5.1.2</b>	<b>A programação dos Jogos</b> .....	<b>93</b>
5.2	AS ETNIAS INDÍGENAS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: OS SUJEITOS SOCIAIS DA PESQUISA .....	97
5.2.1	Assurini .....	98
5.2.2	Boe Bororo .....	99
5.2.3	Gavião Parkatêjê.....	100
5.2.4	Kayapó.....	101
5.2.5	Manoki .....	102
5.2.6	Terena.....	103
<b>6</b>	<b>AS MANIFESTAÇÕES RITUALIZADAS NOS JOGOS: UM CENÁRIO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE</b> .....	<b>105</b>
6.1	O MITO: A LEGITIMAÇÃO COLETIVA DE UMA NARRATIVA.....	106
6.2	O RITUAL E O APRENDIZADO: A CONTINUIDADE DAS TRADIÇÕES.....	109
6.3	OS RITUAIS NA XI EDIÇÃO DOS JOGOS: PERFORMANCE, ESTÉTICA E ESPETÁCULO .....	121
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>132</b>
<b>8</b>	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>136</b>
	<b>APÊNDICES</b> .....	<b>141</b>
	<b>APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO</b> .....	<b>142</b>
	<b>APÊNDICE B – ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTA</b> .....	<b>145</b>
	<b>APÊNDICE C – CARTA DE ANUÊNCIA</b> .....	<b>147</b>
	<b>ANEXO</b> .....	<b>148</b>
	<b>ANEXO A – APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA</b> .....	<b>149</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O evento nacional Jogos dos Povos Indígenas reúne tradição e modernidade num contexto em que são inscritas práticas e manifestações corporais, nas quais se configuram as danças, os jogos tradicionais, as lutas, os cantos, os adornos e as pinturas corporais. Essas formas de expressão aparecem no evento por meio de apresentações culturais, em momentos institucionalizados e estabelecidos pela organização dos Jogos.

As apresentações culturais que ocorrem durante os Jogos se configuram como momentos ritualísticos, pois neles estão presentes elementos como técnicas corporais, culturalmente desenvolvidas e significadas, que expressam uma ordem de procedimentos cerimoniais. As manifestações ritualísticas são dotadas de significados que envolvem a memoração, a afirmação de identidades e a celebração de tradições.

Dessa forma, entendemos que os Jogos dos Povos Indígenas se constituem a partir da reunião de uma série de práticas corporais que, neste estudo, designam manifestações culturais que envolvem o corpo e suas linguagens, suas formas de expressão. Essa delimitação, de acordo com Lazzarotti Filho et al. (2010), segue uma tendência da Educação Física em relação à utilização do termo “práticas corporais”, relacionado com os estudos que assumem uma interface com as Ciências Humanas e Sociais.

Considerando as práticas e manifestações corporais que são apresentadas durante a realização do evento, sinalizamos os rituais como o objeto de investigação e análise neste estudo, podendo ser materializados em manifestações que envolvem práticas corporais, tais como: a dança, o jogo e a luta. Associada às pinturas, grafismos e adornos corporais, a dança foi destacada, neste estudo, como objeto de investigação – manifestações rituais apresentadas durante o evento.

Delineamos o entendimento de ritual como uma categoria antropológica que corresponde a um conjunto de manifestações corporais associadas a um referencial simbólico (PEIRANO, 2002).

A partir dessa delimitação, anunciamos, como objetivo geral, a análise e compreensão dos rituais, no contexto em que o evento é organizado e realizado, considerando a existência de uma relação entre tradição e modernidade. Quanto aos objetivos específicos, estes consistem em: a) analisar o sentido atribuído pelos indígenas aos rituais durante a realização do evento; b) identificar a função que essas manifestações exercem para os indígenas durante a realização dos Jogos; e c) verificar como esses momentos são significados pelos participantes dos Jogos dos Povos Indígenas.

Como se sabe, por meio dos estudos empreendidos por Almeida (2008), Rocha Ferreira (2006) e Rubio, Futada e Silva (2006), os Jogos dos Povos Indígenas acontecem, desde as suas primeiras edições, com uma forte influência do fenômeno esportivo moderno. Isso lhe conferiu uma estrutura que resguarda algumas semelhanças com o evento esportivo internacional de grande repercussão: os Jogos Olímpicos.

O esporte, no âmbito da modernidade, é compreendido a partir de algumas características<sup>1</sup> que rompem com um modelo de prática corporal tradicional. Diante disso, parece-nos um jogo de contradições a construção de um evento que assume a bandeira do tradicional sob os moldes dos Jogos Olímpicos, em que os contornos da modernidade imperam.

Além das questões relacionadas com o esporte e seus fenômenos, é preciso considerar que, mesmo apoiado sobre a égide das tradições, os Jogos dos Povos Indígenas se constituem como um evento institucionalizado e que segue determinações burocráticas, normativas e técnicas. Todo esse enquadramento é característico do contexto histórico atual, entendido por Giddens (1991) como alta modernidade.

---

<sup>1</sup> De acordo do Guttman (1978), as características que determinam os contornos do esporte moderno são: secularidade, igualdade, especialização, racionalização, burocracia, quantificação e recordes.

Diante dessas questões, os objetivos foram construídos e delineados com base em uma visão crítica e reflexiva, a fim de esclarecer algumas questões que serão direcionadoras da nossa investigação. São elas:

- a) Como se apresentam os rituais que permeiam os Jogos dos Povos Indígenas?
- b) Como esses rituais são significados pelos participantes indígenas durante o evento?
- c) Qual a relação que se estabelece entre tradição e modernidade nesses rituais apresentados como demonstrações culturais nos Jogos?

A partir do cenário apresentado pelos Jogos dos Povos Indígenas, existem dois tipos de rituais. Há aqueles que nomeamos de “rituais dos Jogos” por serem momentos institucionalizados e próprios do evento, por exemplo, as Cerimônias de Abertura, de Acendimento do Fogo Ancestral Indígena e de Encerramento dos Jogos. Esses momentos celebrativos acontecem sob a influência de grandes eventos esportivos modernos e reproduzidos em cada edição com formatos preestabelecidos. Em contrapartida, existem também os “rituais nos Jogos”, caracterizados por manifestações culturais próprias de cada etnia, que acontecem espontaneamente e/ou no espaço e no tempo reservados na programação do evento pelos organizadores.

É importante identificar que, neste estudo, os momentos ritualísticos que serão investigados são os nomeados como “rituais nos Jogos”, pois representam manifestações tradicionais das etnias que são transpostas das aldeias para o contexto do evento. Essa transposição é transversalizada por algumas questões próprias dos Jogos e que podem implicar em interferências nos rituais.

Dessa forma, consideramos como rituais não só as manifestações presentes na programação do evento, mas também as manifestações corporais agregadas a elementos simbólicos que contribuem para a afirmação das identidades étnicas dos povos indígenas. No ritual, reside a memória, a história mítica e as tradições que são celebradas e (co)memoradas por um determinado grupo e em momentos e movimentos específicos.

Os participantes dos Jogos dos Povos Indígenas, pertencentes a diversas etnias, são sujeitos sociais que estão inseridos em uma dinâmica cultural, permeada pela tradição e pela modernidade, em que se manifestam um conjunto de representações socioculturais e práticas corporais. Essas manifestações, por serem expressões ou derivações de valores, possuem, em sua subjacência, uma lógica que orienta e produz comportamentos e significados, aos quais cabe a investigação, a interpretação e a análise.

Diante dessa proposta, a relevância do estudo se delineia pela incipiência da produção acadêmica quanto ao teor analítico sobre os rituais nos Jogos dos Povos Indígenas. Os estudos apresentam uma perspectiva que não ultrapassa os limites do plano descritivo, quando mencionam momentos ritualísticos presentes no evento.

Os autores da Educação Física se apropriam dos Jogos, como *locus* de investigação e análise, a partir de diversas perspectivas, assumindo diferentes objetos de estudo, como: a esportivização das práticas corporais tradicionais indígenas (ALMEIDA; SUASSUNA, 2010a, 2010b) e (ALENCAR, 2007), a identidade cultural (VINHA; ROCHA FERREIRA, 2005), as políticas públicas de esporte e lazer (GRANDO; AGUIAR; OLIVEIRA, 2009), os jogos tradicionais indígenas (ROCHA FERREIRA, 2006) e propostas e contradições presentes no evento (RUBIO; FUTADA; SILVA, 2006).

Diante das opções de pesquisa e delimitações feitas pelos autores, esses estudos não apresentaram uma atenção analítica destinada aos rituais que são apresentados no evento. Dessa forma, os pesquisadores não assumiram os momentos ritualísticos “dos Jogos” e “nos Jogos” como objeto de investigação e análise no contexto do evento.

O estado da arte sobre os Jogos, na Educação Física, possibilitou-nos identificar que o evento, ao longo de suas edições, manteve certa linearidade em relação à estrutura e proposta. Foram os autores que indicaram a ocorrência de manifestações de cunho ritualístico durante as edições do evento. Contudo, nenhum deles priorizou a atenção sobre esses fenômenos.

Apesar de os estudos da Educação Física não terem atentado para a análise dos rituais nos Jogos dos Povos Indígenas, encontramos em Peirano (2003) a importância da interpretação e análise desses rituais. Para a autora, essas manifestações possibilitam observar os aspectos fundamentais de como uma coletividade vive, pensa e se transforma. Entendemos que as considerações da autora acerca dos rituais podem ser aplicadas para o entendimento dos Jogos dos Povos Indígenas e as manifestações a ele associadas, assim como a sua lógica de funcionamento.

### 1.1 A CONSTITUIÇÃO DOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS

Os Jogos dos Povos Indígenas foram consolidados como um evento de importância nacional e apoiados pelo desdobramento do art. 217 da Constituição Federal de 1988, que preconiza o esporte e suas manifestações como um direito de todo cidadão brasileiro. Além da Constituição, a Organização das Nações Unidas (ONU) elaborou, no ano de 2007, um documento que reúne os direitos dos povos indígenas, em que consta “[...] o direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e [...] os esportes e o jogos tradicionais” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2007, p. 21).

Dessa forma, a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas une suas forças às da Constituição Federal. Esses documentos destacam as comunidades e culturas tradicionais indígenas no respeito às suas singularidades. Nesse sentido, é evidenciado o dever do Estado em garantir o que é de direito aos povos indígenas.

Tanto a Constituição Federal quanto a Declaração dos Direitos Humanos promovem suporte e subsídio para o acontecimento dos Jogos como um evento de abrangência e repercussão nacional. O Estado tem se mobilizado em cumprir o dever de garantir

e fomentar uma política pública relacionada com os grupos indígenas brasileiros. No entanto, “[...] os Jogos dos Povos Indígenas surgiram das reivindicações das comunidades indígenas pela formulação de políticas públicas socioculturais e esportivas” (TERENA C. J., 2009, p. 20).

Houve, por parte de lideranças e representantes indígenas, uma cobrança de ações do Estado que contemplassem a valorização de manifestações culturais indígenas. Essa mobilização resultou na conquista de um direito constitucional, representado pelos Jogos dos Povos Indígenas como uma política pública de esporte e lazer.

De acordo com Pinto e Grando (2009), a partir das demandas das comunidades indígenas brasileiras, em sua ampla diversidade étnica e cultural, os irmãos Carlos Justino Terena e Marcos Terena<sup>2</sup> idealizaram e construíram os Jogos dos Povos Indígenas com o propósito de promover um intercâmbio cultural, social e econômico entre os grupos indígenas que participam do evento.<sup>3</sup>

Além do contato e trocas entre as diversas etnias, durante a realização dos Jogos, é também objetivo do evento a confraternização entre esses diferentes grupos étnicos e a celebração desse encontro. O evento reúne a diversidade cultural indígena, por meio da língua, das danças, das lutas, dos jogos, dos rituais, dos artesanatos, dos adornos e das pinturas corporais.

Apesar do olhar que direcionaremos às práticas corporais e às manifestações culturais, neste estudo representadas pelos rituais, não podemos deixar de mencionar a conotação do esporte presente e aparente nos Jogos dos Povos Indígenas. Nesse sentido, o esporte está inserido principalmente a partir do arranjo estrutural do evento e nos momentos que o constituem.

---

<sup>2</sup> São lideranças indígenas que, além de idealizadoras e coordenadoras dos Jogos dos Povos Indígenas, são integrantes do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena.

<sup>3</sup> Almeida (2008) destaca os Jogos dos Povos Indígenas transversalizados por questões políticas e sociais – como o Fórum Social Indígena; por questões econômicas – como a Feira de Artesanatos; e por questões culturais – como demonstrações e manifestações culturais diversas.

Em Pinto e Grando (2009), os irmãos Terena, representantes do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena,<sup>4</sup> consideram o esporte como um aliado para que se façam valer os direitos constitucionais voltados aos povos indígenas.

Com o esporte, o velho esporte, nós vamos desobstruir o preconceito, a discriminação e valorizar o direito e a realidade de sermos índios brasileiros, acima de tudo, mas povos irmãos, mesmo com as diferenças (TERENA, M., 2009, p. 19)

Na mesma perspectiva do esporte como instrumento político, um meio de luta, de reivindicações e conquistas, o histórico das edições dos Jogos dos Povos Indígenas e a participação interativa de diversas etnias nos eventos são recordados da seguinte maneira: “[...] não importava a etnia, a língua, a linha política, e o local de onde vinham, o esporte e o lazer [nos Jogos dos Povos Indígenas] quebravam barreiras e preconceitos e propunham a celebração” (TERENA, C. J., 2009, p. 21).

A partir das citações acerca do esporte e suas implicações nos Jogos dos Povos Indígenas, é possível identificar a crença no esporte como um instrumento de mediação entre o Estado e os povos indígenas, além de favorecedor na luta da causa indígena no País. Dessa forma, o fenômeno esportivo surge como uma possibilidade de compreensão da sociedade como um todo, assim como das sociedades indígenas e de suas formas de organização.

O evento teve a sua primeira realização em 1996, na cidade de Goiânia-GO, com o apoio do Ministério de Estado Extraordinário do Esporte, vinculado ao Ministério da Educação. A partir daí, assistiu a diversas modificações ministeriais que dificultaram, mas não comprometeram a efetivação da realização das nove edições sucessivas dos Jogos.

Apesar de ter participado da organização do evento desde a sua primeira edição, somente na transição de 2007 para 2008, o Estado, representado principalmente pelo Ministério do Esporte, por meio da Secretaria Nacional de Desenvolvimento de Esporte e Lazer (SNDEL),<sup>5</sup> legitimou um maior envolvimento na organização e desenvolvimento dos Jogos, ao definir um apoio institucionalizado na realização desses eventos.

---

<sup>4</sup> Organização indígena de cunho político e não governamental, que tem como ações o combate à discriminação e a luta pela garantia ao direito dos povos indígenas.

<sup>5</sup> A SNDEL foi extinta a partir do Decreto nº 7.529, de 21 de julho de 2011.

Desde a sua primeira edição, os Jogos dos Povos Indígenas configuram-se como uma ação governamental de caráter intersetorial, que conta com o apoio e a soma da ação dos Ministérios do Esporte, da Justiça, da Saúde, da Educação e da Cultura nos Estados e municípios que os sediam. A organização do evento também é compartilhada pelo Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, responsável por elaborar as atividades que são propostas durante o evento, assim como seus regulamentos e normas, além de monitorar o seu andamento.

Os irmãos Carlos e Marcos Terena consideram os Jogos dos Povos Indígenas um encontro esportivo-cultural que reúne, ao longo de suas edições, manifestações esportivas e práticas culturais, guiadas pelo lema que propulsiona o evento: “O importante é celebrar e não competir”. Esse lema acompanha e direciona os Jogos desde a sua primeira edição.

Apesar da proposta dos Jogos dos Povos Indígenas de celebração em detrimento da competição, há indícios, em Rubio, Futada e Silva (2006) e Almeida e Suassuna (2010a, 2010b), do forte sentido de competição, próprio do esporte em suas configurações modernas. Para esses autores, a competitividade está presente no evento, na medida em que os participantes indígenas são considerados atletas e competidores pela organização e também por se reconhecerem dessa mesma forma.

Apesar dos indicativos acerca da competitividade no evento, o objetivo principal dos Jogos dos Povos Indígenas é a celebração, no sentido (co)memorativo das tradições que, nas sociedades indígenas, se mantêm vivas e operantes, como nos mostra Terena M. (2009, p. 17):

[...] os índios se organizaram, e, apesar de todo processo colonizador, não perderam a língua, não perderam os cantos, não perderam o referencial de sobrevivência tradicional e étnico. O ritual, a cantoria, a maneira de se expressar, as cores, os artesanatos, essas maravilhas permaneceram.

Essa questão é reforçada por Pinto (2009), quando cita a valorização dos jogos e das brincadeiras tradicionais, da mesma forma que o fortalecimento da identidade cultural indígena como um dos objetivos principais dos Jogos dos Povos Indígenas.

De acordo com Vinha e Rocha Ferreira (2005), os Jogos se configuram como um espaço político e de confraternização, que constitui campos intrigantes de pesquisas com implicações interdisciplinares socioantropológicas e da Educação Física. Dessa forma, os Jogos representam lugares e momentos em que se observam a manifestação da diversidade étnico-cultural, da alteridade e das aproximações culturais.

Diante das possibilidades apresentadas pelas autoras, chama-nos a atenção as manifestações culturais corporais presentes nesse evento, como demonstra o documentário *IX Jogos dos Povos Indígenas*, por meio dos jogos tradicionais, das danças, das lutas, dos adornos e pinturas corporais. Essas manifestações podem estar vinculadas à vida ritualística das etnias indígenas participantes.

É com o intuito de investigar esses momentos de manifestação e expressão corporal no evento, que trazemos uma breve exposição dos autores que utilizaremos como suporte teórico para interpretarmos os rituais apresentados durante a realização do XI Jogos dos Povos Indígenas. No entanto, a discussão aprofundada acerca das considerações e construções teóricas desses autores será apresentada nos capítulos que seguem.

## 1.2 EIXOS TEÓRICOS

Ao delimitarmos os rituais presentes nos Jogos dos Povos Indígenas, como foco principal de investigação deste estudo, elencamos três categorias socioantropológicas, que produzem um diálogo capaz de embasar teoricamente nossa discussão. São elas: ritual, modernidade e tradição.

A categoria antropológica ritual é atualmente discutida por Peirano (2002, 2003), que se apropria da teoria de Stanley Tambiah, teórico contemporâneo. As ideias apresentadas e defendidas pelos autores apontam o ritual como um fenômeno

celebrativo, dotado de referencial simbólico e capaz de reavivar lembranças e memórias.

Nesse sentido, Peirano (2003) conceitua os rituais como sistemas culturalmente construídos, de comunicação, que tramitam num plano simbólico e que, operando no imaginário coletivo, se tornam socialmente eficazes. Dessa forma, são considerados fenômenos especiais da sociedade, formas de ação criativa com conteúdos simbólicos. Para a autora:

Os rituais são, assim, bons para pensar e bons para viver. A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles [...] consegue-se muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações (PEIRANO, 2003, p. 47).

A autora pontua que os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, permitindo desvendar mecanismos de diferenciação social e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação. Nesse sentido, podem tanto reafirmar quanto questionar a sociedade, seus valores e sua vigência.

Outro autor que nos traz uma fértil contribuição é Turner (2005), ao tratar dos símbolos e rituais da sociedade Ndembu. O pesquisador explica que cada ritual tem sua própria razão, tem seus objetivos formulados, e os símbolos são os meios de atingir algum propósito. Nesse sentido, o ritual dá forma, consistência e concretude ao que vive coletivamente num plano simbólico e imaginário de um determinado grupo, num momento de coesão, (co)memoração e celebração coletiva.

No contexto dos rituais, o símbolo é uma unidade estrutural desses momentos específicos e sempre está associado ao significado, de acordo com Turner (2005). Nesse sentido, a associação indissociável entre símbolo e significado compõe o momento ritual.

Para Turner (2005), os rituais, além de promoverem a reprodução da tradição, consistem em novas experiências. Eles são capazes de criá-las e recriá-las sempre que são realizados. Dessa forma, esses fenômenos não se restringem a uma perpetuação rígida, pois estão inseridos num processo dinâmico que lhes permite a atualização a cada contexto em que acontecem.

Ao entendermos os povos indígenas envoltos por inúmeras questões que envolvem a tradição e, ao mesmo tempo, estabelecendo relações que permeiam um contexto da modernidade, é fundamental traçarmos aproximações e distanciamentos em relação a essas duas categorias, assim como às suas interconexões.

A tradição envolve o ritual como um meio prático de preservação, no entanto permite que haja modificações e reconfigurações. A compreensão de Balandier (1997) acerca da tradição nega sua existência e função atrelada à manutenção rígida do passado: “Ela [a tradição] está dissociada da mera conformidade, da simples continuidade por invariância ou reprodução estrita das formas sociais e culturais” (BALANDIER, 1997, p. 38). Para o autor, a tradição é uma sabedoria que reside no plano simbólico e é transmitida de maneira processual e dinâmica, pois é permeada por movimento e transformação.

A tradição está presente nas práticas cotidianas de um grupo e opera uma mediação com a modernidade e suas sucessivas desordens e descontinuidades. Essa relação permite que ocorram ressignificações e reapropriações de acordo com a realidade que se apresenta, pois é dotada de movimento.

A partir do ritual, a tradição ganha continuidade. Esse processo envolve a memória coletiva, a palavra anunciada por meio de narrativas míticas e o ritual como experiência corporal, revelando o que está oculto, por detrás do comportamento/movimento e do objeto significado. A tradição é mantida e se insere em uma história de continuidade e movimento, em que o passado se prolonga no presente e em que o presente anuncia o passado.

Essa relação estreita entre tradição e modernidade também está presente em Giddens (1991, 2000), quando anuncia uma ideia de continuidade entre esses dois contextos complementares, mas que se relacionam. Essa situação corresponderia a uma amálgama entre os dois contextos ou, pelo menos, a uma existência condicionada que aliará sempre tradição à modernidade.

Para Giddens (1991), a dinamicidade que envolve a modernidade a distancia progressivamente da tradição, mas, em contrapartida, não nega a sua existência. Da

mesma forma, Balandier (1997) anuncia que a tradição não se dissocia da modernidade.

Diante do exposto, os Jogos dos Povos Indígenas são divulgados como um evento intrinsecamente ligado às tradições indígenas – em que se situam manifestações rituais – acontecem sob uma estrutura organizacional típica da modernidade, contexto histórico atual.

### 1.3 SÍNTESE METODOLÓGICA

A pesquisa, do ponto de vista da abordagem do problema, foi guiada pelo método qualitativo, de acordo com Haguette (2003). Essa opção nos possibilitou considerar a existência de uma relação dinâmica, subjetiva e inquantificável que se estabelece entre os rituais apresentados e os participantes dos Jogos dos Povos Indígenas.

Ao propor a investigação de fenômenos, seus sentidos e significados, entendemos a abordagem qualitativa adequada e coerente à proposta analítica dos rituais apresentados durante o evento, e também em referência à razão que move a apresentação dessas manifestações e como são significadas pelos participantes dos Jogos dos Povos Indígenas. Esse evento é configurado dentro do contexto da modernidade e de sua lógica ambivalente que relaciona tradicional e moderno.

Seguindo a abordagem qualitativa, o estudo é caracterizado como descritivo, a partir de Cervo e Bervian (1996), pois envolve aspectos que transitam entre registro, descrição, análise e interpretação. Dessa forma, a pesquisa não se restringe meramente à descrição, uma vez que envolve, também, os processos analíticos e interpretativos durante a investigação.

Como instrumento de coleta de dados, elencamos a entrevista guiada, de acordo com Richardson (1999), com o intuito de reunir elementos para analisar os rituais nos Jogos dos Povos Indígenas.

Depois das opções em relação aos procedimentos metodológicos, fomos a campo, onde empreendemos uma participação voluntária na XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Essa condição nos possibilitou uma maior aproximação em relação aos sujeitos sociais – participantes indígenas – e ao objeto de estudo – os “rituais nos Jogos”. Nesse ínterim, foram entrevistados seis participantes do evento, representantes de diferentes etnias.<sup>6</sup>

As informações adquiridas a partir das entrevistas, consubstanciadas pela observação do evento e pelo registro de imagens, compuseram o material empírico para a análise. Nesse sentido, os dados coletados foram submetidos a uma análise interpretativa.

No processo de análise, não é o indivíduo isolado que é tomado como sujeito, mas a expressão externa de suas manifestações na realidade social em que está inserida a sua produção subjetiva e interação simbólica. É o que este trabalho propõe: lançar um olhar sobre os rituais indígenas apresentados nos Jogos e da mesma forma sobre os sujeitos que os manifestam e que lhes dão significados.

#### 1.4 OS CAPÍTULOS E SUAS DISCUSSÕES

Os pressupostos teóricos dos autores elencados para subsidiar as discussões e análises serão apresentados ao longo dos cinco capítulos que compõem este estudo. Diante disso, entendemos ser pertinente uma apresentação do que está sendo discutido em cada momento, como foram estruturados e organizados os capítulos.

O primeiro capítulo situa a discussão e a produção acadêmica da Educação Física a partir dos Jogos dos Povos Indígenas como objeto de pesquisa e/ou *locus* de investigação. Nesse sentido, reunimos autores com apreensões distintas em relação

---

<sup>6</sup> As entrevistas foram gravadas mediante a autorização prévia do entrevistado.

ao evento, apresentando algumas divergências e convergências, no entanto sem direcionar a investigação e análise para os rituais presentes no evento, que aparecem brevemente mencionados e descritos no estado da arte.

Apresentamos, no segundo capítulo, o contexto em que os rituais são manifestados durante a realização dos Jogos dos Povos Indígenas, envolvendo uma amálgama entre modernidade e tradição, seus conflitos e aproximações, de acordo com autores contemporâneos, como Giddens (1991, 2000) e Balandier (1997).

O terceiro capítulo foi construído mediante o objeto de investigação do estudo – os rituais presentes nos Jogos dos Povos Indígenas. Nele há uma delimitação conceitual acerca da categoria antropológica ritual conforme os pressupostos de Peirano (2002, 2003), Turner (2005) e Lévi-Strauss (1978).

A descrição da construção das aplicações e implicações metodológicas deste estudo segue no quarto capítulo, em que estão detalhados os caminhos percorridos durante todo o período de realização da pesquisa, principalmente da coleta de dados.

O último capítulo apresenta e analisa os dados obtidos a partir das entrevistas realizadas com representantes de algumas etnias participantes da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas.

Após a apresentação dos capítulos, seguem os delineamentos conclusivos da pesquisa, construídos a partir das constatações que foram realizadas com a análise dos dados coletados durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas.

## **2 OS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS NA PRODUÇÃO ACADÊMICA DA EDUCAÇÃO FÍSICA**

A Educação Física tem avançado no âmbito das discussões e produções acadêmicas pautadas numa perspectiva sociocultural. A partir da utilização dos conhecimentos advindos das Ciências Humanas a Educação Física vem repensando o seu campo de pesquisa, formação, atuação e intervenção como é possível identificar em Daolio (2007).

Baseada na aliança que efetivou com as Ciências Naturais, a Educação Física, até meados da década de 1980, apropriou-se majoritariamente dos conhecimentos de cunho biológico e fisiológico em suas produções científicas, assim como no campo de atuação profissional. De acordo com os pressupostos das Ciências Naturais, o corpo, por exemplo, era considerado como uma maquinaria biológica composta por órgãos e sistemas, em que não eram considerados quaisquer aspectos relacionados com a cultura e o contexto social.

Com essa aliança, não havia espaço para discussões que compreendessem o homem como um ser social e cultural, uma vez que as grades curriculares dos cursos de graduação em Educação Física, nas instituições de ensino superior no Brasil, ofertavam poucas disciplinas próprias das Ciências Humanas. De acordo com Daolio (2007), essa inclusão ocorreu a partir da década de 1980 nas universidades brasileiras, desencadeando o incremento do debate acadêmico e das produções científicas na Educação Física, questionando o predomínio biológico e realçando a importância da questão sociocultural na área.

Desde então, as Ciências Humanas têm subsidiado o enriquecimento teórico das discussões e produções acadêmicas da Educação Física brasileira, assim como de suas intervenções. Nesse sentido, os conhecimentos próprios das Ciências Humanas, sobretudo da Sociologia e da Antropologia, possibilitam a realização de estudos e discussões teóricas inserindo a temática indígena como um campo de investigação e intervenção da Educação Física e, desse modo, contribuem para a construção do conhecimento e oportunizam novas reflexões.

Nesse sentido, buscamos identificar o repertório teórico-científico da Educação Física acerca do evento nacional Jogos dos Povos Indígenas, que acontece periodicamente desde 1996 e que agrega, ao longo de suas edições, a apresentação de práticas corporais tradicionais indígenas, como as danças, as lutas, os rituais e os jogos tradicionais. Para isso, debruçamo-nos sobre variados meios de publicação, compreendidos por revistas, periódicos, anais de eventos, livros, dissertações e teses, que veiculam a produção acadêmica da Educação Física e os seus diálogos interdisciplinares.

Com a ênfase dada às tradições indígenas, o evento é fruto da reivindicação e ação de representantes e lideranças indígenas locais e nacionais, juntamente com o Poder Público de âmbito federal, estadual e municipal. Os Jogos tiveram seus objetivos idealizados no sentido de incentivar e fortalecer a prática dos jogos tradicionais indígenas, divulgar as manifestações culturais indígenas e promover a integração e o intercâmbio entre diversas etnias.

## 2.1 JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: UM *LOCUS* DE INVESTIGAÇÃO

Entendendo os Jogos dos Povos Indígenas como *locus* de investigação da Educação Física, Vinha e Rocha Ferreira (2005) analisaram o evento e as relações entre os jogos tradicionais e o esporte moderno, a partir da compreensão das lideranças indígenas, representantes das etnias participantes dos eventos.

Essas lideranças, no olhar investigativo das autoras, conjugam a tríplice ideia “jogo-esporte-evento”, com o intuito de conseguir a colaboração e parcerias com diversos segmentos da sociedade em torno dos interesses dos grupos indígenas. Isso demonstra que a questão política se faz presente no contexto dos Jogos, que são

compreendidos como um espaço de interações interétnicas e interaldeias, no sentido de integração, mobilização e união em reivindicações comuns.<sup>7</sup>

De acordo com Vinha e Rocha Ferreira (2005), há indícios de que os grupos étnicos, representados por suas lideranças, se apropriam do esporte, apreendendo diferentes formas de organização, o que pode ocasionar o processo de esportivização de algumas das suas manifestações culturais, como os jogos tradicionais indígenas. Essa suposição é sustentada pelas autoras ao considerarem que as trocas culturais existem e envolvem tradições, que podem dar espaço às regras competitivas do esporte.

Apesar dos indícios e suposições acerca do processo de esportivização das práticas tradicionais indígenas, nos Jogos dos Povos Indígenas, e nas disputas envolvendo jogos tradicionais, as autoras concluem que o evento se configura como um espaço político e de confraternização entre os participantes indígenas de diversas etnias. Nesse sentido, Vinha e Rocha Ferreira (2005) não acreditam e não visualizam claramente a existência do desencadeamento da esportivização das práticas corporais apresentadas nos eventos.

A presença do esporte e de suas regras assim como da competição que lhe é intrínseca, durante a realização dos Jogos dos Povos Indígenas, também chamaram a atenção de Rubio, Futada e Silva (2006), que percebem o evento como um movimento intencional de resgate identitário e de preservação das culturas ancestrais. A partir dessa percepção, analisam o conceito de “areté”, fundamental na proposta grega do Movimento Olímpico e na condição heroica dos atletas, como próximo à proposta do evento indígena de celebração de um grande encontro. Nesse sentido,

[...] se na Grécia competições esportivas eram divididas entre concursos equestres, gímnicos ou atléticos, musicais [...] nos Jogos dos Povos Indígenas são realizadas competições como corrida de toras, canoagem, arco e flecha, lutas corporais e também atividades como adornos corporais, numa incessante troca de criações culturais das diversas nações envolvidas (RUBIO; FUTADA; SILVA, 2006, p. 108).

---

<sup>7</sup> Fassheber (2010) aponta que o processo de reafirmação das identidades indígenas crescente no País sinaliza visibilidade social dos grupos indígenas em vários aspectos, especialmente na luta pela retomada de territórios.

Na busca da compreensão dos sentidos e significados inerentes e produzidos nos Jogos dos Povos Indígenas, os autores também analisaram várias concepções de jogo, seus sentidos e características esportivas, estabelecendo o entendimento de que a proposta do evento de celebração foi alterada para competição. Dessa forma, concluem que o lema propulsor do evento “O importante é celebrar e não competir” cedeu espaço ao teor competitivo das práticas esportivas da sociedade não indígena.

Ao publicar o artigo intitulado *Jogos dos Povos Indígenas: tradição e mudança*, Rocha Ferreira (2006) aposta na fronteira entre a Educação Física e as teorias antropológicas na construção de novas investigações e conhecimentos, quando aponta que

Os métodos e teorias antropológicas na educação física têm sido importantes para subsidiarem estudos sobre representações sociais apontando as singularidades, diferenças e semelhanças de cada cultura e de cada sociedade (ROCHA FERREIRA, 2006, p. 50).

Com essa perspectiva, a autora observa os jogos tradicionais indígenas na cultura contemporânea e nos Jogos dos Povos Indígenas, como patrimônio da humanidade, perdas, revitalizações e ressignificações.<sup>8</sup> Durante a realização do evento, os jogos tradicionais são apresentados de maneira diferenciada, já que o contexto trazido por eles é diferenciado. Nesse sentido, “[...] os jogos [tradicionais] são apresentados desvinculados dos rituais, mas mostrando brevemente ao público a inserção dos mesmos na cosmologia indígena” (ROCHA FERREIRA, 2006, p. 51).

A autora utiliza o conceito de “jogos tradicionais indígenas” de acordo com o atlas do esporte no Brasil, organizado e publicado em 2005, por Lamartine Pereira da Costa, que considera nessas atividades corporais um caráter ritual, pelo qual permeia os mitos e os valores culturais de cada etnia, que joga e se manifesta por meio de rituais, em agradecimento e temor a um ser sobrenatural ou para obter dádivas.

Em algumas etnias, como Karajá e Xavante, no contexto de iniciação dos jovens, os jogos, as lutas e as danças fazem parte de grandes rituais, que correspondem à sua

---

<sup>8</sup> A ressignificação acontece como uma negociação simbólica em frente a mudanças e que implica a atribuição de novos significados a objetos, acontecimentos, manifestações e práticas. De acordo com Geertz (1989), a ressignificação pode ser compreendida a partir da dinamicidade com que a cultura opera, permitindo uma constante construção e reconstrução.

preparação para a vida adulta, à socialização, à cooperação e/ou à formação de guerreiros.

No contexto tradicional, os jogos são praticados em períodos e locais determinados, com regras dinamicamente estabelecidas, sem limite de idade para os jogadores, sem necessariamente a existência de ganhadores e perdedores e nem requerem premiação, e sim prestígio.

Diante do exposto sobre os jogos tradicionais indígenas, Rocha Ferreira (2006) anuncia as transformações dessas práticas em decorrência das adversidades enfrentadas desde a colonização e o contato interétnico pelas sociedades indígenas. Dessa forma, “Alguns jogos se mantiveram, outros entraram em desuso e outros ainda foram perdendo o sentido sócio-cultural original” (ROCHA FERREIRA, 2006, p. 51).

Apesar de considerar as mudanças e transformações dos jogos tradicionais indígenas, a autora afirma que eles estão inseridos em rituais e mitos e ainda presentes em diversas sociedades indígenas brasileiras por meio, por exemplo, de lutas corporais (povos xinguanos, Karajá, Bakairi, Gavião Kykatejê), corrida de toras (Xavante, Xerente, Canela, Gavião, Apinajé e Krahô) e jogos de bola com variações (Pareci e Enawenê Nawê).

As manifestações étnicas da cultura corporal indígena estão presentes nos Jogos dos Povos Indígenas e, de acordo com Rocha Ferreira (2006), são inseridas no evento como apresentações culturais. No entanto, a autora pontua uma exceção ao observar a corrida de toras sendo regulamentada e normatizada, nas últimas edições, como uma modalidade esportiva indígena pelos organizadores do evento.

O processo de mudanças e transformações envolvendo as práticas corporais tradicionais indígenas, assim como suas referências míticas também foram discutidos por Dieckert e Meringer (1989, 1994), que, apesar de não tratarem acerca dos Jogos dos Povos Indígenas, fazem uma observação interessante sobre a prática da corrida de toras e do sistema cultural e lúdico da etnia Canela-MA. Nessa investigação, os autores concluíram que o processo de mudanças desencadearia o esquecimento da cultura corporal indígena, da luta, da dança, da corrida e do lúdico.

Dessa forma, os autores retratam os indígenas a partir de uma imagem ultrapassada e que seria totalmente superada em frente às transformações. Esse posicionamento de Dieckert e Meringer (1994) contraria a concepção dinâmica da cultura, de acordo com Geertz (1989), e da tradição provida de movimento e desordens por Balandier (1997).

Dieckert e Meringer (1994) partem do pressuposto de que as práticas corporais tradicionais são estáticas, não podendo ser ressignificadas, ao afirmarem que a “[...] cultura corporal, do movimento, da dança, do lúdico diminuirá nos próximos anos e finalmente será esquecida” (DIECKERT; MERINGER, 1989, p. 55), sem reação em frente às mudanças que são historicamente engendradas. Diante dessas considerações, os autores divergem também de Rocha Ferreira (2006), que considera os jogos tradicionais indígenas permeados por dinamicidades representadas por perdas, revitalizações e ressignificações.

Dando continuidade à atenção dispensada por Rocha Ferreira (2006) e Dieckert e Meringer (1989, 1994) aos grupos indígenas diante das transformações históricas, Alencar (2007) reflete sobre o decurso do processo civilizador dos indígenas brasileiros a partir de uma visão elisiana.

Nesse contexto, para a autora, desde a colonização, há uma resistência cultural por parte dos indígenas e, dessa forma, acredita que “Novas estratégias de sobrevivência são constituídas e a própria ‘cultura tradicional indígena’ é ressignificada, tanto na forma de vivê-la como no modo de apresentá-la em público” (ALENCAR, 2007, p. 2). Nesse sentido, considera os Jogos dos Povos Indígenas um mecanismo de mobilização e de lutas, além de um espaço em que vigoram emoções e sociabilidades, que revelam a contraposição dos sentimentos de resistência com o de pertencimento nacional, além do fortalecimento da identidade individual e coletiva dos participantes do evento.

Ao considerar a cultura tradicional indígena apresentada nos Jogos de maneira ressignificada, Alencar (2007), da mesma forma que Rocha Ferreira (2006), entra em desacordo com a possibilidade de superação e esquecimento das práticas corporais tradicionais indígenas propostas por Dieckert e Meringer (1989). Isso porque as autoras acreditam na dinamicidade da cultura e no movimento da tradição

por meio de ressignificações, que as mantêm vivas simbolicamente, apesar das mudanças que se instauram.

Almeida (2009) inicia uma discussão acerca das práticas corporais indígenas, compreendidas como jogos, danças e brincadeiras tradicionais, no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas. O autor analisou a relação entre o esporte e a educação do corpo indígena a partir do evento nacional, utilizando pressupostos metodológicos das Ciências Sociais, na busca da compreensão do significado desses Jogos em relação ao sentido de educação do corpo indígena.

O autor concluiu que os Jogos dos Povos Indígenas adquirem conotação de espetáculo e, dessa forma, as práticas corporais tradicionais indígenas assumem características do esporte moderno, o que pode refletir na vida cotidiana dos grupos indígenas.

Dando continuidade ao diálogo entre os campos da Educação Física e das Ciências Sociais, Almeida e Suassuna (2010a) analisaram a esportivização nos Jogos dos Povos Indígenas, tendo como objeto de estudo as práticas corporais apresentadas no evento nacional, seus sentidos e significados. Para os autores, essas práticas corporais formam

[...] um conjunto de manifestações da cultura corporal de movimento de cada etnia indígena e são previamente autorizadas [...]. Fazem parte do patrimônio cultural imaterial desses povos, sendo construídas e reconstruídas culturalmente com base nos diferentes sistemas de representações (ALMEIDA; SUASSUNA, 2010a, p. 2).

Os autores evidenciaram que as práticas corporais indígenas são apresentadas junto a um contexto de competição e sob a lógica do esporte moderno e sua dimensão de alto rendimento, o que classifica essas práticas como jogo esportivizado, a partir de considerações de autores que traçam teorizações acerca do esporte.

Além do processo de esportivização das práticas corporais indígenas, Almeida e Suassuna (2010a) também identificaram, no contexto na IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas, a espetacularização dessas práticas.

Dentre as teorias e teses formuladas por autores da Educação Física, Almeida e Suassuna (2010a) destacam a dimensão de alto rendimento e os princípios de sobrepujança e das comparações objetivas de Elenor Kunz, a essência competitiva e de rendimento do esporte como exercício de dominação da sociedade ocidental moderna de Valter Bracht.

Diante das primeiras impressões acerca das práticas corporais, Almeida e Suassuna (2010a) também tecem uma discussão sobre o corpo que é fabricado culturalmente de acordo com Viveiros de Castro (1987). No entanto, concebem essa construção como uma intervenção consciente da cultura sobre o corpo, enquanto Geertz (1989), protagonista da antropologia interpretativa, postula a cultura como um conjunto de sistemas simbólicos que se processam de maneira inconsciente. As considerações que envolvem o consciente e o inconsciente a partir da categoria cultura revelam um ponto de discordância entre os autores.

Almeida e Suassuna (2010a) concluem que os Jogos dos Povos Indígenas contribuem no processo de esportivização e espetacularização das práticas corporais tradicionais, podendo desencadear uma modificação da relação dos indígenas com o uso e apropriação de seus corpos e de suas técnicas. Nesse contexto, apontam o intercâmbio entre valores e práticas tradicionais e modernas entre os indígenas participantes do evento, mas não avançam na discussão em torno dos contrastes entre as fronteiras que se estabelecem entre o tradicional e o moderno.

As constatações dos autores tornam a revelar e reforçam o que Rubio, Futada e Silva (2006) identificaram em algumas edições dos Jogos dos Povos Indígenas: o sentido de disputa bastante presente nas atividades propostas e apresentadas durante o evento, o que entra em desacordo com o seu lema de celebração em detrimento da competição.

Para Almeida e Suassuna (2010a), as práticas corporais são apresentadas como modalidades esportivas pela organização do evento e demonstram incoerência em relação à ideia proposta pelo evento de dar visibilidade à diversidade cultural, na medida em que essas práticas são normatizadas e regulamentadas, restringindo que haja diferenciações entre os participantes. No entanto, em contraposição às

considerações de Rubio, Futada e Silva (2006) e Almeida e Suassuna (2010b) acerca da competição no evento ferindo sua proposta de celebração, Rocha Ferreira et al. (2008) afirmam que o lema do evento de celebrar e não competir se concretiza a cada evento realizado, ao considerarem as práticas corporais tradicionais envolvidas numa construção mimética. Para os autores, a faculdade mimética pertence a uma natureza que gera uma segunda natureza, que não corresponde a uma cópia do original.

As considerações acerca das práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas são retomadas por Almeida e Suassuna (2010b), que apontam as práticas corporais, apresentadas na IX edição do evento, dotadas de sentidos e significados dentro da diversidade cultural indígena presente e aparente durante o evento. Dessa forma, os autores seguem um viés antropológico, de acordo com Geertz (1989), na busca da construção de uma análise qualitativa sobre os sentidos e significados das práticas corporais indígenas apresentadas no evento.

Diante da proposta interpretativa, por meio de uma descrição densa do evento, as práticas corporais possibilitam, para Almeida e Suassuna (2010b), a interação entre distintas etnias. Essa relação interativa entre os participantes dos Jogos resulta na apropriação de manifestações, jogos, brincadeiras, danças, pinturas e adornos corporais, assim como do esporte, que possibilita a ressignificação das práticas tradicionais indígenas que envolvem o corpo.

Os autores situam os Jogos num contexto de uma sociedade moderna, mas que se fundamenta em elementos das sociedades tradicionais. Com isso percebemos que não há um investimento dos autores no sentido de definir e delinear as aproximações e os distanciamentos acerca dos contextos tradicionais e modernos. Esses contextos fazem referência ao palco em que são realizados os Jogos dos Povos Indígenas.

Almeida e Suassuna (2010b) propõem a diferenciação entre jogo tradicional ritualizado em contraposição ao jogo esportivizado disjuntivo, em que a distinção de simetrias distancia essas duas concepções. O jogo ritualizado parte do assimétrico para atingir a simetria, enquanto o jogo esportivizado é iniciado a partir da simetria entre os participantes com o intuito de evidenciar a assimetria.

A partir das concepções acerca do jogo, os autores concluem que ele aparece no evento indígena como disjuntivo, na medida em que se processa a esportivização e a espetacularização das práticas corporais tradicionais indígenas durante a realização dos Jogos. Para os autores, essas práticas são redimensionadas no contexto do evento, a partir de ressignificações que permeiam entre os valores tradicionais e modernos.

[...] o evento permitiu uma ressignificação das práticas corporais indígenas, a partir da relação entre elementos e valores tradicionais e modernos. [...] compreende-se que elementos da tradição não são totalmente abandonados, mas sim que a estes são incorporados elementos característicos da modernidade (ALMEIDA; SUASSUNA, 2010b, p. 64-65).

Tradição e modernidade aparecem no artigo sem uma definição conceitual clara, mas estabelecendo relações durante a realização dos Jogos dos Povos Indígenas. Tais relações são apresentadas, pelos autores, dando forma a novas possibilidades de se manifestar num contexto de hibridação cultural, de acordo com Canclini (2003).

Para Almeida e Suassuna (2010b), a ressignificação das práticas corporais tradicionais e sua apresentação espetacularizada representam produtos resultantes de um processo de hibridação cultural. Entendemos ser essa uma discussão interessante e fértil, entretanto apenas iniciada pelos autores, que não avançam em maiores explicações acerca das relações entre tradição e modernidade na contemporaneidade.

Existe um posicionamento diferenciado entre Almeida e Suassuna (2010a, 2010b) e Vinha e Rocha Ferreira (2005) nas interpretações e análises voltadas para a esportivização das práticas corporais tradicionais indígenas, apresentadas nas edições dos Jogos dos Povos Indígenas. Nesse sentido, Vinha e Rocha Ferreira (2005) negam a existência de um processo de esportivização dos jogos tradicionais indígenas, enquanto Almeida e Suassuna (2010a, 2010b) afirmam que as práticas corporais indígenas apresentadas nos Jogos se encontram inseridas num processo de esportivização que, no entanto, não condena a seus aspectos e elementos tradicionais.

Também tratando do evento nacional Jogos dos Povos Indígenas, Grando, Aguiar e Oliveira (2009) buscaram investigar as práticas corporais esportivas e lúdicas indígenas para compreender as suas relações com os eventos organizados para promover os jogos indígenas no país. Nessa perspectiva, as autoras apresentaram uma breve discussão acerca das propostas de políticas públicas de esporte e lazer que contemplam os grupos indígenas em sua diversidade, uma vez que o esporte surge como um meio de integração de diferentes grupos culturais.<sup>9</sup>

As autoras concluíram que as edições dos Jogos realizadas tiveram o objetivo de promover o intercâmbio cultural entre as etnias participantes e a valorização da cultura e das tradições indígenas. No entanto, pontuam que há falta de uma política de atendimento às especificidades indígenas durante os eventos. Isso porque, de acordo com as autoras, para que o esporte seja um direito atendido pelas políticas públicas, os diversos povos indígenas precisam ser reconhecidos em suas especificidades culturais.

Diante da discussão, Grando, Aguiar e Oliveira (2009) evidenciaram que os povos indígenas reconhecem a importância de manter sua cultura e suas tradições, acreditando que os Jogos dos Povos Indígenas contribuem para que, nas aldeias, sejam valorizados os saberes e as práticas tradicionais. Nesse sentido, o evento possui um caráter fundamental para a manutenção das práticas corporais tradicionais indígenas, todavia não atende a todas as etnias em decorrência das diversas dificuldades que são impostas – deslocamento, recursos financeiros, entre outros. Isso revela que os Jogos dos Povos Indígenas não atendem a todas as etnias indígenas do País.

Ao investigar o grupo étnico Bororo, da aldeia indígena de Meruri-MT, Grando (2005) buscou compreender os sentidos e significados que as práticas corporais adquiriam para esse grupo num contexto de fronteiras étnico-culturais com um processo permanente de conflitos e relações interculturais.

Com essa proposta, a autora identifica a dança do Jure como uma prática corporal utilizada como estratégia de educação dos mais jovens e, dessa forma, tida como

---

<sup>9</sup> Discutem acerca da nº Lei 11.645/2008, complementar à Lei de Diretrizes e Bases de 1996, buscando garantir, no contexto educacional brasileiro, o trabalho com os conhecimentos referentes à história e cultura indígena e afro-brasileira.

um recurso intercultural capaz de preencher lacunas provocadas pela ausência de rituais observada na aldeia de Meruri. Grandó (2005) diz que o corpo é o centro da cultura e da identidade individual e coletiva do povo Bororo e que, na medida em que dança, comunica uma identidade ao outro e se reafirma.

Grandó (2005) conclui que, entre o grupo étnico estudado, a dança está presente nos momentos ritualísticos e festivos no grupo Bororo e consiste numa estratégia de educação dos mais jovens do grupo num contexto de fronteiras étnicas e culturais, um processo de ensino-aprendizado significativo para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados entre os Bororo de Meruri.

As considerações e conclusões de Grandó (2005) nos permitem delinear, hipoteticamente, que o mesmo processo educativo e de reafirmação da identidade individual e, sobretudo coletiva, que se desencadeou entre os Bororo da aldeia de Meruri-MT, pode ocorrer durante a realização dos Jogos dos Povos Indígenas. Isso porque o evento e o espaço que destina aos rituais pressupõem um processo de construção da apresentação de práticas corporais indígenas específicas de cada grupo étnico participante do evento.

Acreditamos que os Jogos possam servir de instrumento educativo no que tange à manifestação de rituais e seus elementos, mesmo que apresentados a partir de recortes. A apresentação das tradições nos Jogos contribui para a autoafirmação dos jovens indígenas, já que, durante o evento, são revividas as histórias e as relações sociais que constituem o grupo ao dançar, lutar, se pintar e se apresentar.

A partir das discussões desenvolvidas pelos autores citados, acerca dos Jogos dos Povos Indígenas, percebemos que estes se constituem como eventos permeados por práticas e manifestações que apresentam singularidades na maneira com que são construídas e apresentadas. Tais singularidades são percebidas pelos pesquisadores como possibilidades de investigação e análise, mantendo os Jogos como *locus* e/ou objeto de seus estudos.

Apesar da atenção dos pesquisadores sobre o evento e as manifestações que nele acontecem, não foi possível evidenciamos nenhum estudo analítico acerca dos rituais que são apresentados nos Jogos. Encontramos apenas menções e breves

descrições da apresentação de práticas corporais que possivelmente envolvem rituais nas tradições indígenas, como as danças, as lutas corporais e os jogos tradicionais.

A Educação Física, amparada nas Ciências Humanas, possibilitou a investigação da temática indígena a partir de um amplo espectro de perspectivas, no entanto seguindo um viés socioantropológico. A diversidade também aparece nas opções metodológicas, assumidas pelos autores, como a observação participante, o registro etnográfico e a descrição densa do evento.

Os Jogos dos Povos Indígenas vêm se constituindo como um evento esportivo e cultural, que têm sido um campo de investigação fértil e crescente na Educação Física, como já apontava Alencar (2007), ao sistematizar a produção acadêmica da área acerca das práticas corporais indígenas.

Os estudos presentes nesse estado da arte ainda não se apropriaram dos Jogos dos Povos Indígenas como *locus* de investigação, no que diz respeito aos rituais apresentados durante a realização do evento e que envolvem práticas corporais tradicionais. Os momentos ritualísticos que acontecem durante a realização dos Jogos, assim como os artesanatos, os cantos, os adornos e as pinturas corporais, representam a diversidade cultural indígena, uma vez que cada grupo étnico possui suas especificidades no ato de se manifestar.

Apesar dos avanços que a Educação Física vem galgando a partir de estudos direcionados às práticas corporais indígenas, em que também se incluem as manifestações apresentadas nos Jogos dos Povos Indígenas, entendemos a sua produção científica incipiente no que concerne à análise da essência simbólica que circunscreve as danças, as lutas, os jogos compreendidos como rituais e os elementos da tradição indígena.

Diferentemente dos autores citados neste capítulo, encontramos, nos rituais apresentados nos Jogos, a possibilidade de discussão, análise e interpretação acerca de suas manifestações, construções e interações simbólicas. Diante disso, entendemos os rituais como momentos importantes e capazes de traduzir o invisível, que, de acordo com Geertz (1989), constituem-se como performances construídas a

partir de uma narrativa sobre uma coletividade que ela conta a si mesma por meio de gestos e expressões corporais.

### 3 RITUAIS: UMA EXPERIÊNCIA CORPORAL

Neste momento, temos como proposta uma delimitação conceitual em torno da categoria antropológica ritual. Essa categoria tem alimentado grandes teorizações nas Ciências Sociais. A Antropologia, sobretudo, vem discutindo essa categoria em sua incessante reflexão sobre as sociedades humanas, suas origens, seus comportamentos, suas semelhanças e diferenças.

A interpretação das culturas e a compreensão das sociedades eram consideradas dentro de um plano estático. Nesse sentido, as mudanças sociais e culturais eram compreendidas como uma sobreposição cultural, em que não havia espaço para a compreensão dos sujeitos das práticas sociais.

Desde a tradição evolucionista da Antropologia,<sup>10</sup> representada e defendida, por Morgan, Tylor e Frazer, no século XIX, há uma preocupação em explicar e entender a questão mítica, ritualística e mágica que orienta as sociedades, suas crenças e seus valores. Na perspectiva do evolucionismo cultural, os nativos eram considerados caricaturas primitivas e infantis do homem branco ocidental.

A partir dos autores clássicos da Antropologia evolucionista, vários outros seguiram com a discussão acerca dos rituais, porém com outros contornos e vertentes, abandonando os pressupostos da evolução cultural. Dentre alguns deles: Durkheim nos estudos da religião; Mauss do sacrifício; Van Gennep dos ritos de passagem; Malinowski dos ritos como fenômeno funcionalista; Turner em suas apreensões acerca do simbólico e performático; e Lévi-Strauss na relação comunicativa entre mito e rito.

As empreitadas teóricas acerca dos rituais, apesar de tratarem da mesma categoria, suas especificidades e elementos constitutivos, apresentam divergências posicionadas a partir de direcionamentos analíticos diversos. Apesar de diferentes, as teorias e teses sobre rituais não são excludentes entre si, na medida em que é possível perceber certa complementaridade entre as ideias veiculadas. É essa

---

<sup>10</sup> Ver *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*, organizado e publicado por Celso Castro em 2005.

dinamicidade que há em meio às produções teóricas e a lógica de aprimorar no lugar de superar que as tornam sempre atuais, de acordo com a percepção de Peirano (2002).

Não entraremos nos detalhes conceituais desenvolvidos pelos autores citados. Utilizaremos, como referência principal, as ideias de Lévi-Strauss (1989), Turner (2005) e Peirano (2002, 2003). Acreditamos numa possibilidade de diálogo entre eles, no sentido da proposta descritiva e analítica dos rituais que são apresentados durante os Jogos dos Povos Indígenas.

Contemporaneamente, os estudos sociais passam a considerar as transformações das sociedades, observando o papel dos atores sociais, capazes de conduzir a alterações nas relações estabelecidas, de acordo com Peirano (2002). Essa concepção possibilita o entendimento sobre as mudanças e os movimentos das sociedades.

Ainda que exista uma dicotomia entre indivíduo e sociedade, parte e todo, não cabe aqui determinar a predominância de um sobre o outro, mas de conferir as resultantes que colocam a sociedade em movimento. Consideramos, portanto, que tanto os indivíduos influenciam a sociedade como a sociedade influencia os indivíduos. A grande questão que podemos levantar é sobre as ocasiões nas quais uma mudança em potencial acontece. Assim sendo, os estudos sobre rituais ganham relevância.

A importância dos eventos ritualísticos nas diversas sociedades já estudadas por antropólogos não pode ser medida ou mensurada, só se sabe que são fundamentais para a dinâmica da comunidade (TURNER, 2005). Suas propriedades simbólicas são um fértil fomento de transformação ou afirmação de uma ordem social.

A partir da opção teórica que assumimos, sinteticamente, podemos dizer que os rituais são fenômenos celebrativos, performáticos e (co)memorativos, com forte referencial simbólico e capazes de reavivar e transmitir memórias e saberes. Para os autores elencados, o ritual se configura como um conjunto de atos formalizados e expressivos que acontecem em obediência a uma estrutura. Esses atos são

portadores de uma dimensão simbólica, compartilhada coletivamente, dentro de uma configuração espaço-temporal específica.

Um elemento fundamental do ritual, porém pouco abordado pelos autores que trazem essa discussão, é o corpo e suas formas de expressão na manifestação ritualística. Entendemos, dessa forma, que o ritual, necessariamente, envolve uma manifestação corporal, pois é legitimado a partir do movimento. Sem o corpo e suas expressões, o ritual não existiria, pois o processo de concretização e inteligibilidade da narrativa mítica, atestada por Lévi-Strauss (1989), não aconteceria.

### 3.1 UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO SIMBÓLICA: O MITO COMO NARRATIVA

*O mito é o nada que é tudo*  
(FERNANDO PESSOA)

Como uma categoria antropológica, o mito corresponde a uma narrativa especial, de caráter simbólico, que é compreendida e vivenciada como verdadeira. O mito carrega consigo uma mensagem que não é dita diretamente. Nesse sentido “[...] o mito esconde alguma coisa. O que ele procura dizer não é explicitado literalmente. Não ‘está na cara’. O mito não é ‘objetivo’. O mito fala enviesado [...]” (ROCHA, 1996, p. 2).

O mito, guiado por uma racionalidade, consiste na maneira pela qual um povo explica os aspectos essenciais da realidade em que está inserido. Dessa forma, o mito nos remete à visão de mundo dos indivíduos e sua maneira de vivenciar a realidade. Ele não se justifica e não se fundamenta, portanto não se presta ao questionamento e à crítica. O mito pressupõe a adesão e a aceitação, pois é significado como verdade que se legitima pela crença coletiva.

A mais fundamentada ideia de Lévi-Strauss (2004) é que existe uma relação estreita entre o mito e a linguagem. A partir dela, o mito é, por definição, uma narrativa. Nesse sentido, o autor assume que a estrutura mítica é proveniente do discurso, que é difundido por meio da palavra.

Por ser considerado uma fala, o mito não deve ser compreendido como um discurso qualquer, pois corresponde a uma narrativa especial sobre as contradições vividas em sociedade, explicações ou reflexões sobre as origens, a existência e as relações sociais. O mito é, portanto, construído coletivamente dentro de um contexto ontológico, entendido e vivido como sagrado.

Como uma espécie de linguagem que transcende,

Quando um mito é contado, ouvintes individuais recebem uma mensagem que não provém, na verdade, de lugar algum; por essa razão se lhe atribui uma origem sobrenatural [...] projetada num foco virtual (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 37).

É com esse pensamento que Lévi-Strauss (1978), a partir de uma reflexão sobre o pensamento científico e o pensamento desinteressado, descreve ambos como intelectuais e racionais. No entanto, para o autor, o pensamento desinteressado não atende às normas, padrões e vigências da ciência moderna, mas tem a ambição totalitária de pensar no sentido de compreensão geral e total do mundo, da natureza e da sociedade.

O mito “[...] dá ao homem a ilusão extremamente importante, de que ele pode entender o universo” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 20), além de explicar os aspectos essenciais da realidade: a origem, a vida, a morte, a natureza e seus fenômenos. O pensamento mítico remete a uma visão de mundo, construída coletivamente de acordo com os pressupostos da tradição e seus saberes, como uma maneira de compreender e tornar a realidade coesa.

O pensamento desinteressado de Lévi-Strauss (1978) é correspondente ao pensamento mítico, pois ambos consistem na busca de explicações para o mundo, a natureza, a sociedade e seu funcionamento. Há nesses pensamentos uma racionalidade, mas fundamentada em questões de cunho sobrenatural, místico, sagrado e mágico.

Dessa forma, o mito tem por finalidade assegurar, com um grau de certeza, que o futuro será fiel às referências do presente e do passado. Esse fenômeno funciona como sistema de comunicação, que envolve um conjunto de signos, símbolos e significados que, reunidos, fornecem sentido à realidade.

Seguindo a mesma direção de Lévi-Strauss, ao atestar o vínculo entre mito e racionalidade, Leenhardt (1987), ao tratar da mentalidade mítica dos melanésios, entende que não há uma sucessão ou evolução do mítico para o racional. Dessa forma, o autor compreende o mito:

[...] como uma narrativa que explica ou determina um ritual. [...] o mito transpõe mecanismos e comportamentos reguladores da sociedade. Ele assegura a repetição dos atos e acontecimentos primordiais, cuja renovação é uma condição do equilíbrio social e do equilíbrio humano (LEENHARDT, 1987, p. 90).

Na concepção dos autores, os rituais são utilizados como meios de tornar visível o invisível e inteligível o incompreensível. Representam a concretização de uma narrativa, tornando palpável o que vive no plano abstrato e subjetivo. O mito explica e determina o ritual, garantindo a sua eficiência.

É por meio do ritual que o mito é manifestado concretamente e (co)memorado, a partir de uma experiência corporal compartilhada coletivamente. O mito está por detrás, subjacente ao ritual como manifestação corporal. É ele que determina os elementos simbólicos e os movimentos corporais que lhe fornecem expressão.

### 3.2 A ESTRUTURA OPERATIVA E PERFORMATIVA DO RITUAL

A concentração do poder simbólico que emana do coletivo ajuda a controlar e conduzir o pensamento e as ações, que correspondem, respectivamente, ao mito e ao rito, de acordo com Lévi-Strauss (1989), ao apresentar a dualidade existente entre as duas estruturas indissociáveis de comunicação: pensar e viver. Há resquícios dessa concepção de Lévi-Strauss (1989) em Peirano (2002, 2003),

quando anuncia a relação entre “o dito e o feito”. O “dito” como uma narrativa mítica, e o “feito” como a ação ritual que dá forma ao que é propriamente dito.

Peirano (2003) anuncia a adoção de uma definição acerca da categoria ritual, formulada pelo antropólogo contemporâneo Stanley Tambiah, traduzida da seguinte maneira:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (PEIRANO, 2003, p. 11).

Nesse sentido, a autora conceitua os rituais como sistemas culturalmente construídos de comunicação, que tramitam num plano simbólico e que, operando no imaginário coletivo, tornam-se socialmente eficazes. Desse modo, são considerados fenômenos especiais da sociedade, formas de ação criativa com conteúdos de referência simbólica.

Como eventos comunicativos, os rituais são também formalizados, estereotipados e estáveis, “[...] eles possuem uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia *sui generis*, e uma percepção de que são diferentes” (PEIRANO, 2002, p. 10). Para a autora, os rituais não estão separados de outras experiências cotidianas, mas são momentos extraordinários que repetem e enfatizam o que já é usual.

O momento do ritual serve para reelaborar e celebrar valores e tradições culturais em um presente, a partir de referências do passado, com vista a um futuro. Para que um ritual ocorra, existem alguns elementos que, reunidos, dão forma estrutural ao momento. São eles: o tempo de ocorrência, os sujeitos sociais, a linguagem e o espaço de atuação. Esse momento atende a uma função social e é compreendido como uma manifestação que possui sustentação simbólica, eficácia e é socialmente aceito. Dessa forma, entendemos, como elementos constitutivos da estrutura ritual, o lugar, o tempo, o símbolo, o significado, a memória, os gestos e a emoção.

O fluxo temporal que envolve os momentos rituais é dotado de início, meio e fim. Nos rituais, a questão da demarcação do tempo é marcante e essencial. Além do

tempo, o ritual depende de um lugar no espaço e de um intervalo no fluxo temporal rotineiro. Na medida em que o tempo passa, marcado pelos rituais, ganha um ritmo característico e singular, trazendo consigo a experiência coletiva de emoções e sentimentos expressos de modo padronizado.

Embora a natureza coletiva das experiências humanas as torne necessárias e fundamentalmente simbólicas, uma das acepções importantes acerca de ritual é aquela que se refere a um período que se diferencia da experiência cotidiana. Essa distinção não destitui os momentos do cotidiano de mediações e interações simbólicas, que podem representar a ritualização desses momentos. Entretanto, no tempo extraordinário do ritual, a vida simbólica torna-se especialmente evidente e expressiva.

A demarcação de um período ritual é inscrita por meio da oposição entre cotidiano e extraordinário, pois os rituais trazem consigo uma temporalidade demarcada por um período em que a experiência social se torna intensa. Esse período representa dias especiais, que requerem encontros e nos quais muitas coisas acontecem simultaneamente associadas.

Dessa forma, o ritual nasce de uma narrativa mítica, que geralmente fala sobre as origens, compreendida e significada como sagrada. Essa forma de linguagem e comunicação é orientada pelos saberes da tradição, que diz o momento (espaço/tempo) exato para que haja uma (co)memoração, em que o ritual é manifestado.

Comumente, o ritual é parte constitutiva de uma festa, um momento comemorativo que envolve símbolos e significados. Nesse sentido, não se restringe estritamente ao momento estético e performático em que é manifestado, uma vez que envolve todo o período de preparação para que a manifestação aconteça. Peirano (2003) nos diz que os rituais são momentos especiais, recortados pelos nativos, que põem em relevo o que é usual e importante no seu grupo social – são momentos de interrupção da vida rotineira.

No ritual, são acionados diversos elementos de comunicação e expressão, como a música, o canto, o movimento corporal e a ornamentação, que representam e dão

forma a uma narrativa mítica. Essa multiplicidade de formas expressivas se justapõe no momento ritualístico. Há música, dança, eventualmente há formas dramáticas, formas plásticas e visuais, todas sobrepostas e interligadas no momento da realização da manifestação ritual.

Nesse sentido, o ritual se constitui como um sistema coerente que leva uma narrativa ao nível da experiência por meio do gesto e dos movimentos corporais. Peirano (2003, p. 47) pontua:

Os rituais são, assim, bons para pensar e bons para viver. A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles [...] consegue-se muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações.

De acordo com a autora, os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, permitindo desvendar mecanismos de diferenciação social e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação, nos quais reside a experiência. Nesse sentido, podem tanto reafirmar quanto questionar a sociedade, seus valores e sua vigência.

O sistema no qual o ritual está inserido atua na transmissão de saberes, reprodução e reavivamento da tradição. Dessa maneira, os rituais evidenciam um processo de transformação e de continuidades culturais, além de demonstrar a capacidade de organização e representação social da realidade. Como um elemento de tradição e de cultura, o ritual é dinâmico e “[...] não algo fossilizado, imutável, definitivo” (PEIRANO, 2003, p. 12).

Turner (2005) se aproxima de Peirano (2003), ao considerar o ritual uma manifestação simbólica e coletiva, um fato extraordinário e relevante para as configurações da vida em comunidade. No entanto, analisa o ritual como uma teatralização e uma dramatização daquilo que é contínuo e importante na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia coletiva.

O autor assume o teatro como um exemplo para explicar as relações estabelecidas nas performances rituais, em que os atores sociais conduzem o ato dramático e “[...] os conteúdos das experiências do grupo são reproduzidos, desmembrados, lembrados, remoldados, amoldados e, silenciosamente ou oralmente, dotados de

significação” (TURNER, 2005, p. 45). Para o autor, a performance que envolve o ritual consiste na produção de experiências que são expressadas como um drama social.<sup>11</sup>

Ao tratar dos símbolos e rituais da sociedade Ndembu, Turner (2005) explica que cada ritual tem sua própria razão, tem seus objetivos formulados, e os símbolos são os meios de atingir algum propósito. Nesse sentido, o ritual dá forma, consistência e concretude ao que vive, coletivamente, no plano simbólico e imaginário de um determinado grupo, num momento de coesão e celebração.

Para Turner (2005), os rituais, além de promover a reprodução da tradição, consistem em novas experiências. Eles são capazes de criá-las e recriá-las todas as vezes que são realizados. Dessa forma, esses fenômenos não se restringem a uma perpetuação rígida, pois estão inseridos num processo dinâmico que lhes permite a atualização a cada contexto em que acontecem, envolvendo sempre uma relação estreita entre tradição e modernidade.

Geertz, ao estudar os balineses, pontua o ritual como uma performance cultural construída coletivamente que narra uma história. Essa narrativa e a experiência corporal que produz são colocadas em evidência pelos próprios nativos e por isso são suscetíveis à análise. A performance, então, é entendida como um conjunto de ações simbólicas em destaque, caracterizado por ocorrer durante um determinado período, composto por atividades sequenciais, uma audiência e um lugar ou ocasião para ser realizado.

As performances culturais compõem-se de elementos de linguagem e comunicação, como o canto, a dança, a encenação e as artes gráficas, que se combinam de várias maneiras para expressar e comunicar o conteúdo simbólico e tradicional vinculado a uma determinada cultura.

Schechner (2003) entende a performance como um comportamento restaurado. Trata-se de um comportamento repetido e sempre sujeito a revisões e mudanças.

---

<sup>11</sup> A categoria drama social, originária da dramaturgia, é utilizada para pensar os conflitos nas sociedades tribais e a manutenção dos laços que reforçavam a coesão social desses grupos. Um dos pressupostos da noção de “drama social”, na Sociologia e Antropologia, é que a sociedade sempre se reproduz a si mesma (DAMATTA, 1981).

De um modo geral, podemos atribuir a essa restauração a responsabilidade de manutenção de tradições por meio de invenções, reinvenções e ressignificações. Segundo Schechner (2003), o comportamento restaurado não deve ser considerado um processo em si, mas um item, uma coisa passível de sofrer novas reordenações. Logo, os rituais indígenas estão imersos num processo de restauração que permite mudanças:

As restaurações são arranjadas com tal cuidado que após um tempo o comportamento restaurado enxerta-se no seu passado presumido e seu contexto cultural presente tal como uma nova pele. Nesses casos uma 'tradição' se estabelece rapidamente e é difícil fazer um julgamento sobre sua autenticidade (SCHECHNER, 2003, p. 207).

Um dos principais enfoques da performance é considerar as estruturas culturais e sociais como dinâmica, como processual, enfatizando o papel dos atores sociais em sua produção. A dinamicidade que envolve a cultura “[...] está na *práxis*, na interpretação dos atores sociais que estão produzindo cultura a todo o momento” (LANGDON, 1996, p. 24).

Dessa forma, a ênfase, neste estudo, recai sobre o ator social – o participante indígena dos Jogos – como agente consciente, interpretativo e subjetivo. Um das principais características da performance é a reflexividade, ou seja, durante a sua realização, os participantes refletem sobre si mesmos, sobre o grupo e sobre o mundo que os rodeia.

É possível que os rituais indígenas, durante os Jogos dos Povos Indígenas, representem para as etnias participantes do evento a sua história contada, celebrada e (co)memorada de uma maneira particular e singular ao grupo. Essa história pode ser revivida e rememorada por atores sociais num processo de socialização que requer, além da reunião, a interação entre eles.

As práticas tradicionais indígenas, como danças, lutas e jogos, estão presentes na programação dos Jogos dos Povos Indígenas como atividades corporais com características lúdicas, por onde parecem permear os mitos e as representações simbólicas. Com isso, é possível que congreguem o mundo material e imaterial de cada grupo étnico.

Fora do contexto e imediações do evento, essas atividades tradicionais ocorrem em períodos e locais determinados, com parâmetros dinamicamente estabelecidos, sem vencedores ou perdedores e também sem premiações. A realização dessas atividades, nas aldeias, principalmente os jogos e lutas tradicionais, são meios para a obtenção de prestígio dentro do grupo. Nesse sentido, a participação em si está carregada de significados e promove experiências que são incorporadas coletivamente. Geralmente, no contexto tradicional, essas práticas tradicionais fazem parte de uma grande festa (co)memorativa, são rituais ou estão intimamente vinculados a eles.

Os rituais ocorrem como uma expressão corporal da cultura e da tradição, ambas providas de movimentos e desordens. Eles também se configuram como não estáticos, na medida em que se atualizam de acordo com o contexto e envolvem sempre uma performance que apresenta uma amálgama entre tradição e modernidade.

Seguindo o influente modelo interpretativo acerca dos símbolos e da dinamicidade que envolve o ritual, Turner (2005) enfatiza a dimensão simbólica que envolve e transversaliza o ritual. Nesse sentido, os símbolos são compreendidos como elementos constitutivos da manifestação ritualística, como uma forma de interpretação cultural de uma sociedade.

Turner (2005) propõe que a vida ritual deve ser entendida como um mecanismo privilegiado de valores reprimidos que emergem da subjacência coletiva, por meio de objetos especiais, gestos e expressões, que consistem num conjunto de símbolos interligados. Nesse sentido, “Qualquer que seja a sociedade na qual vivemos, estamos ligados uns aos outros, e nossos ‘grandes momentos’ são ‘grandes momentos’ para os outros também” (TURNER, 2005, p. 29).

O autor ainda explica que cada ritual tem sua própria orientação, tem seus objetivos explicitamente formulados, e os símbolos instrumentais podem ser encarados como meio de atingir esses propósitos. O “[...] símbolo é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (TURNER, 2005, p. 49), e por isso se constituem como elementos-chave no processo de interpretação de rituais, de onde emanam múltiplos significados, normalmente associados aos valores sociais vigentes.

Os símbolos observados e investigados por Turner (2005) nas sociedades Ndembu representavam objetos, atividades e relações socioafetivas que, juntos, compunham eventos, festas, cerimônias, em que residiam os momentos rituais. Diante disso, é, sobretudo na interpretação dos símbolos rituais, dentro dos contextos de ação e interação, que o autor concentra o seu trabalho analítico.

Para tanto, o autor aponta que a estrutura e a propriedade dos símbolos podem ser deduzidas a partir de sua forma externa, dos significados atribuídos pelos sujeitos sociais e pelos contextos em que são significados. Ao considerar que os símbolos rituais possuem vários significados de acordo com o contexto em que estão inseridos, em coerência com o propósito de tratá-los como vetores da ação social e, conseqüentemente, com a prioridade do contexto de situação na interpretação, Turner (2005) enfatiza a polissemia, a flexibilidade e a abertura semântica dos símbolos rituais.

Além das características de polissemia e da condensação de significados diversos, que abrem passagem para a apropriação contextual, Turner (2005) identifica a “polarização” como outra das propriedades relevantes dos rituais e seus símbolos. Para ele, os símbolos teriam componentes afetivos num dos polos e, no outro, elementos ideológicos e normativos. Essa combinação atenderia à função social de tornar as normas e os imperativos sociais, de caráter obrigatório, carregados dos estímulos emocionais que os tornariam desejáveis e ideais.

Os rituais consistem numa consolidação de sentimentos coletivos, num sentido de comunidade e identidade. São momentos em que os símbolos, os significados e as narrativas são compartilhados num momento celebrativo, (co)memorativo e coletivo. Nesse aspecto, os rituais revelam valores e relações sociais como importantes indícios para um entendimento e reafirmações das dimensões identitárias.

Da mesma forma que Peirano (2002), Turner (2005) qualifica o momento ritual como um comportamento repetitivo e representativo dentro de uma coletividade, que possui em si e na figura de quem o profere uma eficácia simbólica. Esse momento é dotado de símbolos e significados que, juntos, são elementos constitutivos dos rituais, atuando como estimuladores e motivadores dos sujeitos sociais em sua manifestação. Os símbolos, os gestos e as palavras são compartilhados

coletivamente por meio do ritual, que traz consigo uma identificação para uma coletividade, demarca fronteiras identitárias e fornece um sentido de unidade coletiva.

### 3.3 O CORPO NO RITUAL: UM LUGAR DE MEMÓRIA

*A lembrança fica impressa no corpo e é  
somente lá que ela pode ser despertada  
(SÁNDOR FERENCZI)*

Entendemos que o corpo e suas formas de expressão se constituem como inteligíveis e transmissores de memória dentro de uma coletividade, que compartilha de um sistema simbólico e de tradições que, juntos, orientam a sua vida. A memória, por intermédio do ritual, invoca o corpo e, juntos, medeiam a relação entre os homens e destes com o mundo à sua volta. É o corpo que dá vida ao ritual, que é considerado como uma ação movida por questões míticas e sagradas.

Sem desconsiderar a tradição oral que envolve a memória como uma construção coletiva que permite a manutenção do patrimônio cultural imaterial (HALBWACHS, 1990), também apostamos no corpo como um lugar de memórias. Diante disso, o corpo não somente guarda as memórias socialmente construídas como também é capaz de transmiti-las.

A partir de uma concepção de tempo e interação entre passado, presente e futuro, Evans-Pritchard (2005) entende memória como uma apropriação de lembranças e elementos ancestrais a partir das relações e dos contextos sociais. O autor concebe e estabelece o tempo de maneira estrutural, que consiste num período em que ocorrem rituais que demarcam, consolidam e reconstróem as memórias.

Considerando o movimento que envolve a tradição, Turner (2005) vem nos dizer que os rituais, além de reproduzirem a tradição, criam uma experiência toda vez que se

realizam. Acrescentamos à ideia do autor que essa experiência é eminentemente corporal.

Propomos o entendimento conjugado do ritual e do corpo que, indissociáveis, representam uma forma de linguagem primordial da estrutura social das sociedades. No caso específico dos grupos étnicos indígenas, é aparente a relação simbiótica existente entre ritual e corpo, uma vez que estes se constituem como um espaço social, em que se apresentam elementos socioculturais de onde emanam significados e simbologias do grupo.

O corpo indígena, de acordo com Viveiros de Castro (1996), “[...] é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem” (p. 131). O corpo possui uma linguagem própria que se traduz a partir da comunicação corporal, realizada principalmente por meio da gestualidade, que são experiências corporais pelas quais os significados são transmitidos e apreendidos.

A noção de que os corpos são construtores, depositários e transmissores da memória coletiva e de que o conhecimento é inscrito nele e propagado por ele nos dá condições de pensar o corpo indígena como um espaço em que se estabelece a relação entre tradição e memória. Dessa forma, a tradição se constitui no corpo por meio do ritual, pela ação direta da memória, esta configurada como tecelã de uma malha de referências simbólicas que é manifestada corporalmente.

No corpo, de acordo com Mauss (2003), não há formas naturais de realização de movimentos, mas maneiras adquiridas por intermédio de tradições culturais. Essas tradições variam de sociedade para sociedade, pois o corpo e suas expressões, compreendidos como construções simbólicas e culturais, estão inseridos numa realidade mutante.

O fundamento teórico básico do autor é que o homem, sempre e em toda parte, soube fazer uso de seu corpo como um produto de suas técnicas e de suas representações. Nesse sentido, a sociedade fabrica e modela o corpo, de acordo com épocas e lugares, estereótipos e modelos de comportamento que são inscritos no corpo.

Empreendidas pelo corpo, as técnicas corporais são concebidas por Mauss (2003, p. 401) como “[...] as maneiras pelas quais os homens de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. São gestos tradicionais e eficazes que, padronizados, apresentam valores determinados socialmente.

As técnicas corporais são aprendidas ao longo do tempo e imprimem no corpo identidade. Para Mauss (2003), em todo movimento há uma técnica e toda técnica exige um aprendizado, relacionado com fatores como conveniência, moda, prestígio, entre outros. A imitação acontece a partir de gestos que obtiveram êxito e que são compreendidos como bem-sucedidos.

Segundo Mauss (2003, p.115), “[...] quando uma geração passa a outra, a ciência de seus gestos e de seus atos manuais, há tanta autoridade e tradição social como quando essa transmissão se faz pela linguagem”. Essa consideração do autor é importante, na medida em que possibilita o estudo do corpo, assim como de suas manifestações, como expressões simbólicas.

Diante disso, Mauss (2003) rompe com a ideia da oralidade como forma única, exclusiva ou mais valorizada de linguagem. O autor considera que uma técnica corporal, como ato tradicional, simbólico e eficaz, pode ser aprendida e apreendida além da descrição oral dos gestos corporais. Dessa forma, o aprendizado também pode acontecer pelo corpo, seus movimentos, seus ritmos e suas expressões.

O corpo garante a memória das técnicas corporais, principalmente nos grupos indígenas e nas sociedades que têm o corpo como detentor e transmissor de memórias corporais. Memórias de técnicas corporais são simbologias presentes nos movimentos que obtêm eficiência e eficácia, que são reproduzidos e que legitimam uma manifestação performática ou estética identificada no grupo.

Um exemplo claro que faz do corpo um *locus* de memória são as pinturas corporais, tão presentes entre os grupos indígenas brasileiros, que, para Vidal (1992), representam os símbolos da vida. De acordo com a autora, existem grafismos comuns a homens e mulheres, mas também aqueles próprios para cada um dos gêneros, jovens, pessoas comprometidas, líderes e outras representações. Nessas

inscrições corporais, residem os mitos, a história, a tradição e, sobretudo, a memória coletiva.

A tradição da pintura corporal e grafismos passa de geração em geração por meio do corpo e de suas técnicas, que são aprendidas e apreendidas a partir de uma *imitação prestigiosa*.<sup>12</sup> Dessa forma, tanto a pintura corporal como os adereços que ornamentam o corpo se estabelecem, nos grupos étnicos indígenas, como um canal de comunicação simbólica inteligível acerca de papéis e posições no grupo social. Por meio dessas marcas corporais, é possível distinguir lideranças, estágios da vida, gêneros, entre outros.

Clastres (1978, p. 128), durante sua investigação acerca do ritual de iniciação, nas sociedades ameríndias do Paraguai, conclui que “[...] a sociedade imprime sua marca no corpo do jovem. [...] A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança – o corpo é uma memória”.

Dessa forma, entendemos o corpo constituído e construído como um lugar de memória, que funciona tanto como repositório quanto transmissor. Dessa forma, o corpo revela muito sobre o mundo e a vida social indígena, apontando também para a compreensão da constituição das identidades.<sup>13</sup> Essas relações que promovem o ensino e o aprendizado são possibilitadas por diferentes formas de linguagens.

O movimento, as danças, as lutas, os jogos, os gestos, inseridos nos rituais que, comumente, compõem grandes festas, constituem-se como (co)memorações, em que as tradições são sempre (re)elaborações memoráveis do passado. A (co)memoração acontece por meio de um conjunto de signos e significados, estruturados simbolicamente, que contribuem para o aprendizado e a inserção social indígena em sua coletividade.

---

<sup>12</sup> De acordo com Mauss (2003), a imitação prestigiosa corresponde ao processo de aprendizagem de técnicas corporais, que ocorre por meio da imitação de atos que obtiveram êxito em pessoas que detêm prestígio e são dotadas de poder e autoridade.

<sup>13</sup> A noção de identidade aparece aqui relacionada com o papel desempenhado pelo corpo, estabelecido como o lugar próprio da expressão da personalidade social e da individualidade, na constituição da noção de pessoa. A categoria pessoa, identificando diferentes indivíduos pertencentes à mesma sociedade, pode ser verificada e analisada a partir de uma dada concepção de corpo aceita culturalmente.

Para Lévi-Strauss (1989), a memória é construída em decorrência de narrativas relacionadas com o presente, a partir da tríade: lembrança – narrativa – mito/rito.<sup>14</sup> Com isso, o mito/rito aparece como um propulsor da memória e da crença por estarem imbricados dentro de uma lógica semiótica, em que os símbolos e suas representações operam como estimuladores da memória. Dessa forma, entendemos que existem diversas formas de memorar, (co)memorar e (re)memorar. O corpo e suas expressões, por meio do ritual, possibilitam esse processo, que também é colaborador na manutenção da tradição.

As representações simbólicas que envolvem e perpassam os momentos rituais fornecem um mecanismo para que a sociedade possa enfocar determinados conteúdos e percepções. Nesse sentido, o ritual envolve tradição e memória, como construções coletivas, ao nível das ações. A memória não se restringe unicamente à lembrança e ao campo da abstração, mas envolve também a produção de experiências. Essa produção, somente é possível com o intermédio do corpo, que produz, significa e se manifesta em ações. Na seleção dessas experiências, o ritual fornece uma armação, um enquadramento de uma expressão e forma específica.

A cultura imprime e expressa no corpo as suas marcas. O ritual consiste numa expressão que envolve o corpo e o movimento, na medida em que, partindo de um conteúdo simbólico dentro de um grupo, se torna, necessariamente, uma experiência corporal. Dessa forma, os rituais recorrem seletivamente aos símbolos próprios da tradição que emanam, se aproximam e se revelam por meio da experiência do corpo.

A partir daí, entendemos o corpo como expressão de linguagem e, acima de tudo, como um lugar de memória. Nesse sentido, o corpo produz memórias, da mesma forma com que possibilita suas transmissões, independentemente da tradição oral. Além da oralidade, a corporalidade – o corpo como veículo de comunicação – possibilita também a produção, transmissão e reavivamento de memórias. Esse não se trata de um processo de pura reprodução, pois envolve questões que vão além do ato de

---

<sup>14</sup> O autor traz essas duas categorias reunidas por acreditar na relação íntima que se estabelece entre as duas, ao tratar de memória, mas deixa claro que não são sinônimas. Caracteriza o mito como uma narrativa ontológica e o rito como a concretização da narrativa sagrada construída em torno do mito.

reproduzir, na medida em que também produzem e significam de acordo com o contexto estabelecido.

Na sociedade contemporânea, no contexto reflexivo da modernidade, não é no corpo que se marca a lei do grupo, pois não possui, explicitamente, como símbolo, marcas e sacrifícios corporais. No entanto, a partir de registros documentários sobre os Jogos dos Povos Indígenas, é possível perceber a diversidade étnica inscrita e representada pelo corpo, seus usos, suas técnicas, suas pinturas, seus grafismos e seus adornos.

#### 4 JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

*Interface é uma superfície de contato, de tradução, de articulação entre dois espaços, duas espécies, duas ordens de realidades  
(PIERRE LÉVY)*

No senso comum, tradição é associada à imobilidade e passividade, enquanto a modernidade é entendida como um produto de evoluções socioculturais que tornaram a sociedade cada vez mais civilizada. O modelo de civilização parte de parâmetros de organização institucional e comportamental que vigoram na sociedade ocidental e capitalista. Nesse sentido, as demais experiências históricas são rotuladas como arcaicas, ultrapassadas e condenadas à adaptação.

Em contraposição aos rótulos e estereótipos construídos em torno da tradição e da modernidade, defendemos a existência de um diálogo entre as temporalidades e conquistas, entre passado e presente, que permite a extensão e o movimento da tradição em frente à modernidade.

Tendo em vista a complexidade que gira em torno das conexões e desconexões, das ambivalências existentes entre tradição e modernidade, suas compatibilidades e incompatibilidades, assim como das distintas temporalidades que as envolve, divergimos da concepção de tradição estritamente relacionada com um passado remoto e arcaico e da modernidade como a evolução e a superação do velho.

Procuramos aqui discutir as categorias tradição e modernidade, a partir do evento nacional Jogos dos Povos Indígenas, especificamente dos rituais que são apresentados pelos participantes indígenas durante a sua realização. Esses momentos possuem um lugar e um tempo específico. São institucionalizados dentro do evento e são expressos por meio de práticas e manifestações corporais, que envolvem a dança, a luta, o jogo tradicional, o canto, os adornos e as pinturas corporais.

Diante do proposto, darão suporte às nossas interpretações e reflexões autores como Giddens (1991, 2000), Balandier (1997), Augé (1994), Canclini (2003) e Hall

(2003) por promoverem discursos teóricos acerca da modernidade, da tradição, de suas características, singularidades, assim como de suas relações na contemporaneidade. Buscamos essas referências para subsidiar a compreensão dos “rituais nos Jogos” que são apresentados pelos participantes indígenas do evento, por meio de danças, lutas e jogos tradicionais, num espaço interativo e interétnico.

#### 4.1 A TRADIÇÃO E SEUS MOVIMENTOS: ENTRE A ORDEM E A DESORDEM

A tradição é uma sabedoria que se transmite implicitamente de geração a geração. Ela se constitui como um elemento de cultura, por isso não podemos pensá-la de maneira desvinculada. Nesse sentido, da mesma forma com que Geertz (1989) constrói uma teoria interpretativa da cultura, considerando-a um sistema de significados entrelaçados, um processo dinâmico e aberto às transformações, Balandier (1997, p. 37) delimita uma definição de tradição dissociada de uma concepção estática e, portanto, aliada à ideia de movimento. Na concepção do autor, “[...] a tradição é primeiro uma memória que o passado alimentou; estoca experiências (e da experiência), conserva modelos de ação, guarda saber, informação [...] é o meio de dar forma e sentido ao presente”.

Diante disso, a tradição é considerada uma herança simbólica que se traduz continuamente em práticas que identificam um determinado grupo, que define e procura manter uma ordem, mesmo sendo dotada de movimento. As mudanças que interferem na ordem são denominadas, por Balandier (1997, p. 121), como desordem, “[...] uma cômoda perturbação [...] uma dinâmica negativa que cria um mundo ao contrário à ordem”.

O autor discute a tradição a partir destas duas dinâmicas: a ordem e a desordem, considerando-as reguladoras da vida humana, além de não excludentes e

dialeticamente complementares, como duas faces de uma mesma moeda e, portanto, indissociáveis. Diante disso, Balandier (1997, p. 121) entende que:

[...] todas as sociedades reservam um lugar para a desordem, mesmo temendo-a; por não terem a capacidade de eliminá-la. O que as levaria a matar o movimento em seu interior e a se degradar até o estado das formas mortas, é preciso, de alguma forma, compor-se com ela.

Isso nos leva à compreensão de que a tradição não atrela a sua existência e função à manutenção e cristalização do passado, mantendo-se como algo vivo, dinâmico e em constante processo de transformação.<sup>15</sup> Dessa forma, a tradição está presente nas práticas cotidianas de um grupo e se apresenta a partir da mediação entre o passado e o presente, permitindo ressignificações e reapropriações de acordo com o movimento. Para tanto, “[...] a tradição só age enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adaptação, dando-lhe a capacidade de tratar o acontecimento e explorar algumas das potencialidades alternativas” (BALANDIER, 1997, p. 38).

Assim, a tradição não nos remete a um passado ultrapassado e superado, desprovido de continuidade e movimento. De acordo com o autor, a tradição, assim como a cultura, consiste em um fenômeno dinâmico e processual que não é capaz de sobreviver com a ausência de movimento e desordens. Sendo assim,

[...] a tradição consegue nutrir-se do imprevisto e da novidade [...] sua ordem não mantém tudo, nada pode ser mantido por puro imobilismo; seu próprio dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem, aos quais ela deve finalmente se subordinar (BALANDIER, 1997, p. 94).

Isso nos sugere que sempre há, nas sociedades tradicionais, em que se enquadram as sociedades indígenas, espaço e abertura para inovações produzidas por incompatibilidades, que não necessariamente negam sua história, sua memória,<sup>16</sup> seu passado, seu imaginário, suas crenças e suas identidades. Há, na desordem, uma

---

<sup>15</sup> Para Balandier (1997, p. 38-39), o que liberta a tradição da condição de clausura ao passado é o tradicionalismo, que se apresenta de três formas: “fundamental”, visando à manutenção de valores e à permanência daquilo que é constitutivo do homem e suas relações sociais; “formal”, utilizando as formas mantidas cujo conteúdo foi modificado, estabelecendo uma continuidade de aparências que serve a novos objetivos e que, apesar do movimento, preserva a relação com o passado; “pseudo”, que corresponde a uma tradição reelaborada.

<sup>16</sup> Halbwachs (1990) nos traz o entendimento de memória como uma categoria antropológica que se constitui a partir de uma construção coletiva, em que se inscreve o jeito de ser e de pensar de uma coletividade. A partir dela, existe a possibilidade de transmissão de saberes e manutenção do patrimônio cultural imaterial de um grupo. Essa manutenção pode ser exemplificada a partir de narrativas que dão corpo e formato aos rituais, que permite a perpetuação de tradições.

face criadora em que a desestruturação e perda da ordem geram uma nova ordem a partir de rearranjos.

De acordo com Balandier (1997, p. 47), “A desordem portadora de uma infinidade de possíveis, de uma inesgotável fecundidade, é geradora da própria ordem”. Temos a compreensão de que entre ordem e desordem há um movimento cíclico e contínuo, em que a desordem nasce da ordem, assim como a ordem é capaz de se originar a partir da desordem.

A tradição parece estar presente nos grupos étnicos indígenas, articulando-se, mediando o passado ancestral e o presente e mantendo uma coexistência entre os dois. Diante disso, as práticas já não ocorrem como no passado, e sim com novas formas e significados de acordo com a realidade que se apresenta para os grupos indígenas. Isso revela que, mesmo em face das mudanças e transformações que ocorrem, a tradição permanece viva e ativa, porque consegue se alimentar e se reestruturar a partir da novidade, traduzindo-se por meio do que identifica cada grupo indígena.

O grupo étnico indígena Kaingang, investigado por Fassheber (2009), possibilitou a percepção de que a tradição não foi superada em detrimento da mudança, pois se apresenta inscrita no *ethos*<sup>17</sup> desse grupo que, mesmo rendido a um processo de grandes desordens desde o período de colonização e contato com outras culturas, demonstra ligação com as suas tradições a partir de conexões com dimensões materiais e, sobretudo, simbólicas.

De acordo com o autor, não só o conhecimento das tradições está presente entre os Kaingang, como também a prática e a transmissão dessas tradições, que não necessariamente se apresenta da mesma forma como no passado, mas sim ressignificada conforme a realidade apresentada.

Tendo como referência o contexto ocidental, Balandier (1997) vem nos dizer que a tradição se manifesta como função de conservação e de memorização, que lhe

---

<sup>17</sup> De acordo com Geertz (1989), o *ethos* de um povo corresponde ao tom, ao caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, representando um tipo de vida implícito em uma expressão autêntica.

garante continuidade e permite ser o que já foi. Dessa forma, a palavra, o gesto, o simbólico e o ritual mantêm a tradição sob esse enfoque.

É por intermédio do ritual que a tradição se insere em uma história em que o passado é prolongado no presente e em que o presente menciona o passado. O ritual se apresenta como um meio prático de preservação da tradição, no entanto, como pontuamos, permite que haja modificações.

As mudanças envolvendo a tradição também são apontadas por Giddens (2000) como decorrentes do processo de globalização, fenômeno próprio da modernidade, que influencia a economia, a política, a tecnologia e a cultura, além de ser responsável pelas transformações pelas quais estão passando as culturas tradicionais. Tudo isso ocorre porque “[...] seus efeitos são sentidos tanto nos países ocidentais quanto em qualquer outro lugar” (GIDDENS, 2000, p. 26). Com isso, não existe a possibilidade de se manter totalmente alheio às tendências globalizantes do mundo contemporâneo.

Sob o impacto da globalização, há uma tendência ao distanciamento da tradição, o que revela a sua instabilidade e flexibilidade, mas não o seu desaparecimento por completo. Isso porque a tradição não chegou ao fim como previu o Iluminismo<sup>18</sup> do século XVIII, que tanto a depreciou. Ao contrário dessa previsão, as tradições continuam a florescer e reflorescer, pois “[...] são necessárias, e persistirão sempre, porque dão continuidade e forma à vida” (GIDDENS, 2000, p.54).

Apesar de vigorar em frente às adversidades, a tradição tende a ser vivida cada vez menos de maneira tradicional. Essa tendência, no entanto, não a encaminha à extinção, uma vez que a tradição é permeável às mudanças, podendo ser transformada e reinventada ao longo do tempo.

A tradição integra e monitora a ação à organização tempo-espacial, isso porque ela busca estabelecer uma conexão entre passado, presente e futuro, a partir de uma linha contínua, numa lógica em que o passado tem continuidade no presente. Nesse sentido, a tradição “[...] diz respeito à influência do passado sobre o presente; e [...] a repetição tem um papel-chave”. Essa repetição é veiculada por meio dos rituais, uma

---

<sup>18</sup> De acordo com Giddens (2000), os pensadores Iluministas tentaram justificar o seu interesse exclusivo pelo “novo” considerando a tradição como dogma e como ignorância.

manifestação em que o “[...] passado estrutura o presente através de crenças e sentimentos coletivos partilhados” (GIDDENS, 2000, p. 56-57).

Para que haja as conexões entre “o que já foi”, “o que é” e “o que será”, a tradição se vincula à compreensão do mundo a partir da superstição, do sagrado, da religião, da religiosidade e dos costumes, valorizando a oralidade, a memória, o passado, os símbolos e os seus significados. Nessa perspectiva, a tradição envolve o ritual como um elemento que, em conexão com histórias míticas, permite sua rememoração e perpetuação.

Nas sociedades indígenas, por exemplo, que integram a tradição, os rituais são mecanismos que alimentam a memória coletiva e as verdades inerentes ao tradicional. O ritual reforça as experiências cotidianas e proporciona um contato com um saber formular e primordial que é traduzido e proferido pelos guardiães,<sup>19</sup> como detentores de eficácia simbólica junto à coletividade. De acordo com Balandier (1997, p.46),

[...] se há um vigor nas vivências destruidoras de memórias em relação ao modo de ser indígena, há um vigor maior nas ações dos guardiães que fazem da memória um recurso de uma nova resistência, relacionando-a [simbolicamente] a uma tradição original, que convoca o passado na busca de ‘respostas’ para as necessidades de identificações e enraizamentos.

A tradição é impensável sem essa figura do guardião, que resguarda saberes e os traduz, tornando-os compreensíveis. Nessa perspectiva, o ritual pode ser configurado como um meio de dar forma a essas verdades, tornando-as inteligíveis e acessíveis dentro de uma coletividade.

Assim como Balandier (1997), Giddens (2000) tece considerações que apontam a tradição como mutável em frente às transformações decorrentes dos processos históricos que delinearam a atualidade. No entanto essas mudanças não implicam sua total superação, uma vez que a tradição é capaz de se adaptar a partir de ressignificações e rearranjos.

---

<sup>19</sup> A “verdade formular” na qual se fundamenta o ritual é mediada por um intérprete, este representado pelo guardião da tradição, que pode ser exemplificado pelas figuras do sacerdote e do xamã, ambos detentores desse conhecimento especial (GIDDENS, 1991, p. 100).

Outro ponto de convergência entre esses autores se apresenta na relação que ambos constroem entre tradição e ritual. Nesse sentido, o ritual é considerado um instrumento a favor da tradição, capaz de reavivar e celebrar memórias de uma narrativa mítica que traduz conhecimentos relacionados com a ancestralidade de um grupo, traduzidos por meio de práticas e manifestações corporais imersas a um universo simbólico e coerente.

#### 4.2 OS DESDOBRAMENTOS DA MODERNIDADE: AS DESCONTINUIDADES DAS ORDENS TRADICIONAIS

Desde o século XVII, o mundo assistiu a grandes modificações institucionais, epistemológicas, culturais, sociais, econômicas, políticas, entre tantas outras, que trouxeram consigo a emergência da modernidade, com a pretensão de total descontinuidade da tradição e sua ordem. Tais transformações, principalmente as de caráter institucional, chamaram a atenção de Giddens (1991), que conceituou a modernidade como um período histórico que emergiu na Europa, em decorrência das descontinuidades das ordens sociais tradicionais e pré-modernas.

Ao representar uma tendência de substituição das ordens tradicionais por organizações maiores e impessoais e transformar as relações sociais e percepção de coletividade, a modernidade é considerada por Giddens (1991, p. 11) um “[...] estilo, costume de vida ou organização social [...] que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Assim, distanciada da tradição, essa nova forma de viver se pauta nas expressões de liberdade e emancipação.

Mas será que essas mudanças e esse novo estilo de vida são suficientes para esgotar as possibilidades da tradição e subsidiar o início de uma nova era, de um novo período histórico?

Para o autor, encontramos-nos numa fase de transição que nos conduz para além da modernidade, quando um novo tipo de sistema e organização social será inaugurado.

Este, exemplificado por ele pela “sociedade de consumo” e “sociedade da informação”, que nos deslocam “[...] de um sistema baseado na manufatura de bens materiais para outro relacionado mais centralmente com informação” (GIDDENS, 1991, p.12), a partir de grandes avanços tecnológicos e midiáticos.

Ao acreditar que, para compreendermos o período e o contexto histórico atual, é preciso analisar e entender a natureza da modernidade e seus desdobramentos, o autor discorda que a pós-modernidade já tenha sido inaugurada. Diante disso, traz o seguinte argumento: “Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (GIDDENS, 1991, p. 12-13).

Diante dessa argumentação, o autor aponta que a modernidade desencadeou e instaurou mudanças na ordem social tradicional, a partir de descontinuidades promovidas pelas instituições modernas. Sendo assim, a modernidade surge por meio de transformações drásticas decorrentes na ordem social tradicional.

Nesse sentido, Giddens (1991) busca a compreensão das conseqüências da modernidade na atualidade, reforçando o esclarecimento de que essa nova ordem, com uma configuração acentuada das características da modernidade não pode ser considerada “pós-modernidade”. O autor supõe que, “[...] se estamos nos encaminhando para uma fase de pós-modernidade, isto significa que a trajetória do desenvolvimento social está nos tirando das instituições modernas rumo a um novo e diferente tipo de ordem social” (GIDDENS, 1991, p. 52). Assim, acredita que estamos vivendo um período em que há uma intensificação da modernidade, com suas características mais acentuadas, definido por ele como “alta modernidade”.

Nesse ínterim “[...] nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 57), com as suas características cada vez mais aparentes, que distanciam progressivamente a alta modernidade da tradição.

Para Giddens (1991), a principal característica da “alta modernidade” é a reflexividade, que torna as práticas sociais organizadas e transformadas por meio de

um conhecimento constantemente renovado. O dinamismo cada vez mais acentuado nos acontecimentos, nas relações, na identidade e na família cria instabilidades e efemeridades que marcam esse período.

Em concordância com Giddens (1991) acerca da não finalização da modernidade em face da pós-modernidade, Augé (1994) também entende o período atual como transitório, não podendo ser compreendido como oposição a uma modernidade perdida e superada. Ambos os autores acreditam na ideia de continuidade linear, presente entre um período histórico e outro, uma vez que não é possível compreender a atualidade sem tomar como referência períodos anteriores.

Em Augé (1994), a investigação antropológica deixa de procurar estritamente o distante, o exótico e passa a acontecer sob a égide da Antropologia do Próximo, que busca a compreensão da contemporaneidade, suas contradições, assim como a sua complexidade. Nesse sentido, o autor analisa as transformações aceleradas em relação ao espaço, considerando e definindo a ordem social contemporânea como “supermodernidade”, caracterizada pela abundância e figuras de excesso em relação ao tempo e ao espaço.

Para o autor, essas mudanças geram um encolhimento global e resultam na multiplicação do que denomina de “não-lugares”,<sup>20</sup> caracterizados por não serem relacionais, identitários e históricos, uma vez que pertencem a todos e ao mesmo tempo a ninguém. São espaços esvaziados simbolicamente, em que há intensa circulação de pessoas, mas sem o estabelecimento de relações sociais e sem qualquer vínculo com esses espaços. Por meio dos “não-lugares”, enxergamos um mundo provisório e efêmero, individual e comprometido com o transitório e com a solidão.

Os “não-lugares” são considerados uma nova configuração social, característica da “supermodernidade”, que se define e é caracterizada pelo excesso de acontecimentos, pela abundância espacial e pela individualização das referências,

---

<sup>20</sup> O “não-lugar” é exemplificado por Augé (1994) como rodoviárias, aeroportos, supermercados, centros comerciais, entre outros que se configuram como espaços de passagem incapazes de dar forma a qualquer tipo de identidade. Como produto do contemporâneo, o “não-lugar” é o oposto do lugar antropológico designado desde Marcel Mauss e da ideia de totalidade, que o define como identitário, relacional e histórico.

correspondendo a transformações das categorias tempo, espaço e indivíduo. Apesar de considerar todas essas transformações e seus efeitos na ordem social contemporânea, Augé (1994) não vê essa “supermodernidade” como uma ruptura e superação da modernidade.

Dessa forma, notamos que tanto Giddens (1991) quanto Augé (1994) conceituam o período contemporâneo como desdobramentos da própria modernidade. Esses desdobramentos surgem como ordem social, caracterizada por muitas mudanças e transformações, mas longe da compreensão de inauguração de um novo período histórico.

A partir da leitura desses dois autores, apreendemos que o advento da modernidade trouxe consigo o “esvaziamento do tempo” e com ele seguiu, subsequentemente, o “esvaziamento do espaço” e, diante disso, distâncias foram incrivelmente encurtadas.<sup>21</sup> A concepção de “espaço vazio” e de “não-lugar” nos remete à separação e diferenciação entre espaço e lugar que, apesar de parecerem sinônimos, possuem suas singularidades.

Para Giddens (1991, p. 27),

[...] a modernidade arranca crescentemente o espaço fomentando relações entre outros ‘ausentes’, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. [...] o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico [...] os locais são completamente penetrados e moldados.

Nesse sentido, lugar está intimamente relacionado com a concepção de espaço, no entanto pressupõe que haja relações socioafetivas decorrentes de experiências sociais e culturais. Já o espaço refere-se a uma área impessoal e indiferente, mas que pode vir a se tornar um lugar dotado de valor e significado, na medida em que os indivíduos podem imprimir, nesses espaços, algo de si, tornando-os cenários de relações sociais e de sentimentos partilhados. Só assim, o lugar deixa de ser um espaço abstrato e adquire uma linguagem e um meio de expressão entre os indivíduos.

---

<sup>21</sup> Giddens (1991, 2010) aponta que os avanços tecnológicos e a mídia foram fatores que acentuaram os aspectos de deslocamento, enfatizando a presença instantânea e a distância.

#### **4.2.1 O Jogos dos Povos Indígenas: um “lugar antropológico”**

Os Jogos parecem se constituir como um “lugar antropológico”, que surge de uma construção concreta e simbólica do espaço físico. De acordo com Pinto e Grandó (2009) e a partir do documentário “IX Jogos dos Povos Indígenas”, é possível perceber o evento dotado de significados por seus idealizadores, organizadores e participantes. O evento pressupõe um intercâmbio, como vimos em Almeida (2008), e possibilita as relações sociais, além de manifestações culturais e a legitimação de identidades.

Apesar da impressão dos Jogos como um lugar relacional e identitário, é preciso pontuar que o evento não é vinculado a um espaço fixo de referência, pois desde a sua primeira edição, tem sido realizado em diferentes cidades brasileiras. Nesse sentido, compreendemos os Jogos como um lugar simbólico e flutuante, que, apesar de depender de um espaço físico para sua realização, não está íntima ou necessariamente vinculado ao “lugar”, como ele parece se constituir simbolicamente por seus participantes.

O espaço dos Jogos é simbólico e reside no imaginário dos idealizadores, dos organizadores e, principalmente, dos participantes indígenas do evento. Estes se deslocam de suas aldeias para encontrar nos Jogos dos Povos Indígenas um espaço configurado para promover relações interétnicas e oportunizar a celebração de tradições e identidades, por meio de rituais, de cantos, danças, lutas, jogos tradicionais, pinturas e adornos.

A nona edição do evento teve vários de seus momentos registrados no documentário “IX Jogos dos Povos Indígenas”, que demonstra o evento construído entre as cidades pernambucanas de Recife e de Olinda. As imagens desse documentário nos permitem interpretar os Jogos como um lugar constituído num espaço físico abstrato, em que “[...] os lugares e os não-lugares misturam-se e interpenetram-se” (AUGÉ, 1994, p. 98).

A compreensão dos Jogos como um lugar simbólico e flutuante se dá em decorrência da diversidade de cidades que sediaram o evento, desde a sua primeira edição,

revelando que não houve uma relação direta e simbólica com o espaço físico e geográfico especificamente. Dessa forma, o espaço físico foi utilizado como um meio para a instalação provisória de um “lugar”, para a concretização dos Jogos dos Povos Indígenas e suas manifestações.

### 4.3 A SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE

Apesar do posicionamento de Giddens (1991) e Augé (1994) acerca da contemporaneidade, há quem defenda a modernidade como exaurida em suas possibilidades históricas, como chegada ao fim e cedendo lugar à pós-modernidade.

De acordo com Giddens (1991), essa noção foi popularizada por Jean-François Lyotard, a partir de 1985, quando a anunciou como um novo período detentor de um passado definitivo e superado e de um futuro predizível, a partir de um deslocamento das tentativas de fundamentação da epistemologia e na crença do progresso planejado.

Esse novo período histórico e novo tipo de organização social são considerados como realidade contemporânea por autores como Hall (2003) e Canclini (2003), por exemplo, ao acreditarem que da modernidade fomos conduzidos à pós-modernidade.

Hall (2003) analisa a modernidade e a pós-modernidade a partir do sujeito e de sua identidade. Acredita que o sujeito sofreu uma crise de identidade que o conduziu à sua descentralização e à perda de referências que lhe conferiam segurança, o que o levou à sua gravitação na pós-modernidade da globalização e do capitalismo. Para o autor, houve uma transformação na estrutura do sujeito, que o tornou vazio e distante de fortes localizações e referências sociais e culturais,

[...] fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, tinham nos fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais [...]. Esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito (HALL, 2003, p. 9).

Dessa forma, a pós-modernidade foi inaugurada e é representada, pelo autor, por identidades altamente instáveis, voláteis e transitórias. Não existem identidades fixas e essenciais, tudo é efêmero e provisório.

No contexto da pós-modernidade, há a impossibilidade de uma identidade unificada, completa, segura e coerente, uma vez que se torna uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente. Diante disso, “[...] o sujeito assume identidades diferentes, em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor do ‘eu’ coerente” (HALL, 2003, p. 13). O sujeito descentrado resultou em identidades múltiplas, abertas, por vezes contraditórias, inacabadas e fragmentadas.

O autor ainda traz algumas considerações acerca do processo de tradução, que é considerado uma reação às grandes mudanças decorrentes na modernidade, em que pessoas e grupos mantiveram forte vínculo com o seu lugar de origem e suas tradições. Nesse sentido, há uma negociação com novas culturas, mas não no sentido de unificação, “[...] porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas” (HALL, 2003, p. 88-89). O autor chama as culturas envolvidas no processo de tradução de “culturas híbridas”, que criam indivíduos que “[...] devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas” (HALL, 2003, p. 89).

Ao tratarmos de modernidade, pós-modernidade e hibridação, não podemos deixar de trazer para a discussão Canclini (2003), que entende a pós-modernidade não como uma etapa sucessiva ou tendência que “[...] substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se” (CANCLINI, 2003, p. 28). Dessa forma, a pós-modernidade não nasce do encerramento da modernidade e sim se configura como um período marcado pelas articulações que estabeleceu e estabelece entre modernidade e tradição.

A modernidade não conseguiu sobrepor-se a toda eficácia simbólica da tradição e por fim aliou-se a ela por meio do hibridismo cultural, conectando modernidade e tradição em um arranjo próprio, que inaugurou a pós-modernidade.

Canclini (2003) define o termo hibridação a partir dos pressupostos das Ciências Sociais que o tomou de empréstimo da Biologia, para explicar o fenômeno social em que duas estruturas ou práticas, que existiam de forma separada e diferenciada, se unem numa combinação com o intuito de gerar novas estruturas, objetos e práticas.

O autor acrescenta ainda que os conceitos de mestiçagem e sincretismo são formas particulares e específicas de interculturalidade, de hibridação<sup>22</sup> que, de uma maneira geral, podem acontecer sem planejamento e de maneira inconsciente, mas que, na maioria das vezes, ocorrem a partir da criatividade individual e coletiva.

Diante disso, os processos variantes e incessantes de hibridação cultural, no contexto da pós-modernidade, podem nos conduzir a uma relativização da noção de identidade. Essa relativização também foi apontada Hall (2003) quando tratou sobre a “descentração do sujeito” como uma característica marcante da pós-modernidade. No entanto, ambos os autores revelam que não há a possibilidade de se pensar a identidade como um conjunto de traços fixos e estáticos, nem afirmá-la como a essência única de uma etnia indígena, de um grupo cultural ou de uma nação.

A pós-modernidade, de acordo com Canclini (2003), consiste na combinação e síntese da modernidade com a tradição. Essa coexistência se sustenta por meio dos processos de hibridação cultural, que caracterizam o período atual, em que a tradição não saiu de cena totalmente e a modernidade ainda não encerrou por completo a sua apresentação. Sendo assim, “[...] a modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime” (CANCLINI, 2003, p. 22).

Ao reunirmos esses autores e suas considerações acerca da modernidade e da pós-modernidade, percebemos aproximações e distanciamentos entre eles, desde a escolha do termo para designar o período contemporâneo, até suas concepções e posicionamentos de como a atualidade se configura. É nesse contexto atual que os Jogos dos Povos Indígenas são realizados e os rituais manifestados.

---

<sup>22</sup> Apesar dessa consideração, Canclini (2003) acredita que o termo hibridação é o mais apropriado para nomear as combinações de elementos étnicos ou religiosos e também de processos sociais modernos ou pós-modernos.

Encontramos uma possibilidade de diálogo entre Canclini (2003), Giddens (1991) e Augé (1994) que, apesar de denominarem a contemporaneidade a partir de termos diferenciados, se aproximam em alguns aspectos. Para esses autores, o período atual não pressupõe o encerramento total da modernidade, assim como da tradição. Nesse sentido, ambos acreditam que o projeto da modernidade de superação da tradição não foi realizado e que existe uma conexão entre esses dois períodos na atualidade.

Os autores tratados aqui, salvo os seus posicionamentos e suas teorias, são unânimes na percepção do movimento da modernidade e suas decorrentes mudanças, que foram analisadas a partir de diversas perspectivas. Giddens (1991) concentra sua atenção nas instituições sociais, Augé (1994) nas figuras de excesso de fatos, espaços e individualização, Hall (2003) na identidade do sujeito e Canclini (2003) nos processos de hibridação cultural.

Nesse sentido, Giddens (1991) e Augé (1994) tratam da radicalização da modernidade com a acentuação das suas características, e as suas decorrentes mudanças e transformações são compartilhadas por Hall (2003) e Canclini (2003), porém esses autores acreditam na inauguração do período de pós-modernidade a partir dessa radicalização.

Consideradas as condições da modernidade, Giddens (1991, 2010) e Augé (1994) negam a pós-modernidade como período instaurado na contemporaneidade. Eles acreditam que estamos a caminho, num período de transição, mas que ainda não chegamos efetivamente à pós-modernidade.

“Alta modernidade”? “Supermodernidade”? “Pós-modernidade”? O que podemos apreender desses autores e suas contribuições é que vivemos num mundo globalizado, altamente dinâmico e efêmero, cheio de instabilidades e inseguranças. Todas essas questões incidem e trazem implicações ao sujeito, assim como às suas relações simbólicas.

Neste estudo, iremos compreender o período histórico atual a partir da tese de Giddens (1991, 2010), para quem a modernidade – mesmo com suas características radicalizadas – não promoveu uma descontinuidade total e absoluta que rompesse com as ordens sociais tradicionais. Dessa forma, quando mencionarmos a

modernidade estamos fazendo referência à “alta modernidade” postulada por Giddens.

#### 4.4 TRADIÇÃO E MODERNIDADE NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS

Há uma postura fundamentalista, mesmo que branda, por parte de representantes e lideranças indígenas, pois estes têm a intenção, em suas ações, de promover uma valorização e apego às questões tradicionais, para que elas não se percam em meio à alta reflexividade<sup>23</sup> da modernidade.

[...] o fundamentalismo é tradição sitiada. É tradição defendida de maneira tradicional – por referência à verdade ritual [...] diz respeito basicamente à resistência à modernização por culturais mais tradicionais. [...]. O fundamentalismo é um filho da globalização e reage contra ela ao mesmo tempo que a utiliza (GIDDENS, 2010, p. 59).

Se formos pensar tradição e modernidade como um jogo entre opostos, veremos que são contextos ambivalentes, que lutam um contra o outro, mas que possuem as suas existências vinculadas e aliadas na contemporaneidade.

Tradição e modernidade não são categorias e realidades excludentes e sim complementares. Por isso acreditamos que a continuidade e defesa das tradições indígenas, por vias não tradicionais, ocorre na configuração dos Jogos dos Povos Indígenas, desde os esforços para a sua organização, que é submetida aos trâmites burocráticos que contornam as instituições modernas.

De acordo com relatos presentes em Pinto e Grando (2009) e imagens pertencentes ao documentário “IX Jogos dos Povos Indígenas”, foi possível perceber que o espaço dos Jogos é construído a partir de uma lógica vinculada às questões da modernidade, mas sempre ornamentado e vinculado de acordo com os elementos próprios da cultura e tradições indígenas.

---

<sup>23</sup> Para Giddens (1991), o contexto reflexivo é próprio da modernidade e é caracterizado a partir da dinamicidade que está presente no cotidiano, assim como nas relações sociais que se estabelecem.

Os Jogos dos Povos Indígenas são constituídos num espaço físico como um lugar marcado pela oportunidade para que “parentes”<sup>24</sup> indígenas se encontrem, se organizem, se manifestem e celebrem suas tradições juntos. Sendo assim, é como se utilizassem os elementos próprios da modernidade para auxiliar na perpetuação de suas tradições e costumes. A própria negociação político-burocrática que envolve a realização dos Jogos pode ser interpretada como um meio moderno para a valorização e divulgação da cultura e das tradições indígenas.

A idealização dos Jogos acontece com o propósito de um intercâmbio cultural, político, social e econômico entre os grupos indígenas participantes. Esse propósito perpassa por questões vinculadas ao contexto da modernidade, que envolve a questão cultural e tradicional das etnias participantes, assim como movimentação de dinheiro com a venda de artesanatos.

De acordo com Almeida (2008), durante a realização do evento, funciona uma Feira de Artesanatos, que demonstra a importância do dinheiro para as etnias indígenas brasileiras. Elas não mais dependem única e exclusivamente dos meios de subsistência que a natureza os oferece.

Essa feira envolve a questão econômica que transversaliza os Jogos dos Povos Indígenas, em que está inserida a utilização de fichas simbólicas, representadas por Giddens (1991, p. 30), pelo dinheiro como “[...] um meio de intercâmbio que podem ser ‘circulado’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com ele”.

Almeida (2010) demonstra, ao registrar a memória da IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas, na qual consta a realização do Fórum Social Indígena,<sup>25</sup> espaço para discutir questões de cunho social e político envolvendo os grupos indígenas brasileiros. Durante esse momento, o autor relata que houve a participação do palestrante e líder indígena Alexandre Pankararu que falou sobre a utilização de recursos tecnológicos para a divulgação e informação das populações indígenas. De acordo com a liderança,

---

<sup>24</sup> Termo utilizado pelos indígenas ao se referirem aos que pertencem a outras etnias.

<sup>25</sup> O Fórum Social Indígena trata de questões políticas e sociais e ocorre concomitantemente aos Jogos dos Povos Indígenas como integrante do evento nacional.

[...] essa iniciativa é inovadora no sentido de transmitir saberes que tragam melhorias nas condições de vida de diferentes comunidades indígenas no país por meio da internet. [...] é uma importante ferramenta para mostrar ao mundo o modo de ser de cada povo indígena do Brasil (ALMEIDA, 2010, p. 29).

O Fórum também contou com a participação do palestrante Marcondes Secundino, antropólogo vinculado à Fundação Joaquim Nabuco (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO), que defendeu a ideia de que

[...] a utilização de tecnologias como a internet não caracteriza a perda da identidade [por ser] um espaço de inserção dos povos indígenas para publicar suas experiências, seus projetos valorizar sua cultura e afirmar sua identidade (ALMEIDA, 2010, p. 29).

Dessa forma, é possível perceber a utilização de meios próprios da modernidade, em sua alta reflexividade, para a divulgação de práticas tradicionais, já que estas podem ser defendidas de uma maneira não tradicional (GIDDENS, 2000). Diante do exposto, grupos tradicionais podem arquitetar o futuro, no sentido de criar condições para manter sua tradição, costumes, crenças e estilo de vida, como se utilizassem elementos da modernidade em seu favor.

A tradição abre espaços à modernidade que, mesmo com seu ritmo frenético, não consegue invadir totalmente o seu âmago, em que reside a sua dimensão simbólica. A modernidade se faz presente nos Jogos e, nessa perspectiva, é utilizada como instrumento pela tradição em seu favor. É nesse sentido que Balandier (1997) sugere que a modernidade está inseparável da tradição, como duas faces de uma mesma moeda.

Existe um apreço muito grande por parte dos participantes indígenas dos Jogos pelo futebol, percebido por Pinto e Grando (2009), ao organizarem a publicação “Brincar, jogar, viver”, um registro da IX edição dos Jogos, contendo as faces de sua realização e as vozes de seus participantes.

A publicação mostra a incorporação de uma modalidade esportiva nos Jogos, com características próprias da modernidade, que entra em contato com as suas tradições. Talvez a repercussão do futebol, não só entre os indígenas, mas na sociedade brasileira como um todo, aconteça devido à sua configuração. De acordo com DaMatta (2006, p. 145), o futebol “[...] é uma atividade dotada de uma notável

multidimensionalidade: uma densidade semântica complexa que permite entendê-lo e vivê-lo simultaneamente por meio de muitos planos, realidades e pontos de vista”.

Nesse sentido, embora o futebol seja uma prática esportiva espetacularizada, promovida pela indústria cultural e eminentemente vinculada à modernidade e aos parâmetros capitalistas, também se vincula às identidades sociais e culturais, satisfazendo os gostos individuais e coletivos. O futebol, em sua multidimensionalidade, “[...] produz emoções, mitos e fantasias individuais e coletivas [...]” (DAMATTA, 2006, p. 145) e por isso agrega simpatizantes de diversos contextos culturais, sociais e econômicos.

A presença constante do futebol nos relatos acerca dos Jogos, assim como no dia a dia de diversos grupos étnicos, de acordo com Pinto e Grando (2009), leva-nos a crer nesse fato como um recuo da tradição que resultou numa maneira de viver mais aberta e reflexiva, mas sem abandonar suas tradições. Não só o futebol, mas outros elementos da modernidade mesclam-se ao contexto tradicional, numa relação simbiótica entre tradição e modernidade, denominada como hibridação cultural, como vimos em Canclini (2003).

Nos Jogos dos Povos Indígenas, o avanço da modernidade em frente à tradição tem sido tratado de maneira implícita por alguns autores da Educação Física, como Vinha e Rocha Ferreira (2005), Alencar (2007), Almeida (2009) e Almeida e Suassuna (2010a, 2010b), ao investigarem o processo de esportivização dos jogos tradicionais indígenas.

Apesar da grande relevância que representam essas pesquisas realizadas, os autores não se atentaram para um detalhe importante. Os Jogos dos Povos Indígenas se constituem como um espaço/lugar de manifestação daquilo que já vem ocorrendo na vida cotidiana das etnias participantes.

O evento foi pensado e ocorre a partir de uma lógica que se enquadra nas características do esporte moderno, muito bem abordado por Almeida e Suassuna (2010a, 2010b). Da mesma forma, a participação no evento surte algum tipo de reação nos participantes, como a competitividade investigada por Rubio, Futada e Silva (2006), a partir da proposta dos Jogos de celebração em detrimento da

competição, que parece distanciar as práticas presentes no evento do contexto competitivo, apesar das controvérsias apresentadas por autores como Rubio, Futada e Silva (2006), Alencar (2007), Almeida (2009) e Almeida e Suassuna (2010a, 2010b) que apontam para as práticas do evento como inseridas num processo de esportivização, que as caracterizaria como competitivas.

É interessante lembrar que a história dos povos indígenas não é destituída de rivalidade, esta expressada por embates intertribais. Tal rivalidade também se encontra manifestada nos jogos tradicionais, em que há uma espécie de disputa fundamentada por questões simbólicas próprias de cada etnia, pertencentes ao universo mítico de cada grupo. De acordo com Melatti (1976), a etnia Xavante, por exemplo, pratica tradicionalmente a corrida de tora de buriti com um sentido competitivo nas aldeias, mas inserida num ritual sagrado e regido por narrativas míticas.

No entanto, devemos pontuar que muitos participantes dos Jogos mantêm contato com a lógica do esporte moderno em diversas situações e por diversos meios, como podemos identificar em Pinto e Grando (2009), por intermédio da escola, do contato com outras comunidades, pela televisão ou mesmo pela *internet*.

Nesse sentido, concordamos com a ideia de que os jogos tradicionais indígenas venham sofrendo um processo de esportivização, no entanto pontuamos a impossibilidade dessa realização por intermédio exclusivo do evento. Acreditamos que existem outros meios de influência que incidem sobre essas práticas, até mesmo de maneira mais incisiva.

O que não podemos é considerar que os Jogos, a partir de suas normas, regras e diretrizes, como espaço/lugar que gera mudanças de comportamento instantâneas em seus participantes. Não há tempo para se construírem novas identidades e novas atitudes comportamentais.

A frequência com que ocorre e o tempo de duração do evento não permitem transformações tão bruscas. Até mesmo porque os Jogos acontecem em um curto período de tempo (1 semana), até 2009, com periodicidade anual e atualmente bianual. Nesse sentido, os Jogos podem ser considerados um espaço/lugar onde

ocorrem manifestações e realidades já presentes no contexto cotidiano das etnias participantes.

Um contraste com a tradição é inerente à ideia de modernidade: “[...] muitas combinações do moderno e do tradicional podem ser encontradas nos cenários sociais concretos” (GIDDENS, 1991, p. 43). Dessa forma, a tradição demonstra uma grande flexibilidade diante do avanço da modernidade. Há uma coexistência entre tradição e modernidade que revela a não rigidez da tradição, uma vez que esta “[...] não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume a herança cultural dos precedentes” (GIDDENS, 1991, p. 44).

Isso nos mostra que a tradição tem resistido às mudanças e ao contexto reflexivo da modernidade, a partir da reinvenção e ressignificação, o que não nos permite considerá-la como um passado desprovido de extensão, movimento e profundidade, como velho, superado e ultrapassado.

De acordo com Balandier (1997), a tradição consiste em um fenômeno dinâmico que não sobrevive com a ausência de movimento e rupturas. Isso nos sugere que sempre há, nas sociedades tradicionais, em que se incluem sociedades indígenas, espaço e abertura para inovações produzidas por incompatibilidades, que não necessariamente negam sua história, seu passado, sua tradição, seu imaginário e suas crenças.

A compreensão de Balandier (1997) acerca da tradição se aproxima das ideias de Giddens (1991), pois nega sua existência e função atrelada à manutenção rígida do passado e advoga como sendo algo vivo e em constante transformação. Nesse sentido, a tradição está presente nas práticas cotidianas de um grupo e opera a mediação entre o tradicional e o moderno, permitindo ressignificações e reapropriações de acordo com a realidade.

Podemos entender essas ressignificações como manifestação de resistência cultural, uma resposta, uma reação em detrimento à ideia de desencaixe como uma das consequências da modernidade, representada pelo “[...] deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29). Esse desencaixe retira a atividade social de contextos localizados e reorganiza as relações sociais por meio de

grandes distâncias entre tempo e espaço, removendo as relações sociais das imediações do contexto.

Em contraposição ao desencaixe, surge a concepção de reencaixe, que pode ser pensada como um rebuscamento de questões tradicionais num contexto reflexivo da modernidade. Essa situação corresponderia a uma amálgama entre os dois contextos ou, pelo menos, a uma existência condicionada que aliará sempre a tradição à modernidade.

Não podemos pensar tradição e modernidade como termos não cambiáveis ou sob o ponto de vista do evolucionismo social e cultural, que as enxerga dentro de uma perspectiva linear como estágios ou momentos históricos sucessivos, como se a modernidade fosse um estágio superior da vida humana traduzido em avanço e a tradição como uma condição estagnada e superada.

Essa perspectiva, à luz da razão evolucionista, esteve bastante presente no século XIX, a partir de 1871, com as teorizações de Tylor acerca da categoria cultura, considerando-a atrelada à noção de civilização, por meio de estágios sucessivos. Tal concepção foi sendo superada por novos caminhos teóricos, traçados principalmente por Marshal Sahlins, Claude Lévi-Strauss e Clifford Geertz.

Existem outras teorias, teses e discussões que apontam em direção contrária à concepção de estágios evolutivos socioculturais. Uma dessas possibilidades é a discussão teórica do conceito hibridismo cultural que vimos em Canclini (2003). A partir de seu olhar sobre a tradição e a modernidade latino-americana, o autor nos diz que há um entrelaçamento entre esses dois contextos que gera formações híbridas em todos os estratos sociais. Não há a lógica de superação do tradicional para se alcançar o moderno. Para o autor, estamos vivendo num período que nos configura como produtos de uma mistura intercultural.

De acordo com as considerações de Canclini (2003), compartilhamos com Almeida e Suassuna (2010) da ideia de que há, no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas, processos de hibridação cultural, revelando interligação da modernidade à tradição, a partir das ressignificações evidenciadas pelos autores durante a realização dos eventos.

A demarcação e oposição entre tradição e modernidade são pronunciadas, dessa forma, não apenas pelas pretensões avassaladoras da modernidade, mas também em face de um conjunto de características que delineiam essas discontinuidades. Tais características são pautadas no ritmo intenso de movimento, na dinamicidade, na rapidez extrema da mudança e em interconexões de contextos sociais, econômicos e culturais, além do encurtamento tempo-espacial.

Uma das grandes propostas impulsionadoras da modernidade, de acordo com Giddens (1991), é a ideia de segurança e confiança instaurada no discurso da modernidade, o que a caracteriza como um “fenômeno de dois gumes”. Talvez esse discurso seja o mais persuasivo às comunidades indígenas na abertura e adesão às questões decorrentes da modernidade, mesmo que de forma inconsciente.

Diante disso, não podemos negar que o desenvolvimento das instituições sociais modernas, assim como a sua difusão em nível mundial proporcionou uma série de oportunidades de existência segura, se compararmos com qualquer tipo de sistema pré-moderno. No entanto, é preciso pontuar que a modernidade, em suas condições de globalização, amplia tanto as oportunidades quanto as incertezas e perigos, revelando o seu “lado sombrio”. O mundo tornou-se um lugar inseguro e essa insegurança pode ser sentida em sua mais remota comunidade. Apesar de sua proposta de segurança, “[...] o mundo em que vivemos hoje é carregado e perigoso” (GIDDENS, 1991, p. 19).

A tradição está presente nas práticas corporais que se apresentam nos Jogos dos Povos Indígenas e se articula mediando o antigo e o novo. Dessa forma é que se estabelece a coexistência entre tradição e modernidade durante o evento.

As práticas já não ocorrem como no passado, e sim ressignificadas, de acordo com a realidade dos Jogos. Isso revela que, mesmo em face à condição reflexiva imposta pela modernidade, a tradição permanece viva e ativa porque consegue se nutrir do imprevisto e da novidade, traduzindo-se por meio do que identifica cada etnia participante.

Definitivamente “[...] a tradição não se dissocia daquilo que lhe é contrário” (BALANDIER, 1997, p. 94). A partir dos Jogos, é possível perceber que a tradição não

foi superada em detrimento da modernidade, pois se apresenta inscrita no *ethos* de cada etnia participante. Mesmo que haja um processo de esportivização das práticas corporais indígenas, este não implica uma total desapropriação do seu conteúdo tradicional e simbólico.

## 5 OS RITUAIS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

*O valor das coisas não está no tempo em que elas duram, mas na intensidade com que acontecem*  
(FERNANDO PESSOA)

Da teoria, seus conceitos e categorias, fomos conduzidos à empiria, o que nos possibilitou identificar um diálogo entre esses dois momentos intrínsecos da pesquisa. Dessa forma, procuramos descrever as construções metodológicas referentes a este estudo, assim como as suas implicações durante o percurso do trabalho de campo e da coleta de dados.

O consentimento para a realização da pesquisa foi adquirido com o Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, a partir da Carta de Anuência,<sup>26</sup> documento que autorizou a coleta de dados durante a realização da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Esse documento foi construído de acordo com as orientações do Comitê de Ética e Pesquisa, que aprovou o desenvolvimento do estudo.<sup>27</sup>

Assumindo o evento como *locus* de investigação, buscamos compreender os “rituais nos Jogos”. Esses rituais consistem em elementos de cultura e de tradição que possuem caráter simbólico e coletivo. Nesse sentido, nossa presença e ações, durante a realização do evento, tiveram o objetivo de compreender a maneira como os rituais são significados pelos participantes indígenas diante do contexto em que o evento é construído e proposto. Isso, considerando suas peculiaridades como um evento esportivo e cultural multifacetado.

Na empreitada de coletar os dados, recorreremos à Richardson (1999), que propõe a entrevista guiada como um método qualitativo de investigação, que permite o desenvolvimento de uma estreita relação entre o entrevistador e o entrevistado. Esse tipo de entrevista possibilita ao pesquisador utilizar o que Richardson (1999, p. 212) chama de “guia” da entrevista, que consiste numa espécie de roteiro, dotado de

---

<sup>26</sup> Ver APÊNDICE C.

<sup>27</sup> Ver ANEXO A.

flexibilidade em relação à estrutura e ordem dos questionamentos. Esse recurso metodológico busca respostas a partir da experiência subjetiva do entrevistado. Nessa perspectiva, os dados não são apenas coletados, mas também são fontes para interpretação.

O “guia” direcionador da entrevista permite explorar um assunto ou aprofundá-lo, descrever processos e fenômenos, analisá-los, compreendê-los, discuti-los e fazer prospectivas. Possibilita, ainda, de acordo com Richardson (1999), obter juízos de valor e interpretações sobre algo, caracterizar a riqueza de um tema e explicar fenômenos e manifestações. Diante disso, construímos um roteiro<sup>28</sup> para direcionar as entrevistas com os participantes indígenas do evento.

A elaboração do roteiro “guia” da entrevista foi orientada para captar: a) os sentidos e significados que os sujeitos atribuem aos rituais indígenas apresentados durante o período de realização do evento; b) a função que esses rituais manifestados desempenham nos Jogos; e c) o lugar que esses momentos ritualísticos ocupam no espaço e tempo dos Jogos dos Povos Indígenas.

Foram entrevistados, durante a realização da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, seis participantes do evento, representantes de diferentes etnias<sup>29</sup>: Kayapó, Assurini, Manoki, Boe Bororo, Gavião Parkatêjê e Terena. Esses sujeitos sociais foram elencados de maneira parcialmente aleatória, considerando três fatores: a) a participação na XI edição do evento; b) a comunicação,<sup>30</sup> com clareza por meio da língua portuguesa; e c) a disponibilidade voluntária de representar, utilizando a entrevista, o grupo étnico que integra.

As entrevistas aconteceram durante o evento, todas no período vespertino e em momentos diferenciados. Os questionamentos não foram rigorosa e rigidamente pré-formulados. A flexibilidade do roteiro permitiu que outras questões fossem levantadas durante as entrevistas, a partir das falas de cada um dos sujeitos sociais entrevistados. Diante disso, categorias emergentes surgiram implícita ou explicitamente dos discursos.

---

<sup>28</sup> Ver APÊNDICE B.

<sup>29</sup> As entrevistas foram gravadas mediante a autorização prévia dos entrevistados, com o consentimento individual dos sujeitos após esclarecimentos sobre a pesquisa, conforme APÊNDICE A. As seis entrevistas totalizaram quatro horas, sete minutos e dois segundos.

<sup>30</sup> Consideramos aqui dois elementos básicos da comunicação verbal: a fala e a compreensão.

Os entrevistados foram indicados por seus grupos étnicos. Ao procurar por representantes das etnias para as entrevistas, o grupo, ou alguém do grupo, prontamente indicava um porta-voz. Este, por conhecer mais sobre os aspectos culturais da etnia, por ocupar um lugar de liderança em seu grupo ou mesmo por ser mais esclarecido e articulado.

A partir das entrevistas, foi possível estabelecer uma aproximação com a realidade sociocultural indígena. Essa proximidade contribuiu para a melhor compreensão acerca dos rituais, como manifestações corporais com referência simbólica e cultural.

A observação, o diário de campo e o registro de imagens <sup>31</sup> – fotografias e vídeos – possibilitaram, ainda, como instrumentos complementares de coleta, reunir um material empírico para consubstanciar a análise das entrevistas. A observação aconteceu no campo de investigação, durante os sete dias de programação e realização da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Dessa forma, guiada pelos objetivos da pesquisa, procuramos ver e registrar o máximo de ocorrências referentes aos “rituais nos Jogos”.

O diário de campo permitiu, além de anotar as observações das manifestações ritualísticas no evento, registrar falas e momentos que não puderam ser gravados durante todo o período de coleta de dados. O registro de imagens foi realizado a partir de fotografias e vídeos dos sujeitos sociais e de suas manifestações ritualísticas durante o evento.

A reunião desses instrumentos metodológicos foi adotada diante da complexidade e dinamicidade que envolve as manifestações ritualísticas durante o evento. Isso nos levou a compreender a interação simbólica existente entre os rituais apresentados nos Jogos dos Povos Indígenas e os sujeitos sociais, participantes do evento.

---

<sup>31</sup> As imagens registradas, durante o período de observação da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, aparecem no texto como uma forma de ilustrar algumas discussões e análises, no entanto não receberão tratamento analítico.

Cardoso de Oliveira (1998, p. 12) nos fala sobre a interpretação científica, dando ênfase à transformação dos sentidos em significados<sup>32</sup> por meio de ações empreendidas pelo pesquisador, objetivando buscar coerência no fenômeno ou sistema simbólico investigados. Assim, o autor considera as ações “olhar, ouvir e escrever” como o ofício do pesquisador.

As ações propostas por Cardoso de Oliveira (1998) são traduzidas, neste estudo, a partir da associação dos seguintes instrumentos metodológicos para a coleta de dados: entrevista, observação e registro. De maneira específica, esses instrumentos nos possibilitou a compreensão dos sentidos e significados que envolvem os rituais, entendidos como manifestação de um sistema simbólico, no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas.

Apesar de Cardoso de Oliveira (1989) estar fortemente vinculado à pesquisa antropológica e ao exercício da etnografia, as contribuições do autor não apontam exclusivamente as investigações eminentemente antropológicas, mas toda reflexão acerca da dimensão simbólica de práticas, manifestações e fenômenos sociais e culturais. Nesse sentido, buscamos a compreensão do outro e de suas formas de significar, representadas majoritariamente por manifestações rituais específicas no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas.

Com o intuito de empreender o papel do pesquisador de acordo com o estabelecido por Cardoso de Oliveira (1998), de maneira intensificada, a nossa participação durante os dias de realização do evento não aconteceu como mera espectadora, mas sim na condição de colaboração voluntária na organização dos Jogos dos Povos Indígenas.

A participação voluntária nos Jogos nos possibilitou total integração com os sujeitos sociais, participantes indígenas do evento e também com os organizadores. Essa aproximação nos viabilizou uma melhor compreensão dos momentos que compõem o evento, sobretudo dos rituais que são apresentados e manifestados durante a sua realização.

---

<sup>32</sup> Assumimos a diferenciação existente entre sentido e significado, em que os sentidos estão vinculados à experiência concreta dos sujeitos, e os significados resultam do esforço analítico do pesquisador, mas sem anunciar uma barreira intransponível entre eles.

O processo de seleção do voluntariado foi assistido pelo Ministério do Esporte e aconteceu por meio de divulgação de edital, cerca de dois meses antes do evento. Divulgado o resultado da seleção, fomos convocados (a pesquisadora e os voluntários) e firmamos o compromisso de comparecer e contribuir como colaboradores voluntários para o bom andamento dos Jogos.

Na véspera da abertura dos Jogos, participamos de algumas reuniões formativas e informativas sobre o evento. Os encontros com os representantes do Ministério do Esporte e do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena definiram papéis e designaram funções a serem desempenhadas durante a realização do evento. Os voluntários foram destinados a diversas comissões de trabalho – fórum social, comunicação, pesquisa, feira de artesanatos, *attachês*,<sup>33</sup> esporte e atividades culturais.

Fomos encaminhados à Comissão de Pesquisa e Avaliação, que tinha como objetivo o levantamento de dados para o acervo documental dos Jogos, assim como a avaliação do evento com os indígenas participantes do evento. Cada voluntário ficou responsável por dois grupos étnicos. Nossa atividade se resguardava em aplicar o questionário avaliativo elaborado pelo Ministério do Esporte e Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena. Além das etnias, foram entrevistados também o público presente, os organizadores e os *attachês*.

Para a Comissão de Pesquisa e Avaliação, aplicamos o questionário com as etnias Pareci e Manoki, envolvendo o total de 12 participantes do evento. Participar dessa Comissão contribuiu com novas aproximações, reflexões e questionamentos. Durante a pesquisa para a Comissão, estabelecemos uma relação de confiança com as etnias indígenas participantes do evento, de um modo geral.

Inicialmente, o evento foi marcado para acontecer no período de 8 a 15 de outubro de 2011, seguindo, como de costume, o calendário lunar indígena.<sup>34</sup> No entanto, em

---

<sup>33</sup> Pessoa que acompanha uma determinada etnia, executando a função de interlocutor entre a etnia e a organização do evento. Acreditamos que o termo utilizado tenha sido inspirado na palavra *attaché*, utilizada para designar os acompanhantes de delegações nos Jogos Olímpicos.

<sup>34</sup> Esse calendário pode determinar as festas tradicionais, as cerimônias rituais, a melhor época do ano para atividades, por exemplo, a caça e os períodos que envolvem a agricultura. Nos Jogos dos Povos Indígenas, segue-se o calendário lunar no sentido de sincronizar as atividades do evento com o período de estiagem das chuvas (Disponível em: <[www.funai.gov.br/indios/jogos](http://www.funai.gov.br/indios/jogos)>. Acesso em: 5 fev. 2012).

detrimento de alguns percalços burocráticos e constitucionais, o evento teve de ser adiado. Nesse sentido, a pesquisa de campo aconteceu durante a realização XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, entre os dias 5 e 12 de novembro de 2011, na Ilha de Porto Real, localizada no município de Porto Nacional, distante cerca de 60km de Palmas, capital do Estado de Tocantins.

A presença nos Jogos nos permitiu identificar tipos distintos de rituais. Existem os rituais institucionais, que são próprios do evento e fazem parte de sua estrutura como as cerimônias de abertura, acendimento do fogo ancestral indígena e encerramento. No entanto, foram objeto deste estudo não os “rituais dos Jogos”, mas sim os “rituais nos Jogos”. Nessa perspectiva, tomamos como referência o homem e suas manifestações culturais.

Considerando os “rituais nos Jogos”, havia duas situações distintas, mas muito próximas: uma em que as manifestações ritualísticas eram apresentadas durante um horário previsto dentro da programação; e a outra era caracterizada por momentos espontâneos em que integrantes de uma mesma etnia se reuniam, se organizavam e se manifestavam paralelamente à programação.

## 5.1 OS XI JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: O *LOCUS* DO ESTUDO

Os Jogos dos Povos Indígenas chegaram à décima primeira edição em 2011 com a bandeira da sustentabilidade e do fortalecimento das culturas indígenas tradicionais, de acordo com a divulgação do evento realizada pelo Ministério do Esporte<sup>35</sup>. Nesse contexto, participaram da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, assim como de suas atividades programáticas, cerca de 1.200 indígenas de 30 etnias diferentes, cada uma delas com 40 representantes.

---

<sup>35</sup> Disponível em: <[www.esporte.gov.br/sndel/jogosIndigenas](http://www.esporte.gov.br/sndel/jogosIndigenas)>. Acesso em: 1º nov. 2011.

Os indígenas participantes dos Jogos integram grupos étnicos que advêm de diferentes Estados e regiões do País, como é possível visualizar, a seguir, no Quadro 1:

Quadro 1 – Etnias participantes da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas

Etnias participantes do XI Jogos dos Povos Indígenas					
Etnia		Estado	Etnia		Estado
1	Apinajé	Tocantins	16	Manoki Irantxe	Mato Grosso
2	Assurini	Pará	17	Matis	Amazonas
3	Boe Bororo	Mato Grosso	18	Paresi	Mato Grosso
4	Cinta Larga	Mato Grosso	19	Pataxó	Bahia
5	Gavião Parkatêjê	Pará	20	Rikbatsa	Mato Grosso
6	Guarani Kaiwá	Mato Grosso do Sul	21	Suruí	Mato Grosso
7	Javaé	Tocantins	22	Suyá	Mato Grosso
8	Kaingang	Paraná	23	Tapirapé	Mato Grosso
9	Kamayurá	Mato Grosso	24	Tembé	Pará
10	Kanela	Maranhão	25	Terena	Mato Grosso do Sul
11	Karajá	Tocantins	26	Wai Wai	Mato Grosso
12	Kayapó	Pará	27	Xambioá	Tocantins
13	Krahô	Tocantins	28	Xavante	Mato Grosso
14	Kura Bakairi	Mato Grosso	29	Xerente	Tocantins
15	Mamaindê	Mato Grosso	30	Xikrin	Pará

O quadro nos mostra seis etnias participantes do Estado de Tocantins – Apinajé, Javaé, Karajá, Krahô, Xambioá e Xerente – que foram as anfitriãs do evento ao recepcionar as demais. De fato, as observações nos mostraram que, durante a programação dos Jogos, as etnias locais tiveram um papel de destaque, por exemplo, com a participação na cerimônia de abertura da etnia Xerente e a participação da etnia Karajá na cerimônia de acendimento do fogo ancestral indígena. Além disso, havia uma preocupação do locutor dos Jogos em mencionar a localização das aldeias e algumas singularidades das etnias locais. Um levantamento no Ministério do Esporte,<sup>36</sup> de informações acerca das edições anteriores dos Jogos, mostra-nos que tem sido uma prática frequente a mobilização e participação das etnias indígenas locais no evento.

Também verificamos uma grande concentração de etnias provenientes do Estado de Mato Grosso, em detrimento dos outros Estados brasileiros. Isso pode nos indicar

<sup>36</sup> Disponível em: <[www.esporte.gov.br/sndel/jogosIndigenas](http://www.esporte.gov.br/sndel/jogosIndigenas)>. Acesso em: 10 fev. 2011.

que há, por parte desses grupos étnicos situados em Mato Grosso, uma maior aproximação e afinidade política com as lideranças indígenas que promovem o evento.

Além dessa questão, outro fator que pode ser determinante nos números do Quadro 1 é o quantitativo de indígenas por Estado brasileiro. Nesse sentido, o Mato Grosso é o segundo Estado com maior concentração da população indígena, pois somente fica atrás do Amazonas.<sup>37</sup> No entanto, apenas uma etnia do Amazonas – Matis – participou dos Jogos e com um número reduzido de representantes. Isso mostra uma disparidade entre o quantitativo populacional indígena de cada Estado brasileiro em relação à participação nos Jogos dos Povos Indígenas.

Tal disparidade nos leva a hipotetizar a questão política atrelada aos participantes e organizadores do evento como decisiva. No entanto, não temos subsídios para sustentar qualquer afirmação nesse sentido. Também é importante sinalizar que esta discussão, embora seja relevante, não será aprofundada, pois não se configura, como objeto de análise deste estudo.

As etnias participantes do evento são elencadas e convidadas pelos líderes do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena. Dessa forma, o convite é feito às etnias que mantêm as suas tradições, representadas principalmente pela língua materna, de acordo com Carlos Terena (diário de campo, 2011).

Da mesma forma que as edições anteriores, os XI Jogos dos Povos Indígenas foram realizados pelo Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena (ITC) e com o financiamento do Ministério do Esporte. A edição de 2011 também contou com o apoio do Governo do Estado do Tocantins e da Prefeitura Municipal de Porto Nacional.

Duas propostas conduziram o evento: a primeira, voltada para o Fórum Social Indígena, que discutiu a Conferência Internacional do Meio Ambiente, a economia verde e temas com foco na sustentabilidade e no fortalecimento das tradições indígenas; a segunda teve como objetivo o intercâmbio esportivo e cultural entre as etnias.

---

<sup>37</sup> Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/indio/numeros.html>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

### 5.1.1 A estrutura física dos Jogos

Para a realização do evento, foi construída uma estrutura na Ilha de Porto Real que viabilizasse o alojamento dos indígenas participantes, a realização de grande parte das atividades programáticas e o suporte para os organizadores dos Jogos. Na ilha, foram montados um refeitório, um espaço para a realização do Fórum Social Indígena e salas de imprensa e suporte.

Em terreno arenoso, a organização construiu uma arena que comportasse as atividades propostas pelo evento e também as apresentações culturais preparadas por cada etnia. O espaço da arena foi parcialmente circundado por arquibancadas destinadas ao público para assistir ao evento, como é possível observar na Fotografia 1.

Fotografia 1 – Cerimônia de abertura da XI edição dos Jogos



Próximo à arena, foram construídas ocas para alojar os participantes indígenas dos Jogos. Elas foram dispostas lado a lado, formando um grande círculo e deixando um

espaço aberto no centro. Esse espaço central foi utilizado pelos indígenas como um lugar de interação nos momentos em que não participavam de atividades propostas pela programação do evento. Ali jogavam futebol, dançavam e brincavam.

Todo o espaço dos Jogos foi ornamentado de acordo com uma estética tradicional, no entanto o que mais chamou a atenção do público foi a composição estética impressa nos corpos dos participantes indígenas (diário de campo, 2011). No evento, a ornamentação dos corpos aconteceu por meio de pinturas e grafismos corporais, adornos, indumentárias e da arte plumária. Juntos, esses elementos apresentaram uma diversidade de formas e cores.

Algumas atividades foram realizadas fora da Ilha de Porto Real. Duas balsas faziam a travessia do rio Tocantins para sair e retornar à ilha. A corrida aconteceu nas ruas de Porto Real-TO e o futebol no Estádio General Sampaio e no Centro de Treinamento Nego Júnior.

### 5.1.2 A programação dos Jogos

Foram sete dias de programação, compreendendo o fórum social indígena, a feira de artesanatos, as apresentações culturais, as atividades de integração indígena (arco e flecha, arremesso de lanças, cabo de força, corrida de tora, corridas de velocidade e de resistência, canoagem e natação), as atividades tradicionais demonstrativas (corrida de tora, lutas corporais, *jikunahati*, *hipipi*; *katulaya*, *jawary*, *tihimore*, *rōkran*, *peikran*, *kagót*, *insistró*, *jāmparty*, *akô*, *zarabatana*, *ngokhôn kasêkê*, *nhwara reni*, *khwra ro nô*, *kgwara reni*, *pásy hrã dáki*, *pensôg thâky* e *xaká-akere*) e o futebol de campo, como modalidade ocidental.<sup>38</sup>

Os Jogos realizados a partir do lema propulsor “O importante não é competir e sim celebrar” mostram a importância de celebração em detrimento da competição. No

---

<sup>38</sup> Todas as atividades foram previstas no Termo de Referência dos Jogos dos Povos Indígenas, documento de planejamento que fundamentou a XI edição do evento.

entanto o sentido de competição não está distante e dissociado das atividades que acontecem durante o evento, conforme nos apontaram Almeida (2008) e Rubio, Futada e Silva (2006). Diante disso, a competição permeou as atividades da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, principalmente as que são denominadas modalidades de integração entre as etnias participantes, que são compreendidas pelos indígenas como esportivas.

O evento consiste num espaço de divulgação das culturas e das tradições indígenas. No entanto, observamos que, além dessa constituição que lhe é peculiar, de caráter cultural e esportivo, os Jogos também possibilitam uma maior visibilidade em relação a questões de cunho social e político.

A diversidade cultural, nos Jogos, é representada pela reunião de várias etnias e cada uma delas expõe suas cores, suas pinturas, suas formas e suas práticas corporais. Apesar das singularidades que residem em cada um dos grupos étnicos participantes do evento, eles se consideram parentes (diário de campo, 2011). A ideia de irmandade, em contraposição às rivalidades do passado, tem sido difundida entre os indígenas durante a realização do evento, que promove no Fórum Social Indígena um sentido de unidade (diário de campo, 2011). Essa unidade que se estabelece entre os indígenas foi se instaurando a partir do momento em que foram reconhecidas, por eles, causas comuns.

Durante a programação dos Jogos, especificamente no Fórum Social Indígena, os indígenas manifestaram os problemas enfrentados e suas carências. Diante disso, reclamaram seus direitos constitucionais, tanto como indígenas quanto como cidadãos brasileiros reivindicando melhorias referentes à educação e saúde nas aldeias. Nesse sentido, o fórum desempenha o papel de mobilização e informação (diário de campo, 2011).

Durante o fórum, houve uma troca de experiências, relatos, reivindicações e protestos acerca da assistência social, educação, saúde, segurança e políticas públicas ou sociais específicas para as populações indígenas. As preocupações e os problemas foram compartilhados e, dessa forma, os protagonistas do evento ganharam voz em frente a representantes da administração pública – prefeitos, governadores, ministros, políticos.

Apesar de haver toda uma estrutura burocrática regida pelos contornos da modernidade, que orienta a estrutura e conduz as atividades do evento, como regimento, cronogramas, programações, regras e normas, existem momentos em que a burocracia e todo o controle que a acompanha são deixados de lado, e o que reluz em evidência são as questões tradicionais (diário de campo, 2011).

Na XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, observamos a existência de um cronograma programático detalhado de atividades seguidas de seus respectivos horários. No entanto, para as manifestações ritualísticas, era previsto apenas o horário; as atividades não eram discriminadas.

É possível verificar, na Figura 1, que não havia uma ordem exata ou uma informação precisa de qual manifestação seria apresentada no espaço da programação reservado para os rituais, entendidos pela organização como apresentações culturais indígenas.

Figura 1 – Programação dos XI Jogos dos Povos Indígenas

 <b>PROGRAMAÇÃO</b> <b>Jogos Verdes</b> <b>5 a 12 DE NOVEMBRO</b> <b>PORTO NACIONAL - TO</b>				Dia	Hora	Atividades	Local
04/11/11 Sexta - feira	08h00	Chegada Delegações.	Ilha Porto Real Okara/Aldelas	08/11/11 Terça-feira	08h00	Futebol: Masculino - Feminino.	Estádio Gal. Sampaio CT Negro Junior
	17h30	Cerimônia de Acendimento do Fogo Ancestral Indígena.	Praça Central de Porto Nacional – Largo Catedral		09h00	Entretimentos Culturais: Exposição, vendas de artesanatos e pinturas corporais.	Ilha Porto Real
	20h00	Congresso Técnico.	Auditório - Ilha Porto Real		09h40	Fórum (ciclo de debates).	Auditório - Ilha Porto Real
05/11/11 Sábado	08h00	Futebol: Masculino - Feminino.	Estádio Gal. Sampaio CT Negro Junior	09/11/11 Quarta-feira	16h00	Jogos Nativos de Integração: Semifinal: Arco e Flecha. 1ª Eliminatória: Corrida 100m Masculino, Cabo de Força Feminino. <b>Jogos Tradicionais Demonstração:</b> Pînsôg thâyky, Thimore, Kagôt, e Lutas Corporais Masculino – Wakmeri.	Arena Central Ilha Porto Real
	17h00	Abertura Oficial.	Arena Central Ilha Porto Real		19h00	<u>Apresentações: Culturais Indígenas e Regionais.</u>	Ilha Porto Real
06/11/11 Domingo	08h00	Futebol: Masculino - Feminino.	Estádio Gal. Sampaio CT Negro Junior	10/11/11 Quinta-feira	08h00	Futebol: Masculino - Feminino.	Estádio Gal. Sampaio CT Negro Junior
	09h00	Entretimentos Culturais: Exposição, vendas de artesanatos e pinturas corporais.	Ilha Porto Real		09h00	Entretimentos Culturais: Exposição, vendas de artesanatos e pinturas corporais.	Ilha Porto Real
	09h30	Fórum (ciclo de debates)	Auditório - Ilha Porto Real		09h30	Entretimentos Culturais: Exposição, vendas de artesanatos e pinturas corporais.	Ilha Porto Real
	16h00	Jogos Nativos de Integração: 1ª Eliminatória: Arco e Flecha. <b>Jogos Tradicionais Demonstração:</b> Zarabatana, Jikunahati, Jawary, Rônkran, Lutas Corporais Masculino - Huka Huka e Corrida de Tora Feminino - Wakmeti.	Arena Central Ilha Porto Real		16h00	Jogos Nativos de Integração: Semifinal: Arremesso de Lança e 1ª Eliminatória: Corrida 100m Feminino e Corrida de Tora Masculino. <b>Jogos Tradicionais Demonstração:</b> Zarabatana, Rônkran, Jawari, Kaipy, Pîsy hrá dâki, Haindu e Lutas Corporais Feminino - Huka Huka.	Arena Central Ilha Porto Real
07/11/11 Segunda-feira	19h00	<u>Apresentações: Culturais Indígenas e Regionais.</u>		11/11/11 Sexta-feira	19h00	<u>Apresentações: Culturais Indígenas e Regionais.</u>	Ilha Porto Real
	08h00	Futebol: Masculino - Feminino.	Estádio Gal. Sampaio CT Negro Junior		09h00	Esportes Aquáticos: Natação e Canoagem.	Praia/Rio Tocantins
	09h00	Entretimentos Culturais: Exposição, vendas de artesanatos e pinturas corporais.	Ilha Porto Real		16h00	Jogos Nativos de Integração: Final de Corrida de Tora Masculino. <b>Jogos Tradicionais Demonstração:</b> Xaka-akere, Pînsôg thâyky Lutas Corporais Masculino e Kagôt, Corrida de Tora Feminino	Arena Central Ilha Porto Real
	09h30	Fórum (ciclo de debates).	Auditório - Ilha Porto Real		19h00	<u>Apresentações: Culturais Indígenas e Regionais.</u>	
	16h00	Jogos Nativos de Integração: 1ª Eliminatória: Arremesso de Lança e Cabo de Força Masculino. <b>Jogos Tradicionais Demonstração:</b> Xaka-akere, Kagôt, Peikrân Akô, Khwera ro rôno e Lutas Corporais Feminino - Yamurikumã.	Arena Central Ilha Porto Real		09h00	Corrida de Fundo: Masculino e Feminino.	Centro Porto Nacional
	19h00	<u>Apresentações: Culturais Indígenas e Regionais.</u>			16h00	Jogos Nativos de Integração/Finais: Arremesso de Lança, Arco e Flecha, Cabo de Força Masculino e Feminino e Corrida 100m Masculino e Feminino.	Arena Central Ilha Porto Real
			19h00	Encerramento oficial.			

Diante disso, os momentos referentes às apresentações culturais, em que foram apresentados os rituais, eram negociados praticamente no dia, pouco tempo antes do horário determinado pela programação das atividades.

A imprecisão do conteúdo programático, quando se tratava das apresentações culturais, nos levou à compreensão de que, mesmo aquelas manifestações que aconteciam no espaço e tempo reservados pela programação ocorriam de maneira espontânea. Isso porque eram apresentados os rituais escolhidos conjuntamente pelos integrantes das etnias, sem interferência direta da organização do evento, e no momento em que se sentiam à vontade para se manifestar, dentro do tempo e espaço reservados pela programação.

Diante disso, demos atenção aos momentos ritualísticos manifestados essencialmente por meio da dança e da expressão corporal. A opção pela dança aconteceu naturalmente durante o evento, principalmente ao percebermos que as manifestações ritualizadas eram apresentadas, em sua maioria por meio da dança. Nesse sentido, foram observados, para fim de análise, a Dança do Toro (Boe Bororo), a Dança da Ema (Terena), a Dança do Tahoá (Assurini) e o Ritual de furação de beíço (Gavião Parkatêjê) – manifestações que aconteceram no espaço e tempo da programação. Além dessas, a Dança das Mulheres (Kayapó) também nos chamou à atenção como manifestação ritualizada que acontecia paralelamente à programação.

Algumas entrevistas antecederam as apresentações, outras não. Os questionamentos foram feitos tendo como base as manifestações já apresentadas ou ainda por se apresentar. Nesse contexto, a etnia Manoki foi entrevistada, no entanto não apresentou a dança que havia programado. Já as demais etnias fizeram suas apresentações.

Diante disso, realizamos a transcrição integral das entrevistas, que passaram também pelo procedimento de categorização e redução. As entrevistas foram evidenciadas com o intuito de dar um tratamento analítico aos discursos que delas emergiram.

## 5.2 AS ETNIAS INDÍGENAS NOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: OS SUJEITOS SOCIAIS DA PESQUISA

Entendemos ser relevante trazer algumas informações acerca das etnias participantes dos Jogos dos Povos Indígenas. Dessa forma, esses sujeitos sociais, apesar de serem considerados todos indígenas e “parentes”, resguardam em seus grupos étnicos singularidades e especificidades que anunciam uma grande diversidade cultural indígena. Nessa perspectiva cada etnia fala uma língua/dialeto, vive e se manifesta de maneira diferenciada – seguindo as referências tradicionais próprias de sua etnia.

Além da questão cultural, é importante destacar que cada aldeia, mesmo sendo da mesma etnia, vive contextos e realidades sociais diferenciados. Existem aldeias urbanas, algumas de difícil acesso e outras praticamente isoladas. Diante disso, firmam-se disparidades em relação ao modo de viver, de pensar e de significar. Essas divergências são promovidas pela modernidade, seus movimentos e suas desordens.

O indígena, independentemente do seu histórico de contato com outras culturas e outros povos, não está subtraído da realidade social contemporânea, pois, a partir de sua relação com outros contextos sociais, constroem e reconstroem suas representações por meio de reapropriações e ressignificações. Esse contato, que implica a relação entre o tradicional e o moderno, gera novas relações, novas experiências e novas possibilidades.

Aqui buscamos trazer um breve contexto acerca das etnias participantes deste estudo. Nesse sentido, tentamos compreender a diversidade que existe entre essas etnias indígenas. As informações e dados que seguem foram extraídos do Instituto Socioambiental<sup>39</sup> – que defende os direitos sociais, o patrimônio cultural e os direitos humanos dos povos – e da Fundação Nacional do Índio<sup>40</sup> – vinculada ao Ministério da Justiça e responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira.

---

<sup>39</sup> Disponível em <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

<sup>40</sup> Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

### 5.2.1 Assurini

Fotografia 2 – Etnia Assurini se preparando para a apresentação cultural durante os Jogos



Fonte: Aline Dutton.

Após o contato com o “homem branco”, em 1971, os Assurini – cuja denominação foi dada pelas frentes de atração – sofreram uma drástica baixa populacional. Contudo, o perigo iminente de sua extinção física sempre contrastou com uma extrema vitalidade cultural, manifesta na realização de extensos rituais, práticas de xamanismo e um elaborado sistema de arte gráfica. Atualmente totalizam cerca de 150 (FUNAI, 2010) indígenas que vivem no Estado do Pará.

A língua Assurini pertence à família linguística Tupi-Guarani. Em suas aldeias, existem diferentes tipos de habitação. As mais comuns são do tipo regional, ou seja, com paredes de barro, estrutura de madeira e cobertura de palha. Isso revela uma tendência da estrutura social típica dos grupos Tupi, mas observa-se também uma instabilidade decorrente do desequilíbrio demográfico.

Além da caça, pesca e coleta, a agricultura é a principal atividade de subsistência dos Assurini. Em suas roças, cultivam várias espécies de mandioca, consumida de diferentes formas. A farinha o principal produto, fabricado de maneiras tradicionais.

### 5.2.2 Boe Bororo

Fotografia 3 – Etnia Boe Bororo apresentando a “Dança do Toro” durante os Jogos



Fonte: Fernando Amazônia.

Os Bororo se autodenominam *Boe* e totalizam cerca de 1.570 indígenas (FUNAI, 2010) que vivem no Estado de Mato Grosso. O termo *bororo* significa, na língua nativa, "pátio da aldeia". A tradicional disposição circular das casas faz do pátio o centro da aldeia e espaço ritual desse povo, caracterizado por uma complexa organização social e pela riqueza de sua vida cerimonial.

*Boe Wadáru* é o termo usado pelos Boe-Bororo para designar sua língua original, enquadrada no tronco linguístico Macro-Jê. Atualmente, a língua bororo é falada por quase toda a população. Até o final da década de 1970, contudo, crianças e jovens sofriam a imposição de um regime escolar da missão indígena que proibia que se falasse a língua nativa nas aldeias de Meruri e Sangradouro.

Combinam atividades de coleta, caça, pesca e agricultura. O processo de contato com o "homem branco" se estende há pelo menos 300 anos e acarretou novas formas de relações sociais e econômicas, como o trabalho assalariado.

### 5.2.3 Gavião Parkatêjê

Fotografia 4 – Etnia Gavião Parkatêjê apresentando a corrida de toras durante os Jogos



Fonte: Arquivo pessoal.

Após o contato com a sociedade nacional, ocorrido na década de 1970, os Gavião Parkatêjê perderam cerca de 70% da população. Atualmente são 582 indígenas (FUNAI, 2010) que vivem no Estado do Pará.

Os Gavião Parkatêjê falam um dialeto da língua Timbira Oriental, pertencente à família linguística Jê. A partir de 1981, com a presença da escola e com a intensificação das relações com a sociedade nacional, ocorreu a difusão da língua portuguesa, inclusive entre as crianças e adolescentes. Por outro lado, os ciclos cerimoniais de longa duração acentuam o uso da língua original em ocasiões rituais.

A agricultura ocupa um papel de destaque como fonte de subsistência. Com a escassez de recursos, a caça vem se restringindo às ocasiões cerimoniais. Cultivam arroz e produzem artesanatos como itens de comercialização.

## 5.2.4 Kayapó

Fotografia 5 – Etnia Kayapó manifestando a “Dança das Mulheres” nos Jogos



Fonte: Fernando Amazônia.

Os 8.638 (FUNAI, 2010) indígenas Kayapó vivem em Mato Grosso e Pará. O termo Kayapó significa "semelhante ao macaco", devido ao ritual que os homens, com máscaras de macacos, dançam. No entanto, os Kayapó se referem a si próprios como Mebêngôkre, "os homens do buraco/lugar d'água".

A língua falada pelos Kayapó pertence à família linguística Jê, do tronco Jê. Existem diferenças dialetais entre os grupos Kayapó. O grau de conhecimento dos Kayapó do português varia muito de grupo para grupo, conforme a antiguidade do contato e o grau de isolamento em que cada um se encontra.

Tradicionalmente, a economia dos Kayapó é baseada na caça e na agricultura. Cada família possui suas próprias roças, onde se cultiva, sobretudo, batata-doce, milho, cana-de-açúcar, bananas e mandioca, extremamente ricas em calorias. Algumas frutas tropicais, o algodão e o tabaco também integram o cultivo.

### 5.2.5 Manoki

Fotografia 6 – Representante da etnia Manoki durante uma competição de futebol nos Jogos



Fonte: Arquivo pessoal.

Manoki é como se autodenominam os indígenas Irantxe. Eles vivem no Estado de Mato Grosso em um grupo de 102 indígenas (FUNAI, 2010). A língua dos Manoki não possui proximidade linguística com a de nenhum outro grupo étnico. Foram praticamente dizimados em decorrência de massacres e doenças advindas do contato com a sociedade envolvente. No século XX, os Manoki passaram a viver em uma missão jesuítica.

Paralelamente ao ensino catequético e técnico, os missionários católicos passaram a organizar o trabalho indígena com base em relações referentes ao sistema capitalista, preparando os indígenas, como mão de obra, para as demandas do mercado regional. Diante disso, houve uma crescente saída dos homens mais jovens das aldeias para trabalhar em fazendas do entorno. Além do trabalho nessas fazendas, outra fonte de renda deste grupo étnico é o artesanato.

### 5.2.6 Terena

Fotografia 7 – Etnia Terena apresentando a “Dança da Ema” na cerimônia de abertura dos Jogos dos Povos Indígenas



Fonte: Arquivo pessoal.

O Mato Grosso do Sul abriga uma das maiores populações indígenas do País. Os Terena totalizam 24.776 indígenas (FUNAI, 2010). Por serem numerosos, eles mantêm um contato intenso com a população regional.

Da família Aruak, a língua terena é falada pela maioria desses indígenas. De um modo geral, podemos definir os Terena como um povo estritamente bilíngue. Atualmente vivem em aldeias ou reservas indígenas.

As Reservas Terena não se afiguram como um território indígena, tendo como referência os grupos indígenas amazônicos. Os Terena possuem campos de cultivo permanentes, utilizando-se da mecanização para o preparo da terra para plantio. A caça, a pesca e a coleta são atividades ainda praticadas para a subsistência. A

modalidade de trabalho externo temporário mais antiga entre os Terena é a "empreitada" nas fazendas vizinhas.

## **6 AS MANIFESTAÇÕES RITUALIZADAS NOS JOGOS: UM CENÁRIO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE**

Estruturamos a análise dos dados de acordo com a categorização e redução das entrevistas realizadas durante o período de coleta, na XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Para tanto, algumas categorias implícitas nas entrevistas emergiram: mito, aprendizado, performance, estética e espetáculo.

As categorias na análise foram organizadas em três momentos que procuram traçar compreensões acerca dos rituais indígenas, manifestados durante do evento. A opção por essa estruturação analítica decorreu após a coleta de dados, quando percebemos que os “rituais nos Jogos” são permeados e transversalizados por inúmeras questões. Entendemos que essa é a forma mais didática para a apresentação dos dados.

Iniciamos com as apreensões míticas nas falas dos entrevistados, que possibilitaram uma discussão em relação à literatura. Neste momento, entendemos o mito a partir de uma concepção antropológica, representada por Lévi-Strauss (1978), que entende o mito como uma narrativa ontológica que explica o universo e seus fenômenos naturais. O mito se trata de uma narrativa que explica, determina e orienta o ritual. Dessa forma, é a partir dos rituais que o mito é revificado e ganha expressão concreta. Sob esse aspecto, mito e ritual são duas categorias intrínsecas que fornecem ao homem a possibilidade de apreensão e compreensão do mundo.

No segundo momento, discutiremos o processo de aprendizagem que envolve o ritual, inclusive os que são apresentados no evento. Há, no âmago do ritual, uma narrativa que é aprendida por meio da oralidade, mas também existe no ritual uma experiência corporal que se constitui como uma forma de linguagem – um sistema complexo de comunicação. O processo de aprendizagem por meio da oralidade e da corporeidade foi identificado no discurso dos participantes indígenas dos Jogos.

Ao consideramos o processo de aprendizagem “do ritual” e “pelo ritual”, nós o entendemos como um meio de transmissão e perpetuação, que implica a continuidade da tradição e seus conhecimentos. Essa transmissão de saberes

acontece sob a égide de uma relação intergeracional, que possibilita experiências compartilhadas entre diferentes gerações. Assim, os conhecimentos tradicionais são passados a partir da interação dos mais velhos com os mais novos,<sup>41</sup> como uma herança cultural, que guarda consigo memórias e conhecimentos.

São as experiências compartilhadas que dão consistência ao terceiro momento de discussão, que lança um olhar sobre os rituais, próprios das etnias, apresentados durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, por meio das danças. A estrutura do evento fornece uma conotação de espetáculo a essas danças que, permeadas por questões estéticas, são apresentadas de maneira teatralizadas como ações performáticas. Para Almeida e Teixeira (2011, p. 152), “[...] performatizar as suas práticas corporais [nos Jogos] é uma maneira de intervenção estética no processo de interação com a sociedade não indígena”. Nesse sentido, buscamos compreender como os rituais são significados pelos indígenas que os manifestam no evento.

## 6.1 O MITO: A LEGITIMAÇÃO COLETIVA DE UMA NARRATIVA

*A palavra cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis, remete-nos para nossa própria memória ancestral e dá sentido ao nosso estar no mundo  
(DANIEL MUNDURUKU)*

As entrevistas com os representantes das etnias, durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, possibilitaram uma aproximação em relação às suas narrativas. Os discursos se apresentaram permeados por algumas referências míticas, identificadas a seguir:

---

<sup>41</sup> Num contexto indígena, os mais velhos (iniciados e guardiães da tradição) iniciam socialmente os mais novos (não iniciados), não havendo uma relação de aprendizagem limitada aos contornos do parentesco. Dessa forma, toda a aldeia como um todo participa da formação e iniciação dos mais novos (não iniciados).

A gente veio da pedra [...] É a origem do nosso povo, quando saiu da pedra [...] nós o povo Manoki, ficou de baixo de uma árvore [...] esse seria o nome do povo, né? (MANOKI)

Os Assurini, o que eu sei é das histórias que são contadas, [...] a mulher quando viu que a terra tava dura, ela saiu batendo no chão até que ela encontrou uma força da natureza, onde ela se engravidou e assim começou os Assurini (ASSURINI)

No momento em que os entrevistados da etnia Manoki e da etnia Assurini nos falam sobre a origem do seu povo, narram um acontecimento que pode ser compreendido, à luz de Lévi-Strauss (1978, p. 20), como uma narrativa mítica e ontológica. Diante disso, o mito “[...] dá ao homem a ilusão extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele entende, de fato, o universo”. O homem busca respostas e explicações, por meio do mito, para seus questionamentos sobre a vida, a natureza, a origem e o mundo que o cerca.

Essas explicações míticas são formuladas e narradas como conhecimento tradicional, em que o mito advém do que Lévi-Strauss (1978) chama de pensamento desinteressado que, ao contrário do pensamento científico, busca uma compreensão geral e total sobre o universo, que se constitui socialmente como uma verdade formular. O mito e suas narrativas fomentam uma compreensão sobre a realidade, tornando-a coesa e inteligível.

De maneira semelhante aos Manoki e aos Assurini, os Boe Bororo explicam o surgimento do seu povo a partir de uma história narrada e movida pela necessidade e também pelo desejo de compreender o mundo, as origens e a natureza: “Boe, é gente, na minha língua quer dizer *‘orago modogogui’* – o filho do pintado, esse *‘orago modogogui’*, é aquele peixe que chama pintado” (BOE BORORO).

Podemos compreender que o que marca o homem é justamente a sua particularidade em organizar símbolos e a partir deles produzir significados. Tudo isso é compartilhado coletivamente por meio de linguagens, aptas a produzir narrativas como uma forma de compreensão totalitária do mundo e dos fenômenos que o envolvem. Nesse sentido, o mito corresponde à legitimação coletiva da crença, do que é contado por meio de narrativas, ou seja, transmitidas oralmente.

Além da concepção originária do mito a partir de uma relação entre o homem e as forças da natureza, ele pode ainda narrar eventos históricos recentes, de acordo

com Rocha (1996). Portanto, as narrativas míticas também podem ser expressas num sentido mais radicalmente histórico, como um registro de episódios do passado.

Essa compreensão do mito como uma expressão histórica pôde ser observada na fala do representante Terena, quando nos conta sobre a manifestação da Dança da Ema, realizada nos Jogos. Ao contar-nos acerca da história que envolve essa dança, ele nos diz: “Terena é uma das tribos que fez parte da guerra do Paraguai. [...] a nossa dança conta a história da guerra, na verdade. [...] ela foi muito importante pros antepassados” (TERENA).

A narrativa dos Terena pode ser compreendida como mítica a partir de um olhar histórico, que, de acordo com Rocha (1996, p. 12), “[...] procurou ver no mito um registro de episódios verdadeiros [...]”. O mito se afasta do exercício contemplativo da natureza e se vincula ao registro dos episódios históricos. Dessa forma, os Terena destacam, nos Jogos dos Povos Indígenas, um momento histórico que passa por uma releitura em que a Guerra do Paraguai é contada, representada e encenada pelos indígenas.

Ligado aos fatos históricos ou mesmo às questões ontológicas, o mito é a dimensão narrada do ritual e por isso se constitui como linguagem – como um meio de comunicação. Para Lévi-Strauss (1989), o mito pertence simultaneamente ao domínio da palavra e da língua. Nesse sentido, o mito se constitui de uma narrativa que explica e que ganha expressão concreta a partir do ritual, entendido aqui como uma manifestação eminentemente corporal.

Demonstradas as referências míticas que direcionam e conduzem a realização dos rituais indígenas no evento, por meio do movimento e da expressão corporal, principalmente pela dança, os Jogos dos Povos Indígenas seguem um modelo próximo do que acontece, em termos de estrutura e momentos celebrativos, nos grandes eventos esportivos. Essa aproximação acontece por meio dos “rituais dos Jogos dos Povos Indígenas”, institucionalizados pela organização do evento.

As semelhanças são guardadas principalmente na sequência de cerimônias advindas do modelo olímpico. Dessa forma, assim como acontece nos Jogos

Olímpicos, os Jogos dos Povos Indígenas promovem cerimônias que demarcam o evento, como as cerimônias de abertura, de premiação e encerramento.

Das cerimônias inerentes aos Jogos dos Povos Indígenas é o acendimento do fogo, em termos simbólicos, que possibilita uma aproximação mítica em relação ao que é praticado nos Jogos Olímpicos modernos. Os dois eventos utilizam o fogo como um elemento simbólico, que traz referências míticas e ancestrais, vinculadas às questões da natureza.

Tanto nos Jogos dos Povos Indígenas quanto nos Jogos Olímpicos, o fogo, simbolicamente, resguarda uma narrativa mítica subjacente ao momento celebrativo desses eventos. No entanto, ela é diferenciada simbolicamente, pois narra histórias distintas.

De acordo com Midlin (2002, p. 149), “[...] quase todos os povos indígenas brasileiros contam preciosas histórias sobre a origem do fogo. Muitos relatam incêndios que teriam destruído a terra”. Diante disso, entre os indígenas, o fogo pode ser significado de maneiras distintas, mas quase sempre vinculados à origem. Já nos Jogos Olímpicos modernos, o fogo é uma herança sagrada da antiguidade e traz consigo uma denotação de união e paz (TODT, 2009).

Estruturalmente o fogo está presente nos Jogos dos Povos Indígenas da mesma forma com que é apresentado durante a cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos modernos. Nos dois eventos, o acendimento do fogo possui uma referência mítica. Dessa forma, as narrativas por detrás do fogo legitimam a realização de um momento celebrativo – a cerimônia de abertura.

## 6.2 O RITUAL E O APRENDIZADO: A CONTINUIDADE DAS TRADIÇÕES

Além de possibilitar a concretização do mito, o ritual também se constitui como um meio prático de continuidade da tradição. Dessa forma, o ritual funciona como um

mecanismo de transmissão e fortalecimento da memória coletiva e das verdades inerentes à tradição. Essa função, vinculada ao ritual, envolve um processo de aprendizado que acontece por meio da oralidade e da corporalidade, como duas formas de linguagem, que consistem na representação do pensamento por meio de sinais que permitem a comunicação e a interação entre as pessoas.

O aprendizado pela oralidade se constitui a partir das tradições que são narradas, memoradas, (re)memoradas, (co)memoradas e transmitidas. Já a corporalidade está presente no processo de aprendizagem das tradições em que o corpo se constitui como um lugar de memória e medeia o conhecimento por meio de seus gestos, suas expressões e seus ritmos.

A transmissão oral aparece nas falas dos indígenas da seguinte maneira:

[...] os velhos passam toda essa informação de uma educação tradicional [...] os velhos contam pra gente o tempo todo (MANOKI).

Eles [os mais velhos] contavam histórias do que fazia antes [...] (GAVIÃO PARKATÊJÊ).

Para os Manoki e os Gavião Parkatejê, a oralidade representa uma forma de aprendizagem, uma vez que relata uma experiência viva, uma produção coletiva, em que a fala de um sujeito revela a interação com o outro, num diálogo sobre experiências. Nesse diálogo, propiciado pela oralidade, há uma correlação entre os sujeitos, numa atitude em que pensamento e ação se entrelaçam, formando uma teia de sentidos que transitam entre os valores socioculturais e a forma de comunicação dessas etnias.

A oralidade é entendida por Ong (1998) como um dos elementos primordiais da educação nas culturas tradicionais, em que podemos compreender as sociedades indígenas. Num contexto tradicional, a oralidade pode ser entendida como uma prática interativa com a finalidade de viabilizar a comunicação, perpetuar valores, construir conhecimentos e transmitir princípios culturais e crenças. A oralidade é, então, um exercício de reflexão e de entendimento do mundo.

Num contexto interativo de comunicação, apontamos a fala do representante Terena que nos diz: “[...] a história do povo Terena, os mais velhos conta isso pra nós. [...] a gente ouvia dos mais velhos, desde quando a gente era criança” (TERENA).

A tradição oral entre os Terena revela a interatividade entre os sujeitos sociais representados pelos mais novos e mais velhos, em que se estabelece a transmissão de conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, identificamos o que Ong (1998) aponta como o caráter conservativo e tradicionalista da oralidade, em que há um grande investimento na transmissão da cultura e da tradição de geração a geração.

No contexto educativo da oralidade, o conhecimento é continuamente repetido e transmitido para que as novas gerações possam tomar conhecimento dele e apreendê-lo. Dessa forma, “O conhecimento exige um grande esforço e é valioso, e a sociedade tem em alta conta aqueles anciãos e anciãs sábios que se especializam em conservá-lo” (ONG, 1998, p. 52).

As ideias do autor nos levam à compreensão de que, nas etnias indígenas participantes dos Jogos, representadas pelos Manoki, Terena e Gavião Parkatêjê, o conhecimento transmitido por meio da oralidade é conceitualizado e verbalizado tendo como referência a experiência humana. A aprendizagem dos rituais indígenas, que são apresentados no espaço e tempo dos Jogos, ocorre pela oralidade, no entanto a verbalização não basta. Nesse processo, além dela, o aprendizado acontece também por meio da observação e da experiência prática.

Os rituais, tanto nas aldeias quanto nos Jogos dos Povos Indígenas, consistem em uma composição de movimentos corporais, gestos, ritmos e expressões que guardam e transmitem significados. Diante disso, da mesma forma que a oralidade, também a corporalidade emerge dos discursos como uma forma de ensinar e de aprender. Nesse sentido, identificamos as seguintes falas:

A gente não pode parar, a gente tem que levar [...] dar continuidade [...]. As crianças também, né? Com tudo que criança vê o adulto fazendo, a criança vai fazer. E as crianças também tão levando” (GAVIÃO PARKATÊJÊ).

A dança [...] serve como aprendizado para os menores. Quando o pessoal que dança, você viu? Minha sogra tava com a bebê, tava no colo, mas tá aprendendo, desde pequeno tá aprendendo até crescer. Todas as festas o pessoal com a criança pra aprender, né? [...] os pequeno vai dançar junto (KAYAPÓ).

Os entrevistados das etnias Gavião Parkatêjê e Kayapó nos falam sobre a educação do corpo no contexto das danças e dos rituais, compreendidos como uma reunião de movimentos, gestos, expressões e ritmos, próprios de suas etnias. Dessa forma,

podemos interpretá-los como um conjunto de técnicas corporais, compreendidas por Mauss (2003) como atos tradicionais que, além de concretizados por meio do movimento corporal, são também simbólicos para quem os realiza. Essas técnicas são concebidas em uma dinâmica cultural compartilhada e significada coletivamente. Nesse sentido, a teoria analítica de Mauss (2003) parte de uma perspectiva cultural, que retira o corpo e seus movimentos do âmbito puramente biológico e técnico, pois neles interagem os símbolos e significados de uma sociedade – aprendidos, apreendidos e sancionados pela tradição.

Os rituais indígenas apresentados durante a realização dos Jogos representam manifestações que são apreendidas por meio do corpo. Esses rituais atendem tanto à eficiência quanto à eficácia simbólica, pois, além de serem executados dentro de um padrão formalizado de movimentos, emanam significados que são compartilhados coletivamente.

Amparando-se nos preceitos teóricos de Mauss (2003), Grando (2005, p. 167), ao estudar a educação do corpo indígena e a constituição da identidade da etnia Boe-Bororo, vem nos dizer que: “Para as sociedades indígenas, as formas de transmissão das técnicas corporais [...] transformam o corpo biológico em um corpo social e possibilita que a pessoa passe a se identificar em seu grupo e por ele seja identificado”.

O processo de aprendizagem das técnicas corporais nos revela um corpo que, além de biológico e social, é também cultural, a partir do momento em que os movimentos funcionam como uma forma de linguagem e, dentro de suas singularidades, expressam também significados e identidades.

Na fala dos Gavião Parkatejê, é explícito que o aprendizado tradicional decorre a partir da imitação de técnicas corporais. Mauss (2003) nos diz que essa imitação acontece de maneira prestigiosa, uma vez que só são imitados gestos considerados bem-sucedidos e/ou executados por alguém que detém autoridade e prestígio em seu contexto social e cultural.

Ao pesquisar sobre a educação do corpo indígena, Grando (2005, p. 173) argumenta que a imitação se “[...] constitui numa prática educativa significativa para

a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados”. Dessa forma, durante as manifestações rituais, os mais novos observam e imitam os mais velhos e, dentro de seus próprios ritmos e movimentos corporais, formulam uma plasticidade<sup>42</sup> corporal.

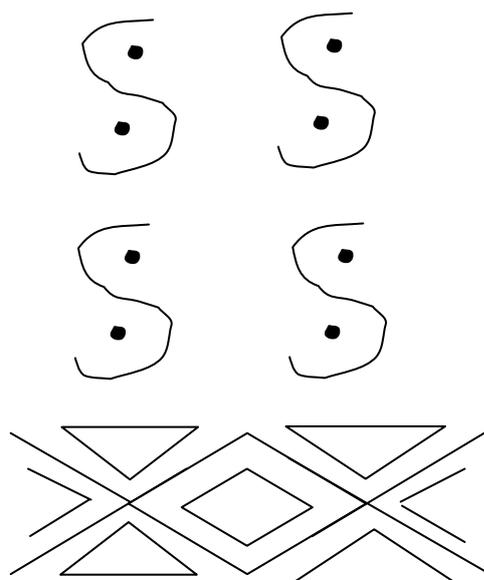
A educação do corpo também acontece por meio dos grafismos, pinturas corporais e ornamentos variados que se constituem como elementos de identidade étnica, como é possível identificar na fala do representante Terena:

A pintura de Terena é, não sei se você viu nas costas dos rapazes [...] é uma flor [...] que vai estar sempre florescendo, não vai murchar, não morre (TERENA)

[...] um outro que nós sempre usa também, esse que tá no meu rosto [risos], é pintura de guerra (TERENA)

Durante a entrevista, o representante Terena desenhou no chão, com o auxílio de um pequeno graveto, dois grafismos próprios de sua etnia, de acordo com a Figura 2, na medida em que nos explicava os significados das pinturas corporais dos Terena.

Figura 2 – Grafismos da etnia Terena



Fonte: Diário de campo.

<sup>42</sup> Entendemos por plasticidade uma propriedade de remodelação que pode ser compreendida à luz de Canclini (2003) como uma hibridação cultural, na qual o movimento corporal, por exemplo, assume uma diversidade de formatos de acordo com o contexto em que é realizado.

Durante o evento, foi possível identificar a presença dos grafismos ilustrados, no decorrer da entrevista, nos corpos da etnia Terena. Podemos observar na Fotografia 8 a inscrição corporal de um dos grafismos Terena mencionados pelo representante da etnia.

Fotografia 8 – Grafismo Terena



Fonte: Arquivo pessoal.

Durante a entrevista, o representante Terena acrescentou ainda que: “[...] os jovens vão aprendendo os rituais e até mesmo as pinturas com os mais velhos” (TERENA). Dessa forma, a imitação não decorre apenas a partir dos gestos, pois a educação do corpo se dá também pela pintura e ornamentos que se constituem no que Grandó (2005) chamou de “segunda pele”.

Entre os indígenas, a transmissão de saberes tradicionais vinculados ao corpo ocorre por meio da observação e da imitação que acontecem a partir da interação com os mais velhos, considerados pilares da memória coletiva. Sob esse aspecto, durante toda a realização dos Jogos, foi possível observar a intergeracionalidade<sup>43</sup> entre os indígenas.

As relações intergeracionais promovem o intercâmbio entre grupos etários distintos e a transmissão de memórias e experiências, que comportam saberes vinculados à tradição. Isso é um indicativo que nos possibilita afirmar que a relação interativa com os mais velhos está vinculada ao aprendizado da criança e dos jovens nas sociedades indígenas. Nesse contexto, os mais velhos, como detentores de saberes tradicionais, representam uma memória coletiva e exercem uma função de transmissão de conhecimentos aos mais novos.

O aprendizado, desencadeado pelas tradições e seus saberes, acontece tanto pela oralidade quanto por meio de experiências corporais vividas. Essas experiências, são construções coletivas que envolvem a relação entre os mais novos e os mais velhos. Essa relação entre diferentes gerações, no aprendizado dos rituais como manifestação e expressão corporal, apresenta-se na fala de alguns representantes, quando nos dizem:

[...] eu aprendi com os meus pais e com os meus avôs também. [...] os jovens vão aprendendo a questão dos rituais com os mais velhos (TERENA)

A gente aprende com os mais velhos. [...] foi vendo como eles fazia e pra que eles fazia [...]. A gente tem poucos velhos na nossa aldeia [...] eles que ensina e [...] que dá aula pra nós no canto, no ensino [...] (GAVIÃO PARKATÉJÉ)

A intergeracionalidade, além de ter sido manifestada por meio do discurso dos participantes do evento, também pôde ser observada durante a realização da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas. No evento as atividades, eram sempre realizadas com a interação dos mais jovens com os mais velhos.

---

<sup>43</sup> Entendemos a intergeracionalidade como o convívio social entre pessoas de diferentes idades, capaz de promover um diálogo entre diferentes gerações.

A etnia Pareci, por exemplo, ao demonstrar o jogo tradicional “Tihimore”, manteve suas crianças próximas e atentas à manifestação dos mais velhos, conforme a Fotografia 9.

Fotografia 9 – Etnia Pareci durante os Jogos



Fonte: arquivo pessoal.

Nesse contexto interativo entre gerações, todos de uma mesma etnia, independente da idade, participavam de diversas atividades, principalmente das apresentações culturais – momentos reservados para que as manifestações rituais, próprias de cada etnia, fossem apresentadas na arena e com a presença do público local.

As falas das etnias Terena e Gavião Parkatêjê, consubstanciadas com a observação, mostraram-nos que a relação entre gerações é uma forma de proporcionar a continuidade dos saberes tradicionais. Entre os indígenas participantes dos Jogos, é fundamental, para a transmissão e o fortalecimento da tradição, que a criança esteja envolvida em momentos de expressão simbólica como os rituais. Nesse sentido, as crianças são incentivadas a manter as tradições da etnia, pois elas crescem e adquirem conhecimentos vinculados aos rituais e, conseqüentemente, à tradição.

A oralidade e a corporalidade, apesar de compreendidas, neste estudo, como formas de linguagem vinculadas ao processo educativo conduzido de maneira tradicional, não dispensam metodologias de ensino. As entrevistas com os participantes indígenas dos Jogos nos mostraram algumas formas de ensinar relacionadas com os rituais próprios de cada etnia e que foram apresentados durante o evento. Dessa forma, tomamos conhecimento de algumas delas entre os Assurini e os Manoki.

O primeiro processo metodológico está inserido no contexto étnico dos Assurini que, ao ensinar às crianças os cantos espirituais, elementos-chave de sua vida ritual, se resguardam de erros<sup>44</sup> adotando uma estratégia de ensino. Diante disso, os mais velhos seguem uma metodologia explicada pelo representante Assurini da seguinte forma:

[...] a gente tem o cuidado de ensinar, se a criança vai dançar ele não canta [...] ele vai se preparando assim [...]. O primeiro é o passo, tem que pegar o passo, mas tipo assim pegando o embalo dos adultos, ele [a criança] não vem totalmente dançando junto com os adultos, ele só vem do lado acompanhando [...] (ASSURINI).

Entre os Assurini, o aprendizado em torno dos rituais e seus elementos primordiais – a dança e o canto – segue uma sequência guiada de maneira tradicional. As crianças são levadas primeiramente às experiências corporais ligadas à dança e seus ritmos, consideradas pelo entrevistado como “passo” e “embalo”. Estes, depois de aprendidos – por meio da observação e imitação – permitem às crianças seguirem para o segundo estágio do aprendizado: o canto. Nesta etapa metodológica, “[...] depois que ele [a criança] já começa a pegar a música bem, começa a soltar a voz e cantar junto com a gente [os adultos]” (ASSURINI).

O processo educativo das crianças indígenas é, portanto, um treinamento constante e contínuo de aprendizagem das tarefas e atividades tradicionais. Associadas à assimilação paulatina de valores e referências culturais, as crianças são treinadas pelo método da imitação. Num contexto tradicional, “As crianças brincam de representar as histórias míticas [...]. Nessas brincadeiras imitam os adultos, o velhos,

---

<sup>44</sup> Os Assurini acreditam que o canto proferido de maneira incorreta, durante os rituais, pode acarretar em punições. Dessa forma, os Assurini nos dizem: “Sempre a punição é a morte de um velho, a morte de uma criança ou uma doença que afeta a comunidade”.

os animais e os espíritos, em suas maneiras de falar, em suas posturas corporais [...]” (RANGEL, 1999, p. 148). Apesar de haver racionalidade em torno do aprendizado, não há formalidade durante o processo educativo. A criança simplesmente imita o adulto.

De maneira semelhante aos Assurini, o entrevistado Manoki também relatou uma metodologia que os conduz ao ensino de seus rituais e cantos sagrados. No entanto, apesar dessa aproximação entre as etnias, os Manoki adotaram, recentemente, algumas alternativas metodológicas que auxiliam no ensino de saberes e práticas tradicionais próprios da etnia. Dessa forma, eles nos contaram sobre a gravação de vários cantos, interpretados pelos mais velhos, em mídia digital. Esse procedimento é avaliado positivamente pela etnia que considera que, “[...] se a gente não tivesse gravado o *CD* a gente não tinha aprendido o canto [...] as crianças e os mais jovens aprendem escutando o *CD* [...] Quem gravou, na verdade, foram os velhos [...]” (MANOKI).

Além desse recurso, a etnia também dispõe de algumas tecnologias que auxiliam no aprendizado das práticas regidas pela tradição Manoki, em que fazem parte as manifestações ritualísticas. O entrevistado relata: “[...] a gente usa a máquina fotográfica, a câmera digital, a filmadora, pra gente filmar o ritual, filmar os nossos velhos, pra gente deixar registrado e passar [...] a gente usa esses materiais assim. Mas os velhos eles não gostam muito [...]” (MANOKI).

Identificamos, nos discursos dos Manoki, a utilização metodológica de um aparato de instrumentos tecnológicos que revela uma relação estreita entre tradição e modernidade. Diante dessa relação, os Manoki procuram na modernidade elementos e possibilidades para manter suas tradições: “[...] a gente tenta buscar esses instrumentos pra valorizar a nossa cultura [...]” (MANOKI). Esse mecanismo, que alia modernidade à tradição, pode ser compreendido a partir de Balandier (1997), que possibilita a compreensão desses dois contextos como ambivalentes e cambiáveis em que, de encontro à modernidade, a tradição pode revigorar-se.

Balandier (1997), ao discutir o movimento e a desordem que transversalizam a tradição, faz referência a uma ideia que explica a forma como entendemos a utilização de elementos da modernidade – representados pelo *CD*, máquina

fotográfica e filmadora – como meios de transmissão da tradição. A respeito da vitalidade, a tradição se alia à modernidade para se manter:

[...] a tradição traduz-se continuamente em práticas; é aquilo pelo que a comunidade se identifica (tal como aparece diante de si mesma), se mantém em uma relativa continuidade, se faz de maneira permanente sempre produzindo as aparências de ser, agora, o que deseja ser. Na medida que permanece viva e ativa, a tradição consegue nutrir-se do imprevisto e da novidade (BALANDIER, 1997, p. 94).

Dessa forma, Balandier (1997) permite-nos entender como os conhecimentos tradicionais, vinculados à prática dos rituais indígenas apresentados durante os Jogos, têm continuidade renovada diante das possibilidades advindas da modernidade. Trata-se da face dinâmica da tradição, que se modifica para continuar. Sob esse contexto, tradição e modernidade se constituem como formas diferenciadas, mas não excludentes, de as sociedades existirem, significarem e conceberem o mundo à sua volta.

As metodologias vinculadas à educação do corpo indígena, entre os Assurini e os Manoki, não se distinguem, de acordo com Grandó (2005), das instruções associadas ao contexto escolar moderno. Isso porque também ocorrem de forma consciente, atendendo a uma racionalidade, em que os mais velhos procuram instruir os mais jovens sobre tudo o que fazem, sabem ou creem. Mauss (2003, p. 121) reforça as constatações de Grandó (2005), quando nos afirma que a educação é uma “[...] ação que os mais velhos exercem sobre as gerações que se apresentam cada ano para moldá-las [...]”.

A educação do corpo indígena em relação aos rituais também acontece dentro do espaço e tempo institucional da escola. As falas dos representantes Boe-Bororo e Manoki demonstram que o conhecimento tradicional, que envolve a prática dos rituais apresentados nos Jogos dos Povos Indígenas, tem sido transmitido no espaço institucional escolar:

[...] as crianças vão aprendendo na escola [...] nós temos uma escola nossa e [...] todos os nossos professores são indígenas (BOE BORORO).

Os CDs [com cantos sagrados] vão pra escola e as crianças aprendem assim [...] Tem vídeo também [...] (MANOKI).

Diante dessas entrevistas, entendemos que a escola, mesmo se configurando como um espaço institucional moderno, tem funcionado como uma aliada no processo de continuidade dos conhecimentos e práticas tradicionais indígenas. As escolas citadas pelos entrevistados das etnias Manoki e Boe Bororo podem desempenhar esse papel pelo fato de serem escolas que operam de acordo com uma proposta pedagógica diferenciada, em que se priorizam os saberes tradicionais e a tradição oral.

O posicionamento dos Manoki e Boe Bororo, afirmando que a escola desempenha um papel importante na transmissão dos conhecimentos tradicionais, está de acordo com o que foi relatado pelo entrevistado da etnia Terena. No entanto, apesar do caráter colaborativo do espaço institucional escolar para o aprendizado de histórias, pinturas, danças, jogos e brincadeiras, o entrevistado Terena considera a escola insuficiente para perpetuar a tradição entre os mais novos: “[...] na escola é 40 minutos, 45 minutos que você dá aula de língua Terena, por exemplo. [...] não tem que ser só na escola. Na escola eu acho que é um das alternativas, [...] mas a família também é importante” (TERENA).

Dessa forma, entendemos que as escolas indígenas, em algumas aldeias, trabalham de uma maneira diferenciada, com um corpo docente parcial ou totalmente indígena, que assume como conteúdos, saberes e práticas vinculados ao contexto tradicional das etnias. Reunidas essas singularidades, os espaços escolares, mesmo na posição institucional que atende à ordem moderna, a tradição tem um espaço reservado.

### 6.3 OS RITUAIS NA XI EDIÇÃO DOS JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS: PERFORMANCE, ESTÉTICA E ESPETÁCULO

*A fascinação frente a beleza anula o  
assombro frente ao diferente  
(NESTOR CANCLINI)*

As práticas culturais indígenas são marcadas pela importância de diversas cerimônias ritualísticas. Essas ocasiões acontecem de forma contemplativa e celebram diversas situações, como agradecimentos, jornadas míticas, casamentos, nascimentos, batizados, nomeações, passagem para a vida adulta<sup>45</sup> e funeral (MULLER, 2008). Algumas dessas situações puderam ser identificadas nas manifestações ritualizadas apresentadas nos Jogos dos Povos Indígenas.

Nesse contexto, os Boe Bororo apresentaram a “Dança do Toro”, que faz parte do ritual funerário da etnia; os Assurini demonstraram a “Dança do Taoha”, que compõe o momento ritual de preparação do pajé; os Terena apresentaram um trecho da “Dança da Ema”, que está dentro do ritual *Kaxana Kopenoti*; os Gavião Parkatêjê fizeram a “Furação de Beiço”, momento integrante do ritual de passagem dos meninos da aldeia; e os Kayapó manifestaram a “Dança das Mulheres”, que celebra a alegria e integra a Festa do Jabuti.

Os rituais, independentemente de seus propósitos, são compreendidos por Peirano (2003) como um fenômeno especial da sociedade, que nos apontam e revelam representações e valores. Diante dessa apreensão e entendendo o cotidiano e as interações sociais, travadas durante os Jogos dos Povos Indígenas, como um reflexo do que acontece nas aldeias indígenas, os momentos ritualizados apresentados no evento também são destacados coletivamente como importantes, pelos protagonistas do evento – os indígenas. Esses momentos são transportados das aldeias para os Jogos e são apresentados, principalmente, por meio da dança,

---

<sup>45</sup> Os rituais de passagem marcam a transição de um estado social para outro. Em especial, esses rituais foram problematizados por Arnold Van Gennep (1978) em *Os ritos de passagem* e por Victor Turner (2005) em *Floresta de símbolos*. Ambos os autores compreendem os ritos de passagem a partir de três momentos: preliminares, liminares e pós-liminares.

como manifestações ritualizadas. Há ainda a compreensão de Almeida e Teixeira (2011) de que as práticas corporais indígenas, que abrangem os rituais, tendem a reproduzir sua estrutura social no evento.

Os rituais indígenas apresentados durante a realização dos Jogos foram escolhidos pelos próprios participantes do evento, que detêm uma autonomia em relação à seleção do que vai ou não ser apresentado no evento, dentro do espaço programático destinado às apresentações culturais. Essa autonomia também se estende ao dia e horário da programação. Em decorrência disso, não há uma previsão exata dos rituais e da ordem de suas apresentações. Quanto à escolha do que foi manifestado durante o evento, os participantes indígenas nos disseram:

O Comitê [ITC] não interfere [...] não estabelece um critério pras etnias estarem fazendo suas apresentações culturais [...] eles deixam a critério da etnia, é livre [...] eles deixam cada etnia conduzir a sua própria apresentação [...] (BOE BORORO).

[...] vamos decidir alguma festa nossa pra mostrar lá na arena, né? Todo mundo junto. Os cacique que vai decidir [...] O pessoal nosso que decide a festa pra mostrar na arena (KAYAPÓ).

Segundo Peirano (2002, p. 8), os rituais “[...] são tipos especiais de evento, mais formalizados e estereotipados [...] já recortados em termos nativos”. Esses momentos simbólicos são legitimados coletivamente como importantes e evidenciados por um grupo social. Nesse sentido, podemos compreender as apresentações dos momentos rituais nos Jogos dos Povos Indígenas como um recorte do recorte promovido coletivamente e sancionado por lideranças.

Essa compreensão não teria sido possível apenas por meio das observações, visto que as entrevistas é que permitiram a compreensão do que estava sendo apresentado como rituais nos Jogos dos Povos Indígenas. As entrevistas subsidiaram um avanço no entendimento de que as apresentações culturais, no evento, correspondem a um recorte de rituais praticados nas aldeias indígenas participantes dos Jogos.

Diante disso, os rituais indígenas chegaram aos Jogos por meio de manifestações ritualizadas que fazem parte, nas aldeias, de grandes eventos rituais e festas comemorativas. Essas manifestações, apresentadas no contexto dos Jogos, foram

entendidas seguindo o mesmo significado praticado nas aldeias pelos participantes das etnias Boe-Bororo, Terena e Assurini, que nos relataram:

O significado permanece o mesmo porque a espiritualidade não foge. A gente não pode inventar uma coisa, inventar uma dança, um canto sem ter um sentido [...] tanto aqui [nos Jogos] como lá [na aldeia]. Não muda, o sentido é o mesmo. O aprofundamento, a espiritualidade, a celebração, tudo é o mesmo [...] (BOE-BORORO).

[...] é a mesma coisa porque aí, você pensa que tá lá na aldeia, né? Você está aqui [nos Jogos], fazendo essas apresentações, como se fosse na aldeia [...] (TERENA).

[...] a gente faz com todo cuidado, com todo ritual e com responsabilidade pra gente não errar [...] O significado é o mesmo, a responsabilidade é a mesma (ASSURINI).

Os rituais tradicionais indígenas passaram por um processo de adequação ao tempo e espaço garantidos pelo evento – estabelecido nos moldes da modernidade – para que fossem apresentados. Diante disso, os discursos nos mostram que, mesmo sofrendo alterações e supressões, os rituais indígenas manifestados nos Jogos mantêm o vínculo com a tradição e, com isso, os significados das danças ritualizadas são mantidos pela maioria das etnias participantes do estudo.

Para os Gavião Parkatêjê, a “Furação de Beiço”, demonstrada nos Jogos dos Povos Indígenas como manifestação ritualizada, transmite e perpetua a tradição e suas memórias quando declaram os seus entendimentos acerca da apresentação cultural no evento: “[...] nós tamo lembrando o que os nossos antepassados faziam lá atrás [no passado], quando eles moravam no mato ainda” (GAVIÃO PARKATÊJÊ)

A fala da etnia nos leva à compreensão dos rituais como mecanismos que alimentam a memória coletiva e as verdades inerentes à tradição. Diante disso, o ritual opera a favor da tradição, na medida em que reaviva e celebra memórias, que se traduzem em conhecimentos relacionados com a ancestralidade de um grupo. Todo esse saber veiculado pelo ritual e pela memória é transmitido por meio de manifestações corporais ritualizadas por estarem imersas a um universo simbólico compartilhado coletivamente.

Ao contrário dos demais participantes indígenas e seus posicionamentos acerca dos significados que emanam e circundam as manifestações ritualizadas, o representante Manoki afirmou que, nos Jogos dos Povos Indígenas, que o ritual:

[...] é mais uma apresentação mesmo pra gente mostrar [...] nesse ritual, na apresentação [nos Jogos] tudo bem, né? Porque a gente brinca e diverte, mas no ritual as coisas têm que ser feitas com sinceridade né? (MANOKI).

Para os Manoki, a manifestação do ritual de maneira plena, num contexto simbólico, não acontece nos Jogos. Para eles, a apresentação cultural, vinculada ao ritual da etnia, ocorre no evento com menos seriedade, apenas para mostrar ao público presente sua performance ritual, vinculada a recursos estéticos e caracterizada pela criatividade, como a música, a dança e a indumentária.

Apesar de esse discurso mostrar um esvaziamento simbólico em relação às manifestações ritualizadas durante o evento, as observações nos apontam o contrário. As apresentações são entendidas pelos participantes indígenas com seriedade e responsabilidade. Quando as etnias adentram a arena e realizam sua apresentação, não deixam transparecer ausência de seriedade, pois se esforçam para que a performance aconteça como planejado.

Diante do que foi observado, não temos como compreender que as manifestações ritualizadas, apresentadas durante o evento, estão destituídas de significados, pois, ainda que as referências simbólicas originais não permeiem plenamente as apresentações, é inegável que sentidos e significados sejam produzidos por essas manifestações.

Mesmo que haja uma resignificação e alteração de sentidos, as apresentações são conduzidas, nos Jogos dos Povos Indígenas, atendendo a uma formalidade construída pelo grupo no contexto do evento que agrega tradição e modernidade. Tendo essas manifestações ritualizadas assumido valores e significados distintos dos praticados nas aldeias, entendemos a natureza polissêmica dos rituais. De acordo com Turner (2005), os símbolos rituais podem assumir diferentes significados. Dependendo do contexto, podem acomodar-se à mudança.

Os rituais indígenas, próprios de cada etnia participante, realizados no espaço e no tempo dos Jogos dos Povos Indígenas, consistem em manifestações corporais que assumem um caráter performativo durante o evento. Para Turner (1974, p. 127), o ritual é “[...] a performance de uma sequência complexa de atos simbólicos”. O autor afirma que o homem é um animal performático, que revela a sua identidade por meio

de suas performances. Nesse sentido, acrescentamos à ideia do autor o entendimento da ação ritual a dimensão corporal, que compreendemos como intrínseca.

Podemos compreender as manifestações ritualizadas e performáticas a partir dos aspectos característicos dos rituais levantados por Peirano (2003).<sup>46</sup> Diante disso, identificamos, nas manifestações, o caráter ritualístico que as aponta como **fenômenos culturais de comunicação**, pois, para os participantes indígenas, esses momentos foram entendidos além de uma apresentação ou demonstração cultural.

As manifestações ritualizadas guardam, nos seus gestos, movimentos, ritmos e expressões significados compreendidos somente pelos participantes desses momentos. Além do movimento corporal, também foram identificados como repertório das manifestações ritualizadas, nos Jogos, a música, os adornos e as pinturas corporais.

Para Mauss (2003), o corpo é, necessariamente, uma construção simbólica e cultural. Para ele, toda sociedade se utiliza de formas para marcar seus corpos. Essas marcas puderam ser identificadas, no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas, por meio dos adornos, das pinturas e dos grafismos corporais que permitiam identificar os integrantes de uma mesma etnia.

Mesmo manifestadas de maneira sintética, por meio de recortes, as danças nos Jogos seguiram uma **sequência ordenada e padronizada de palavras e atos**. Nesse sentido, foram apresentadas como numa espécie de coreografia, em que movimentos corporais eram embalados pelo ritmo dos sons e palavras proferidas durante a manifestação e que, ao mesmo tempo, conferiam ao momento **formalidade, estereotipia e repetição**.

Mesmo sendo apresentadas como recortes de rituais e festas, as manifestações ritualizadas nos Jogos seguiram uma sequência de aspectos que as caracterizam

---

<sup>46</sup> Para Peirano (2003), os rituais são caracterizados por aspectos como: comunicação simbólica, sequência padronizada de palavras e atos, formalidade, estereotipia, repetição e produção de sentidos.

como ações rituais. No contexto do evento, essas ações produzem um sentido de espetáculo e celebração, que é compartilhado coletivamente durante as apresentações no evento.

Diante do exposto, os rituais podem, inclusive, assumir novas finalidades, pois trata-se de “[...] uma forma de ação sobretudo maleável e criativa, com conteúdos diversos” (PEIRANO, 2003, p. 48). Portanto, como manifestações formalizadas, os rituais indígenas nos Jogos não estão esvaziados de sentido. Além dos significados que esses rituais trazem das aldeias, há ainda uma produção de sentidos na medida em que são manifestados no espaço e no tempo do evento.

As apresentações culturais nos Jogos são representadas por performances rituais pensadas e delimitadas para o evento como “[...] uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos” (GEERTZ, 1989, p. 316). No entanto, os Jogos dos Povos Indígenas possibilitam que essa estória seja estendida a um público, entendido como plateia espectadora. Diante do contexto espetacularizado, notamos que algumas etnias passam por uma preparação antes de conduzir seus rituais aos Jogos:

A gente teve vários ensaios na aldeia. Então, a gente vem se preparando para os Jogos, não só essa música, mas outras músicas [...]. A gente ensaia bastante (ASSURINI).

[...] pra fazer a dança aqui [nos Jogos] ela teve que ser muito bem pensada antes, bem preparada, né? (BOE BORORO).

Compreendidos como atos performáticos, os rituais apresentados pelas etnias exigiram uma preparação prévia por parte dos indígenas, que recortaram e ensaiaram os momentos delimitados para os Jogos, com base na excelência e eficiência dos movimentos executados.

As apresentações culturais, nos Jogos, podem ser interpretadas, de acordo com Turner (2005), como performáticas por agregar elementos teatrais e prever a presença de um público espectador. Isso porque, além dos significados que emanam das performances rituais, o desempenho dos participantes, somado aos elementos estéticos – indumentária, pintura cultural, adornos e plástica corporal – é passível de apreciação.

A presença de um público espectador nos Jogos dos Povos Indígenas é motivadora para os participantes do evento. Nesse sentido, eles nos dizem:

Com o público com certeza a gente vai fazer mais, né? Com mais vontade, com mais alegria (ASSURINI).

[...] todas as etnias que vêm pros Jogos, eles vêm com interesse de mostrar o que pratica na aldeia (GAVIÃO PARKATÊJÊ).

Diante do que foi relatado pelos participantes indígenas do evento, há, de certa forma, uma expectativa por parte dos participantes indígenas em relação à presença de pessoas para assistir ao evento e prestigiar as apresentações e manifestações culturais. O desejo de um público apreciador também é evidenciado quando as observações nos apontam uma preocupação por parte dos indígenas em “fazer bonito”.

A relação entre as manifestações ritualizadas e o público espectador da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas nos levou à compreensão de que as manifestações ritualizadas no evento consistem em performances e em meios de expressão estética, que aparecem nas falas de alguns entrevistados:

[...] agora vamos fazer a furação de beijo. É bonito! [...] vamos fazer bonito (GAVIÃO PARKATÊJÊ).

Nossa apresentação [...] o Taoha [...] foi bem-aceito, não só pelos não índios, de ver bonito, né? Não sei também se acharam bonito, né? Mas pra gente é (ASSURINI).

Além da preocupação com referência ao formato e seleção do que foi apresentado nos Jogos como manifestações ritualizadas, a questão estética desses momentos também foi representada pela pintura corporal, bastante evidente no evento. Observamos, durante todo o período dos Jogos, antes das apresentações culturais, as etnias se reunirem em suas ocas<sup>47</sup> para se pintar. O cuidado com as pinturas corporais e adornos foi coletivo.

Durante todo o evento, foi possível identificar várias etnias pelos adornos e pinturas corporais que utilizavam. No entanto, foi no momento das apresentações culturais que as cores se revelaram mais intensificadas pela exuberância dos ornamentos e adornos e pela diversidade de pinturas, feitas a partir de extratos do jenipapo e do

---

<sup>47</sup> Espaços parcialmente privativos construídos para alojar os indígenas participantes dos Jogos, cada etnia em uma oca.

urucum, que dão à pele, respectivamente, os tons escuros e avermelhados que predominaram no evento.

Além das cores extraídas naturalmente de frutos e árvores, a preocupação estética em relação às cores das pinturas esteve bastante presente nos corpos da etnia Pataxó, que utilizaram tintas aparentemente industrializadas para explorar novos coloridos. A exuberância das formas e cores das pinturas corporais podem ser visualizados na Fotografia 10.

Fotografia 10 – Etnia Pataxó na disputa do arco e flecha



Fonte: Aline Dutton.

Os rituais, em sua plasticidade estética, possibilitam a criatividade e, dessa forma, a transformação, que pode ser entendida como o resultado de uma aproximação entre dois contextos distintos: o tradicional e o moderno.

À luz de Canclini (2003), essas transformações correspondem à hibridação cultural, um processo de imbricação de dois contextos ambivalentes – tradição e modernidade – que geram estratégias de adaptação a novas situações, que não necessariamente trazem consigo um esvaziamento simbólico. Dessa forma, a tradição não abandona suas referências, mas se modifica em frente à modernidade, seus movimentos e suas desordens.

Somadas às observações acerca das pinturas corporais, como elemento estético dos rituais indígenas no evento, as entrevistas possibilitaram afirmar a importância desse elemento estético nos Jogos dos Povos Indígenas. Diante disso, o entrevistado Manoki nos disse: “A gente pintou, agora já tá saindo a pintura, aí vai apresentar [os rituais] sem? Sem pintura?”.

Foi dessa forma que os Manoki nos indicaram, com desânimo, que não apresentariam o canto que haviam preparado, como manifestação ritualizada para os Jogos e, de fato, a apresentação não aconteceu. Nesse sentido, sinalizamos que a manifestação desse grupo étnico pode não ter acontecido em decorrência de uma questão estética.<sup>48</sup>

A pintura corporal, como elemento estético, que compõe a performance ritual, pode ter sido um fator impeditivo para que o “Canto dos Espíritos”, da etnia Manoki, não fosse apresentado durante o evento. Essa investidora estética imperiosa, por meio das pinturas corporais, não se resume apenas em decorar e ornamentar o corpo, mas sim construí-lo esteticamente, atendendo aos padrões e às referências tradicionais e culturais, que demarcam identidade.

Durante toda a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, as identidades étnicas eram afirmadas principalmente por meio da questão estética envolvendo a pintura e adorno corporal. Essas diferenças foram percebidas e observadas, no evento, pela distinção estética resguardada entre as etnias participantes dos Jogos.

Notamos que, durante as apresentações das manifestações ritualizadas, no evento, o aporte estético foi utilizado pelas etnias de maneira mais acentuada pelas plumas,

---

<sup>48</sup> Trata-se de um indicativo sem qualquer teor de afirmação, pois não houve a oportunidade de retornar à etnia para questionar o porquê de o Canto dos Espíritos não ter sido apresentado nos Jogos.

cores, formas, adornos, grafismos e pinturas. Foi durante as apresentações culturais que a ornamentação corporal, por meio dos adornos e das pinturas, mostrava-se intensificada.

Os padrões estéticos capazes de marcar os corpos, demarcar fronteiras étnicas e afirmar identidades, nos Jogos, podem ser observados nas Fotografias a seguir:

Fotografia 11 – Etnia Kamayurá



Fonte: Arquivo pessoal.

Fotografia 12 – Etnia Assurini



Fonte: Arquivo pessoal.

Fotografia 13 – Etnia Xambioá



Fonte: Arquivo pessoal.

Fotografia 14 – Etnia Kayapó



Fonte: Arquivo pessoal.

Fotografia 15 - Etnia Tapirapé



Fonte: Aline Dutton.

Fotografia 16 – Etnia Matis



Fonte: Fernando Amazônia.

O corpo, como uma construção simbólica, resguarda a marca do indivíduo, a fronteira o distingue dos outros. Essas marcas são representadas, nos Jogos dos Povos Indígenas, majoritariamente, pelas pinturas, como inscrições corporais. A ausência dessas marcas corporais, social e culturalmente elaboradas pode gerar uma insegurança nas apresentações das manifestações rituais diante da configuração espetacularizada e estética do evento. O corpo, no evento, não é apenas um suporte ou veículo de um discurso simbólico, ele também participa como elemento plástico da performance ritual.

As observações dos rituais indígenas apresentados nos Jogos possibilitaram a compreensão de que, durante esses momentos, símbolos, gestos, ritmos e sons são compartilhados coletivamente, trazendo consigo uma identificação que marca fronteiras identitárias e promove um sentido de unidade entre os integrantes de uma mesma etnia.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de uma concepção antropológica e considerando o caráter dinâmico da cultura,<sup>49</sup> os sentidos e significados são formulados e reformulados de acordo com as desordens que movimentam a tradição, manifestada e transmitida por meio de narrativas míticas e ações rituais.

Os Jogos dos Povos Indígenas,<sup>50</sup> inscritos num contexto dinâmico, consistem num palco em que as manifestações ritualizadas alcançam grande visibilidade e audiência com as apresentações de suas danças e cantos coreografados. Esses momentos são trechos de rituais e festas importantes nas aldeias que são recortados e levados ao evento com a intenção de se fazer conhecer.

Nas aldeias os rituais acontecem de maneira atemporal e totalitária, não se restringindo apenas às danças, como foi observado neste estudo. Essas manifestações envolvem todo um período de construção e preparação que mobiliza toda a aldeia.

Os “rituais nos Jogos” são manifestações espontâneas que não se limitam ao espaço programático dos Jogos destinado às apresentações culturais das etnias participantes. Presenciamos diversos momentos em que as manifestações ritualizadas simplesmente aconteciam, às vezes paralelas às atividades que ocorriam na arena do evento.

Da mesma forma com que Almeida e Suassuna (2010) apontam as práticas corporais manifestadas durante os Jogos dos Povos Indígenas como espetacularizadas, entendemos as manifestações ritualizadas no contexto do evento. Com o sentido de espetacularização dos Jogos, as manifestações ritualizadas podem assumir um duplo significado. Podem, ao mesmo tempo, manter e celebrar as referências simbólicas tradicionais e engendrar um deslocamento do sentido de determinada prática corporal.

---

<sup>49</sup> De acordo com Geertz (1989), a cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução.

<sup>50</sup> O evento é considerado, por Almeida e Teixeira (2011, p. 158), “O espaço de encenação das práticas corporais indígenas”.

A apresentação dos rituais indígenas, no cenário dos Jogos, constitui-se como um espetáculo exótico e atraente que, no entanto, pode nos sugerir um esvaziamento dos conteúdos simbólicos<sup>51</sup> comungados no contexto das aldeias indígenas, principalmente se pensarmos na categoria espetáculo como uma representação cênica. Em contrapartida, durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, tecemos a compreensão de que o evento consiste num cenário em que são estabelecidas relações sociais e interações simbólicas, em que os rituais indígenas foram apresentados como manifestações ritualizadas, que congregam os significados da tradição aos sentidos de celebração e espetacularização, promovidos pelo evento.

Mesmo espetacularizada, a dança “[...] envolve questões além do comportamento; há significados que ampliam percepções para o que está oculto, por detrás do ato comportamental/movimento, em si [...]” (SANETO; ANJOS, 2011, p. 1). Assim, a dança pode ser entendida como uma forma de movimento elaborado que fornece elementos simbólicos ou representações da cultura dos povos. Dançar implica muito além do ato mecânico da execução do movimento corporal, pois traduz linguagens que emanam significados.

Em se tratando das danças de grupos e comunidades tradicionais, há diversas nuances em face de sua continuidade no decorrer histórico, em que novos contextos são apresentados. Para Teixeira (2006), as festas e as danças constituem-se como parâmetros fundamentais na construção e manutenção da identidade cultural. Diante disso, compreendemos que as interações de elementos culturais tradicionais com as desordens promovidas pelos movimentos da modernidade permitem a formação de uma nova prática ou estilo, além de ressignificações. Isso nos leva a categorizar que eventos que reúnem tradição e modernidade no mesmo espaço, como os Jogos dos Povos Indígenas, combinam diferentes contextos e ordens e geram novas estruturas, novos objetos, novas práticas e novos significados.

---

<sup>51</sup> Os rituais tradicionais afro-brasileiros, como o congado e o jongo, por exemplo, sofrem uma redução semiológica e semântica no momento em que são transformados em espetáculo comercial, de acordo com Carvalho (2004).

Nesse sentido, é inegável a compreensão dos Jogos como um evento que reúne tradição e modernidade num contexto de ambivalências, em que as manifestações rituais – como ações performáticas – mantêm o caráter narrativo capaz de estabelecer conexões com a vida na aldeia. Os rituais indígenas, manifestados no evento por meio das danças, representam o valor da coletividade étnica, a afirmação de identidades e anunciam a celebração das tradições indígenas.

Tradição e modernidade são interadas, refletindo nos Jogos traços de hibridação cultural, pautada numa constante transformação, como Almeida e Suassuna (2010) já haviam identificado. Essa hibridação pode ser compreendida como uma estratégia de continuidade, que tanto carrega as marcas das experiências e memórias, como a ressignificação de símbolos culturais tradicionais.

As manifestações ritualizadas que acontecem no palco dos Jogos expandem seus sentidos e significados, criando-os e recriando-os. O deslocamento do olhar e a reinterpretção da tradição desvendam formas alternativas de organização das relações sociais e suas manifestações.

O recorte dos rituais indígenas, para serem apresentados ao público durante o evento, passam pela aprovação de várias lideranças nas aldeias, que avaliam as formas estéticas e a questão simbólica que transversalizam esses rituais, privilegiando e evocando as tradições. Nesse sentido, os rituais indígenas, manifestados no espaço e tempo dos Jogos, assumem duas funções de acordo com os entrevistados.

Primeiramente, as manifestações ritualizadas cumprem um papel celebrativo em relação às tradições de cada etnia participante. Em segundo, as apresentações culturais são entendidas pelos indígenas como uma forma de divulgação de suas culturas, tradições e singularidade às autoridades, ao Poder Público, à sociedade envolvente e também aos parentes de outras etnias que transitam nos Jogos dos Povos Indígenas.

Diante disso, as etnias indígenas, ao participarem do evento, celebram suas histórias e tradições, significam e ressignificam suas práticas corporais representadas neste estudo pelas manifestações ritualizadas, deslocadas das

aldeias para o cenário contemporâneo de apresentação – os Jogos dos Povos Indígenas como um palco.

## 7 REFERÊNCIAS

ALENCAR, J. C. P. M. Jogos dos povos indígenas: espaço de sociabilidade e emoções. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, 10., 2007, Campinas: **Anais...** Campinas: Unicamp, 2007.

ALMEIDA, A. J. M. **Esporte e cultura**: esportivização de práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Programa de Pós-Graduação em Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos Jogos dos Povos Indígenas. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 16., 2009, Salvador: **Anais...** Salvador: CBCE, 2009.

\_\_\_\_\_. IX Jogos dos Povos Indígenas: registro da memória. In: PINTO, Leila Mirtes Santos Magalhães; GRANDO, Beleni Saléte (Org.). **Brincar, jogar, viver**: IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2010, p. 24-41.

ALMEIDA, A. J. M.; SUASSUNA, D. M. F. A. Esporte e cultura: análise acerca da esportivização de práticas corporais nos jogos indígenas. **Pensar a Prática**, Goiânia, v.13, n. 1, p.1-17, jan./abr. 2010a.

\_\_\_\_\_. Práticas corporais, sentidos e significado: uma análise dos jogos dos povos indígenas. **Movimento**, Porto Alegre, v.16, n. 4, p. 53-71, out./dez. 2010b.

ALMEIDA, A. J. M; TEIXEIRA, J.G, L. C. As performidades nas práticas corporais indígenas na contemporaneidade brasileira. In: CAMARGO, R. C; REINATO, E. J; CAPEL, H. S. F. (Org.). **Performances culturais**. São Paulo: Hucitec, 2011.

AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BALANDIER, G. **A desordem**: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição [da] República Federativa do Brasil**. Brasília: Câmara dos Deputados, 1988.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Paralelo-Unesp, 1998.

CARVALHO, J. J. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento. **antropologia**, Brasília, UnB, n. 354, 2004.

CASTRO, C. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A. **Metodologia científica**. São Paulo: Makron Books, 1996.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.

DAMATTA, R. **A bola corre mais que os homens**: duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

\_\_\_\_\_. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DAOLIO, J. **Educação física e o conceito de cultura**: polêmicas do nosso tempo. Campinas: Autores Associados, 2007.

DEMO, P. **Pesquisa e informação qualitativa**: aportes metodológicos. Campinas: Papyrus, 2001.

DIECKERT, J.; MEHRINGER, J. Cultura do lúdico e do movimento dos índios Canela. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. v.11, n.1, p. 54-67, set. 1989.

\_\_\_\_\_. A corrida de toras no sistema cultural dos índios brasileiros Canela. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v.15, n. 2, p.166-180, jan. 1994.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUQUE, R. (Dir.). **Documentário IX jogos dos povos indígenas**. Produção: Fantasias Luminosas. Brasília: Ministério da Cultura e Ministério do Esporte, 2008. 1 DVD.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FASSHEBER, J. R. M. Etno-desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang. In: MINISTÉRIO DO ESPORTE (Org.). **Prêmio Brasil de esporte e lazer de inclusão social**. Brasília: Ministério do Esporte, 2009.

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

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **O mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GRANDO, B. S. 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-GO, v. 8, n. 2, p. 163-179, 2005.

GRANDO, B. S.; AGUIAR, E. T.; OLIVEIRA, B. M. A produção do conhecimento sobre as práticas corporais indígenas e suas relações com os jogos indígenas do Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 16., 2009, Salvador: **Anais...** Salvador: CBCE, 2009

GUTTMANN, A. **From ritual to record**: the nature of modern sports. New York: Columbia University Press, 1978.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

LANGDON, E. J. Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia. In: TEIXEIRA, J. G. (Org.). **Performáticos, performance e sociedade**. Brasília: Editora UNB, 1996. p. 23-28.

LAZAROTTI FILHO, A. et al. O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da educação física. **Movimento**. Porto Alegre. v. 16, n. 1, p. 11-29, jan./mar. 2010.

LEENHARDT, M. Mito. **Revista Religião e Sociedade**, v. 14, n. 1, p. 88-98, 1987.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido**: mitológicas I. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MELATTI, J. C. Corrida de toras. **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília, v. 1, p. 38-41, 1976.

MINDLIN, B. O fogo e as chamas dos mitos. **Estud. av. [on-line]**, v.16, n. 44, p. 149-169, 2002.

MULLER, R. A. P. Ritual e performance nas artes indígenas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 1, p. 69-75, 2008.

ONG, W. J. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papyrus, 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Brasília: Senado Federal, 2007.

PEIRANO, M. (Org.). **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PINTO, L. M. S. M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Brincar, jogar, viver**: IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2009.

PINTO, L. M. S. M. Apresentação. In: PINTO, L.M.S.M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Brincar, jogar, viver**: IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2009. p. 11-13.

RANGEL, L. H. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interface**, Botucatu, v. 3, n. 5, p. 70-87, 1999.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa social**: métodos e técnicas. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, E. **O que é Mito**. São Paulo: Brasiliense, 1996

ROCHA FERREIRA, M. B. et al. Jogos indígenas, realizações urbanas e construções miméticas. **Ciência e Cultura (SBPC)**, v. 60, p. 47-49, 2008.

ROCHA FERREIRA, M. B. Jogos dos povos indígenas: tradição e mudança. **Rev. ras. Educ. Fís. Esp**, São Paulo, v. 20, Suplemento n. 5, p. 50-52, 2006.

RUBIO, K.; FUTADA, F. M.; SILVA, E. C. Os jogos indígenas e as contradições do confraternizar e do competir. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 28, n. 1, p. 105-119, set. 2006.

SANETO, J. G.; ANJOS, J. L. Educação física e antropologia: a utilização da categoria cultura. **Lecturas Educación Física y Deportes**, Buenos Aires, ano 15, n. 153, fev. 2011.

SCHECHNER, R. O que é performance. **O Percevejo**. Revista de teatro, crítica e estética, Rio de Janeiro: Unirio, ano 11, n. 12, p. 25-50, 2003.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

TERENA, C. J. Brincar, jogar e viver indígena: a memória do sonho realizado. In: PINTO, L.M.S.M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Brincar, jogar, viver**: IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2009. p. 20-23.

TERENA, M. O brincar, jogar e viver indígena: os jogos para o Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena. In: PINTO, L.M.S.M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Brincar, jogar, viver**: IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2009. p. 17-19.

TODT, N. As cerimônias de abertura dos Jogos Olímpicos de Verão, sob uma perspectiva da Educação Olímpica. In: REPPOLD FILHO, A. R. et al. (Org.). **Olímpismo e educação olímpica no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2009. p. 111-122.

TURNER. V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dramas, campos e metáforas**. Niterói: Eduff, 2008.

\_\_\_\_\_. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VIDAL, L. (Org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: Studio Nobel - Edusp, 1992.

VINHA, M.; ROCHA FERREIRA, M. B. Jogos tradicionais e processos de esportização. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: HISTÓRIA E PAZ, 23., 2005, Londrina: **Anais...** Londrina: Editorial Mídia, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana [on-line]**, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana [on-line]**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: J. P. de Oliveira Filho (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987. p. 31-39.

# APÊNDICES

## **APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

As informações a seguir dizem respeito à sua participação voluntária no projeto de pesquisa intitulado “Jogos dos Povos Indígenas e rituais: diálogo entre tradição e modernidade”, proposto como dissertação de Mestrado por Juliana Guimarães Saneto ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física, da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Professor Dr. José Luiz dos Anjos.

O objetivo do estudo é analisar os rituais presentes no evento nacional “Jogos dos Povos Indígenas”, seu lugar, sua função e seu significado e compreender, a partir dos elementos presentes nas cerimônias, como ocorre o encontro entre tradição e modernidade. Para isso, precisamos compreender o sentido atribuído pelos participantes indígenas às manifestações rituais apresentadas durante os Jogos, assim como os seus elementos.

A relevância do estudo se dá pela escassez de pesquisas que tratem especificamente dos rituais presentes nos Jogos, quando, por meio da análise de rituais, podemos observar aspectos fundamentais de como uma comunidade vive, pensa e se transforma. Ao considerarmos as manifestações rituais elementos que contribuem para a afirmação da identidade étnica dos povos indígenas, a realização deste estudo torna-se de grande pertinência. Os rituais, por serem expressões ou derivações de valores coletivos, possuem uma lógica que orienta o seu funcionamento e produz comportamentos, aos quais cabe a investigação e interpretação.

Como aspecto metodológico, desenvolverei uma pesquisa de campo, com abordagem qualitativa, que seguirá os seguintes caminhos: observação participante, entrevistas semiestruturadas e análise dos dados.

Sua participação, como entrevistado, será de grande relevância para esta pesquisa e consistirá em responder a algumas questões, com o intuito de identificar e compreender o sentido atribuído pelos participantes indígenas às manifestações rituais apresentadas durante os “Jogos dos Povos Indígenas”. Ressalta-se que, caso seja autorizada, a entrevista será gravada com o objetivo de transcrição das respostas, para posterior discussão e análise dos resultados.

Ao participar deste estudo, você não sofrerá qualquer risco, constrangimento ou prejuízo, de ordem física ou psicológica. Os benefícios da pesquisa são delineados pelo aumento do conhecimento e compreensão dos momentos rituais presentes na realização do evento, podendo contribuir na organização das próximas edições dos “Jogos dos Povos Indígenas”.

Você poderá ter acesso a todas as informações referentes aos resultados da pesquisa, bem como se retirar do estudo a qualquer momento, sem prejuízo. Pela participação no estudo, você não receberá qualquer valor em dinheiro, mas terá a garantia de que todas as despesas necessárias à realização da pesquisa não serão de sua responsabilidade. Finalmente, seu nome ou imagem poderão ser divulgados neste estudo.

**Dados e contatos, para caso de necessidade:**

Juliana Guimarães Saneto

Telefone: (27) 3243-1841 / (27) 8132-3383

Endereço eletrônico: [jsaneto@yahoo.com.br](mailto:jsaneto@yahoo.com.br)

**Dados do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos – CEP**

Universidade Federal do Espírito Santo – Centro de Ciências da Saúde

Telefone: (27) 3335-7211

Endereço eletrônico: [cep@ccs.ufes.br](mailto:cep@ccs.ufes.br)

<b>TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE - APÓS ESCLARECIMENTO</b>	
<p>Eu, _____ li e/ou ouvi o esclarecimento acima e compreendi os objetivos do estudo e qual o procedimento a que serei submetido. As informações esclarecem os benefícios do estudo, deixando claro que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento, sem justificar minha decisão. Sei que meu nome e imagem poderão ser divulgados, que não terei despesas e não receberei dinheiro para participar do estudo.</p> <p>( <input type="checkbox"/> ) Desejo ser identificado                      ( <input type="checkbox"/> ) Não desejo ser identificado</p> <p style="text-align: center;"><b>Diante disso, concordo em participar do estudo.</b></p>	
Identidade:	
Telefones:	
E-mail:	
_____, ____/____/2011. <small>Cidade                      Data</small>	_____ <small>Assinatura do Participante Voluntário</small>
Assinatura pesquisador responsável:	
Assinatura orientador responsável:	

## APÊNDICE B – ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTA

### ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTAS

Fale-me sobre você (nome, idade, etnia, onde mora, qual o seu papel na etnia, que atividade desempenha).

O que faz com que vocês se reconheçam como índios?

O que representa a identidade de vocês?

Fale-me sobre a sua etnia, a história, os costumes, as características, as crenças, as tradições e os rituais.

O que vocês acham dos Jogos dos Povos Indígenas?

O que o evento significa para a sua etnia?

Quantas vezes vocês participaram dos Jogos dos Povos Indígenas?

Porque vocês participam dos Jogos dos Povos Indígenas?

O que mais vocês gostam no evento?

O que é apresentado nos Jogos dos Povos Indígenas acontece da mesma forma na aldeia?

Se existir diferenças, o que muda?

Como os rituais são apresentados nos Jogos dos Povos Indígenas?

Quem propõe e estimula o ritual nos Jogos dos Povos Indígenas?

Vocês planejam todas as atividades que são levadas para os Jogos dos Povos Indígenas?

Qual o significado das manifestações rituais nos Jogos dos Povos Indígenas para vocês?

Os rituais muitas vezes são representados por práticas corporais como a dança, a luta, a corrida, entre outros. Como vocês apresentam esses elementos de tradição nos Jogos dos Povos Indígenas? O significado é o mesmo?

As danças, as lutas, os rituais, as outras manifestações, nos Jogos dos Povos Indígenas acontecem da mesma forma que na aldeia? Existem diferenças?

Como os mais jovens se apropriam dos conhecimentos tradicionais (a história, os rituais, os símbolos, as pinturas)? Como esse conhecimento é transmitido?

Existe espaço para a tecnologia na sua aldeia?

Como você vê a entrada da tecnologia nas aldeias indígenas?

## APÊNDICE C – CARTA DE ANUÊNCIA

### CARTA DE ANUÊNCIA

O Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, responsável pela organização do evento nacional Jogos dos Povos Indígenas, autoriza a estudante Juliana Guimarães Saneto, discente do curso de Pós-Graduação *Stricto sensu* (Mestrado) em Educação Física, da Universidade Federal do Espírito Santo, a desenvolver sua pesquisa intitulada “Jogos dos Povos Indígenas e rituais: diálogo entre tradição e modernidade”, sob orientação do professor Dr. José Luiz dos Anjos.

Ciente dos objetivos e metodologia da pesquisa anteriormente citada, e que são assegurados os requisitos abaixo:

- a) o cumprimento das determinações éticas da Resolução nº 196/96 CNS/MS;
- b) a garantia de solicitar e receber esclarecimentos antes, durante e depois do desenvolvimento da pesquisa;
- c) não haverá nenhuma despesa para esta instituição que seja decorrente da participação dessa pesquisa;
- d) no caso do não cumprimento dos itens acima, a liberdade de retirar esta anuência a qualquer momento da pesquisa, sem penalização alguma, concordo em fornecer todos os subsídios para seu desenvolvimento.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.  
Cidade                      Data

\_\_\_\_\_  
Assinatura e carimbo  
Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena

# ANEXO

## ANEXO A - APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DO  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE

Vitória-ES, 31 de maio de 2011.

De: Prof. Dr. Adauto Emmerich Oliveira  
Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde

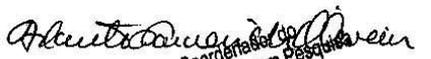
Para: Prof (a) José Luiz dos Anjos  
Pesquisador (a) Responsável pelo Projeto de Pesquisa intitulado: "**Jogos dos Povos Indígenas e Rituais: Diálogo entre tradições e modernidade**"

Senhor (a) Pesquisador (a),

Informamos a Vossa Senhoria, que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Espírito Santo, após analisar o Projeto de Pesquisa nº. 063/11 intitulado: "**Jogos dos Povos Indígenas e Rituais: Diálogo entre tradições e modernidade**" e o **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**, cumprindo os procedimentos internos desta Instituição, bem como as exigências das Resoluções 196 de 10.10.96, 251 de 07.08.97 e 292 de 08.07.99, **APROVOU** o referido projeto, em Reunião Ordinária realizada em 25 de maio de 2011.

Lembramos que, cabe ao pesquisador responsável elaborar e apresentar os relatórios parciais e finais de acordo com a resolução do Conselho Nacional de Saúde nº 196 de 10/10/96, inciso IX.2. letra "c".

Atenciosamente,

  
Coordenador do  
Comitê de Ética em Pesquisa  
CEPIUFES