

**DOUTORADO  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

**MARINA VINHA**

**CORPO-SUJEITO KADIWÉU: JOGO E ESPORTE**

**FEF/UNICAMP  
2004**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA  
BIBLIOTECA FEF - UNICAMP**

V759t Vinha, Marina  
Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte / Marina Vinha. -  
Campinas, SP: [s.n.], 2004.

Orientador: Maria Beatriz Rocha Ferreira  
Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação Física,  
Universidade Estadual de Campinas.

1. Jogos. 2. Esportes. 3. Indígenas brasileiros. 4. Processo  
civilizador. 5. Corpo. I. Ferreira, Maria Beatriz Rocha. II.  
Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação  
Física. III. Título.

**DOUTORADO**  
**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

**Marina Vinha**

**CORPO-SUJEITO KADIWÉU: JOGO E ESPORTE**

**Este exemplar corresponde à redação final da Tese de Doutorado defendida por Marina Vinha e aprovada pela Comissão Julgadora, em 15 de Dezembro de 2004.**

---

**Dr<sup>a</sup> Maria Beatriz Rocha Ferreira**

**FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**  
**UNICAMP**  
**2004**

**DOUTORADO  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

**MARINA VINHA**

**CORPO-SUJEITO KADIWÉU: JOGO E ESPORTE**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Maria Beatriz Rocha Ferreira/UNICAMP**

---

**Dr. Ademir Gebara/UNIMEP**

---

**Dr<sup>a</sup>. Claudia Castellanos Pfeiffer/UNICAMP**

---

**Dr<sup>a</sup>. Juracilda Veiga/UNIP**

---

**Dr. Gilson Rodolfo Martins/UFMS**

**FEF/UNICAMP/2004**

**DOUTORADO  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

**CORPO-SUJEITO KADIWÉU: JOGO E ESPORTE**



**Marina Vinha**

**FEF/UNICAMP  
Dezembro – 2004**

Darcy Ribeiro fotografa jovem índio em 1948.

Marina Vinha fotografa um jovem adulto em 1998.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES por ter-me disponibilizado bolsa de estudo por um período de 6 meses.

Ao CNPq por ter-me disponibilizado bolsa de estudo por um período de 2 anos.

À UCDB que investiu em mim, disponibilizando bolsa de estudo e a composição do seu quadro de docentes.

À Pós-graduação/ Faculdade de Educação Física/ UNICAMP que muito contribuiu em auxílio à pesquisa de campo e à participação em eventos científicos.

À FUNCAMP que aprovou projetos de pesquisa de campo.

Aos professores Maria Beatriz Rocha Ferreira e Ademir Gebara, meus sinceros agradecimentos pela companhia intelectual e solidariedade.

À professora Eni Orlandi que me contou que os silêncios são significativos.

À Veronice Lovato Rossato que fez não somente a revisão do texto, mas captou o estado consciencial em que me encontrava.

Aos meus familiares: Elvira M. Vinha, Sueli Vinha Melo, José Vanderlei dos Anjos, Sales Melo, Ricardo e Heloíse Vinha Melo e ao meu pai, Waldemar Vinha, que faleceu no decorrer desse estudo.

Ao Sidney Sato que esteve comigo ombro a ombro, durante essa travessia.

Aos amigos: Jacinta dos Santos e grupo do Instituto Internacional de Projeologia e Conscienciologia/ Unidade Campo Grande/ MS por terem me ouvido repetidamente.

## RESUMO

*Corpo-Sujeito Kadiwéu: jogo e esporte* – trata-se de um estudo realizado na UNICAMP/Faculdade de Educação Física/Departamento de Estudos da Atividade Física Adaptada/Laboratório de Antropologia Bio-cultural, na área de Ciências da Saúde, concentração em Atividade Física Adaptada e Saúde e linha de pesquisa *Desenvolvimento Corporal no Contexto da Sociedade e Cultura*. O termo *corpo-sujeito Kadiwéu* significa o indígena reconhecido por um modo de ser complexo, produzindo um modo de ser específico e necessitando de uma compreensão própria. O objeto de estudo da pesquisa foi o processo de mudança de comportamento, *habitus* e poder observados no corpo guerreiro Kadiwéu, da aldeia Alves de Barros, em situações de jogos tradicionais e esporte, no “tempo dos senhores” [autogovernados, regidos por normas próprias, ditadas por senhores Kadiwéu] e no “tempo institucionalizado” [dividem o poder com o Estado]. Os objetivos do estudo foram: a) registrar o *estado da arte* dos jogos tradicionais Kadiwéu, estudando as relações entre estes e a emergência do esporte e b) contribuir na elaboração de ações co-participantes, relacionando cultura corporal e esporte. O estudo foi delimitado: a) geograficamente, à aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, Mato Grosso do Sul, Brasil; b) aos temas jogo tradicional e esporte e c) à pessoas com vínculos significativos com a questão investigada, obtendo informações que só essas pessoas podiam transmitir. Pesquisa de caráter teórico-empírica, com procedimentos para se chegar aos sujeitos através de indicações por “elos”, envolvendo idosos, adultos, atletas, técnicos esportivos e lideranças esportivas. Para responder às problematizações foi organizada uma base bibliográfica, sócio-histórica e antropológica, do grupo Mbayá-Guaicuru e Kadiwéu, entremeada com dados empíricos e com teorias do campo de conhecimento da Educação Física e Esporte. As considerações finais mostram: o *estado da arte* dos jogos tradicionais, desde os Mbayá-Guaicuru até os Kadiwéu, em um acervo registrado de aproximadamente 100 jogos; as mudanças no comportamento Kadiwéu cada vez mais internalizadas, levando-os a se auto-regularem, sendo o esporte um dos veículos desta mudança, as quais são também mudanças históricas, de relações de poder, pois se configuram como transformações em uma sociedade com rede mais curta de relacionamentos e encapsulada em um Estado. O corpo-sujeito Kadiwéu parece buscar interação entre seu modo de ser e o modo mais racional, próprio de sociedades cujo estilo de vida é mais coercitivo. Entre duas memórias, intermediam mitologia e ciência, jogo tradicional e esporte, numa inter-relação de rumo pouco previsível. Nesse sentido, tanto a *re-significação* dos jogos tradicionais pode contribuir para fortalecer a identidade étnica, dinamizando-a; quanto significar o esporte pode trazer mudanças na relação indivíduo-sociedade. Tradição e mudança são co-participes do processo de significar outros sentidos para o corpo-sujeito Kadiwéu.

**Palavras-chave:** jogos, esportes, indígenas brasileiros, processo civilizador, corpo.

## ABSTRACT

Kadiwéu Body subject: game and sport – research accomplished at UNICAMP/College of Physical Education/DEAFA/Bio-cultural Anthropology Laboratory, Health Sciences area, concentration in Adapted Physical Activity and Health, research line *Corporal Development in the context of Society and Culture*. The term Kadiwéu body means the Indian recognized by a complex way of being, producing a specific way of being and asking for a comprehension of its own. The object of this research was to study the changing process in behavior, *habitus* and power observed in the Kadiwéu warrior body from Alves de Barros Indian Settlement, in traditional games and sports. In the traditional games and sports, in the “masters time” (self governed, drove by their own rules, fixed by Kadiwéu masters) and in the “institutionalized time” (share the power with the state). The objectives of the study were: a) to register the state of the art Kadiwéu traditional games, studying the relationship between these and the sport emergency; b) to contribute in the elaboration of co-participants actions, linking corporal culture and sport. The study was delimited: a) geographically concerning the Alves de Barros Indian Settlement, Kadiwéu Land, Mato Grosso do Sul, Brazil; b) to the subjects traditional games and sports and c) the people with significant link to the investigated question, getting information that only these people could transmit. Theoretical-empiric research with procedures adopted to get to these people was by link indications, involving old-aged, adults and athletes, sportive coaches, and sportive leaderships. To answer these questions it has been organized a bibliographic base, socio-historic and anthropologic, of the Mbayá-Guaicuru and Kadiwéu, full with empiric data and with theories of the Physical Education and Sports field of knowledge. The final considerations show the state of the art of the traditional games, from the Mbayá-Guaicuru to the Kadiwéu, in a registered archive of nearly 100 games pointing to changes in Kadiwéu behavior each time more internalized, taking them to self-regulate, being the sport one of the vehicles of this change, which are also historic changes, of power relations, as they are considered transformations in a society with a short relationship network, embodied in a State. The Kadiwéu body subject seems to search for interactions between its way of being and the more rational way, proper of societies which life style is more coercitive. Between two memories, mythology and science mixing, traditional game and sport, in a less predictable way. In this sense, even the re-signification of the traditional games may contribute to strengthen the ethnic identity, dynamizing it; as giving the sport a meaning, may bring changes to the relation individual-society. Tradition and changes are co-participants in the process of signifying other sense to the Kadiwéu body subject.

**Key-words:** games, sports, Brazilian Indians, civilizing process, body.

# SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b>	<b>ix</b>
<b>RESUMO</b>	<b>xi</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>xiii</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I – Método</b>	<b>29</b>
<b>CAPÍTULO II – Jogo Tradicional</b>	<b>41</b>
1. Corpo-sujeito Kadiwéu	41
2. Ludodiversidade – Jogo Tradicional e Jogo Popular	50
3. Jogo Tradicional	54
4. Comportamento Autogovernado	63
5. Organização Social Hierárquica	67
6. Jogo Tradicional no “Tempo dos Senhores Kadiwiéu”	75
7. Cosmogonia, Sociedade, Jogos e Festas	79
7.1 Relatos de Sánchez Labrador	84
7.2 Relatos de Francisco Rodrigues do Prado	100
7.3 Relatos de Francisco Raphael de Mello Rego	103
7.4 Relatos de Guido Boggiani	104
8. Conflitos de Poder – Tensões no tempo dos senhores	112
<b>CAPÍTULO III – Tradição e Mudança</b>	<b>119</b>
1. Tempo Institucionalizado	119
1.1 Documento de Emílio Rivasseau	119
1.2 Etnografia de Darcy Ribeiro	121
1.3 Etnografia de Jaime Siqueira Júnior	127

1.4 Etnografia de Mônica Pechincha	130
1.5 Rememorização dos <i>Filhos Queridos</i>	134
1.6 Oficina de Jogos Tradicionais	147
2. A Chegada do Esporte	160
3. Corpo-Mente-Cosmo	169
4. O Olhar Indígena Sobre o Evento “Jogos dos Povos Indígenas”	172
5. Olhar Kadiwéu – Esporte e Jogos dos Povos Indígenas	176
6. Tempo de Guerra, Tempo de Esporte	185
7. Construindo Relógios, Configurando o Esporte	188
8. Esportivizando Jogos Tradicionais	190
9. “Nossos Esportes Tradicionais”	197
<b>CAPÍTULO IV – Corpo-Sujeito Kadiwéu</b>	<b>203</b>
1. Corpo-sujeito no Tempo Institucionalizado	203
2. Jovem Atual e as Tradições	208
3. Tempo Real Governamental e o Espírito Fugão	211
4. Relações de Contato e o Corpo-Sujeito Kadiwéu	214
5. Mudança no Corpo-Sujeito Kadiwéu	216
6. <i>Habitus</i> , Comportamentos e Poderes Internos	222
7. Jogo de Relações com Normas e Auto-regulação	226
8. Saúde e Esporte	230
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>241</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>252</b>

## FIGURAS

Figura 1. Modo de pensar expresso por <i>filhos queridos</i> .....	7
Figura 2. Modo de pensar expresso por lideranças e jovens atletas.....	8
Figura 3. Padrão Básico de Visão Egocêntrica da Sociedade. ....	13
Figura 4. Representação de Indivíduos Interdependentes.....	14
Figura 5. Jean Baptiste Debret pinta “Carga de Cavalaria Guaicuru” .....	116
Figura 6. Desenhos de Rivasseau (1935). Bodoca e Arcos Kadiwéu. ....	118
Figura 7. Padrão de desenho Kadiwéu. ....	149
Figura 8. Figura do Jogo Casa do Rei. ....	149

## FOTOS

Foto 1. Ribeiro (1980), fotografa jovem Kadiwéu em 1948 .....	vii
Foto 2. Vinha (2000), fotografa jovem adulto Kadiwéu.....	vii
Foto 3. <i>Filho querido</i> Soares .....	6
Foto 4. <i>Filha querida</i> Bernaldina .....	6
Foto 5. Índio Sarado. Arquivo de Boggiani, 1892. ....	77
Fotos 6 e 7. Jogando Peteca. Desenhos de Sánchez Labrador. ....	92
Foto 8. Correrias a cavalo. ....	128
Foto 9. Jogo da Mandioca. ....	133
Foto 10. Jogo Casa do Rei, orientado por Soares e Matchua. ....	149
Foto 11. Jogo Casa do Rei, desenhado na areia por Soares.....	149
Foto 12. Cabide usado no Pantanal Sul-mato-grossense .....	150
Foto 13. Cabide usado no Pantanal Sul-mato-grossense .....	150
Foto 14. Soares e Matchua explicam o Jogo da Sucuri (VINHA, 2001). ....	152
Foto 15. Jogo de Futebol como diversão (VINHA, 2001) .....	161
Foto 16. Imagem da Escola (Souza, 2004) .....	224
Foto 17. Senhores e Descendentes de Cativos (VINHA, 2000). ....	228
Foto 18. Vestígios de obesidade no corpo-sujeito Kadiwéu.....	231
Foto 19. Grupo Kadiwéu aumentando sua rede de configurações.....	240
Foto 20. Grupo Kadiwéu no “Dia Internacional da Saúde” .....	240

## MAPA

Mapa 1. Representação do mapa de ocupação das terras .....	117
--	-----

## TABELA

Tabela 1. Dados Populacionais de 1770 a 2003. ....	49
--	----

## INTRODUÇÃO

Início a presente tese por onde parei na dissertação de mestrado, com o intuito de mostrar um *continuum*, localizando o leitor e organizando minha caminhada científica. No mestrado defendi a pesquisa “Memórias do Guerreiro, Sonhos de Atleta: jogos<sup>1</sup> tradicionais e esporte entre jovens Kadiwéu”, realizada no programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, no período 1997-1999, desenvolvida no Laboratório de Antropologia Bio-cultural daquela Faculdade. A produção científica circunscreveu-se à área de conhecimento das Ciências da Saúde, na área de concentração Educação Motora.

Os Kadiwéu não são originários do Brasil, pertencem ao tronco Mbayá, habitantes da região chaquenha, no Chaco Paraguai e Argentino. Com estilo de vida denominado *trekking*<sup>2</sup> - andantes, transitavam de um lugar a outro, percorrendo as fronteiras até se estabelecerem em território brasileiro, conforme explicitado no decorrer do presente estudo.

No mestrado, o objeto de estudo da pesquisa foi: *quais jogos tradicionais estão sendo praticados e como está ocorrendo a chegada do esporte no grupo*

---

<sup>1</sup> No próximo capítulo estão conceituados os termos jogo e esporte.

<sup>2</sup> Anteriormente, esse estilo de vida foi denominado nômade. O termo *treks* significa deslocamentos constantes de aldeias e ocorrem por motivos específicos. Os Mebengokre realizam *treks* para alimentar a comunidade inteira, explica Lea (1997). Os Kadiwéu transitavam de um lugar a outro, ora percorrendo as fronteiras em hordas guerreiras, ora por sobrevivência, protegendo-se das cheias da região pantaneira, até se estabelecerem em território brasileiro.

*indígena Kadiwéu da aldeia Alves de Barros*<sup>3</sup>?, problematizado nas seguintes perguntas:

- a) Quais jogos tradicionais estão sendo praticados entre os indígenas Kadiwéu?
- b) Quais modalidades esportivas foram desenvolvidas com as relações de contato com a sociedade envolvente?
- c) De que forma o esporte está sendo organizado na aldeia Alves de Barros?

Para explicitar as três questões, devidamente embasadas no histórico do grupo, foi elaborado um levantamento sobre os Mbayá e os Kadiwéu. Uma síntese dessa história mostra o afastamento dos Kadiwéu da grande nação Mbayá-Guaicuru, sendo processualmente sedentarizados no lado brasileiro, mantendo a organização social hierarquizada<sup>4</sup> em nobres e cativos. No período compreendido entre 1570 a 1900 houve muitas mudanças para o grupo, principalmente com a inserção do cavalo e com acordos políticos firmados com a Coroa Portuguesa.

Os guerreiros, homens-símbolo da identidade Guaicuru, tiveram, face às mudanças processuais ocorridas no decorrer desses séculos, suas funções *de-significadas*<sup>5</sup>, com perdas de sentidos. Simbolicamente foi estudado um guerreiro montado, representativo da identidade Kadiwéu, a partir do final do século XVI, portanto, com maiores possibilidades de movimentação e eficiência. O codinome “índio cavaleiro” foi adquirido devido ao domínio tecnológico a partir da inserção

---

<sup>3</sup> Nesse período utilizei a denominação “Aldeia Bodoquena”, agora alterado.

<sup>4</sup> No Capítulo II há maiores esclarecimentos sobre esse tipo de sociedade.

<sup>5</sup> Quando ocorrem perdas do sentido histórico e ideológico. O processo de *de-significação*, neste estudo grafado com o prefixo “de” separado e em itálico, é o mesmo que um processo de esvaziamento de sentido, que pode levar a novos sentidos para a história dos sujeitos envolvidos (ORLANDI, 1999).

do cavalo<sup>6</sup>. Daí decorreram mudanças culturais, como alianças e subdivisões nas linhagens, pois a estrutura social hierarquizada é anterior à chegada dos animais.

Metodologicamente, foram utilizados procedimentos específicos para recuperar história oral, mais detalhados no Capítulo I, que ajudaram a compor ou a compreender o objeto em estudo. Os sujeitos Kadiwéu, pessoas idosas, homem ou mulher, podendo ser Kadiwéu puro<sup>7</sup> ou descendente dos antigos cativos, são pessoas preparadas desde a infância para transmitirem o conhecimento tradicional e são denominadas *filhos(as) queridos(as)*<sup>8</sup>. O trabalho de pesquisa oral foi iniciado por um dos *filhos queridos*. Antes desse contato com os informantes, foram selecionados dados bibliográficos de cunho histórico e sócio-cultural sobre o grupo e seus ancestrais, principalmente sobre o guerreiro.

À pergunta (a) *quais jogos tradicionais estão sendo praticados entre os indígenas Kadiwéu?*, os resultados mostraram 70% dos jogos tradicionais em desuso, por uma aparente falta de interesse em praticá-los, por terem conhecido o esporte e outras atividades, ou por terem sido *de-significados* devido às mudanças históricas e simbólicas dos sentidos e valores do grupo.

Entretanto, esses jogos permanecem na memória dos mais velhos, os *filhos queridos*, como expressões culturais. No passado, esses jogos eram realizados predominantemente nas *festas da cultura*, denominação própria do grupo para suas festas. A maioria das festas foi *re-significada*, isto é, passou por mudanças em suas formas e no comportamento dos papéis sociais de senhores e de cativos.

---

<sup>6</sup> Sugiro a leitura do artigo “O Cavalo na América Indígena: nota prévia a um estudo de Mudança Cultural”, escrito por Carlos Eduardo Galvão (1963).

<sup>7</sup> Autodenominação dos que são descendentes dos “senhores Kadiwéu”.

<sup>8</sup> Expressão obtida através de relato oral, segundo Soares (VINHA, 1999, Anexos), podendo ser utilizado também a expressão “filho(a) do papai” com o mesmo sentido.

Da memória oral dos *filhos queridos* foram obtidos relatos de 46 tipos de jogos. Além da descrição da forma de jogar, foi possível obter os significados e seus contextos. Foram sistematizados em 8 categorias, segundo Mele e Renson (1992), com adaptações de minha autoria, a saber: jogos de bola; jogos de atirar; jogos com animal; jogos de tiro/chute; jogos de combate/competição/belicoso; jogos de locomoção; jogos de lançar/arremessar e jogos em grupo/festas. No presente, aproximadamente 30% ou 12 jogos tradicionais são praticados em circunstâncias específicas.

À pergunta (b) *como se deu a chegada do esporte e quais modalidades esportivas foram desenvolvidas a partir das relações de contato com a sociedade envolvente?*, para respondê-la cabe um parêntese com a intenção de localizar o esporte. Na dissertação foi destacado que há diferentes linhas de pensamento sobre o tema esporte, não havendo, naquele período de estudo, prioridade em confrontá-las. A opção foi a de situar o fenômeno e compreendê-lo na interface com o jogo tradicional.

Os Kadiwéu conheceram o esporte nos últimos 23<sup>9</sup> anos, trazido por inter-relações com o meio urbano. Atualmente, os mais apreciados são os esportes coletivos, futebol-de-campo e vôlei. Por isso, a memória oral sobre esporte é ainda muito recente, pouco elaborada simbolicamente. Nesse sentido, pode-se dizer que o esporte está em fase de significação.

---

<sup>9</sup> Esse dado foi inferido com base em relatos orais obtidos no período de 1997-1999, publicados em Vinha (1999, Anexos). Como não foi encontrado nenhum registro que citasse qualquer referência sobre a chegada do futebol, embora Siqueira Jr., 1993, tenha mencionado a presença do esporte, foi mantida a informação. Com o decorrer da atuação/pesquisa junto ao grupo esse dado poderá ser alterado.

Na aldeia, a prática do esporte ocorre em quadras informais construídas ao lado das casas de algumas famílias e são marcadas no próprio chão-batido. Além dessas, no pátio da escola há uma quadra de areia. Mais afastado da escola, próximo à pista de pouso para aviões de pequeno porte, no chão-batido, com desníveis que acumulam água durante as chuvas, está o campo de futebol.

Quanto à pergunta (c) *de que forma o esporte está sendo organizado na aldeia Alves de Barros?*, o estudo mostrou que todo o esforço das lideranças e dos interessados no esporte está voltado ao incentivo e à melhoria técnica e tática dos jogadores. Os materiais esportivos são escassos. Quanto aos atletas, havia cinco equipes de futebol masculino e uma feminina. Entre os jovens de ambos os sexos há em torno de três ou quatro grupos que treinam com técnicos diferentes.

Nos finais de semana é comum a realização de eventos esportivos internos, principalmente na modalidade futebol. Da mesma forma, participam de torneios no município de Bodoquena, no distrito da Morraria e nas fazendas circunvizinhas. Joga-se com regras internacionais, contudo, a diferença está no significado. Os Kadiwéu observaram que, com a adoção do futebol, o grupo ficou aberto para um relativo mercado de consumo e, com isso, diferentes *habitus* estão se configurando.

A posição dos indígenas nos remete a compreender o termo *habitus* utilizado na teoria elisiana<sup>10</sup>. Para dissipar o velho hábito de dissociar os conceitos de indivíduo/sociedade, Elias e Dunning (1992, p. 150-151) observaram que “cada pessoa singular, por mais diferente que seja de todas as demais, tem uma composição específica que compartilha com outros membros de sua sociedade”.

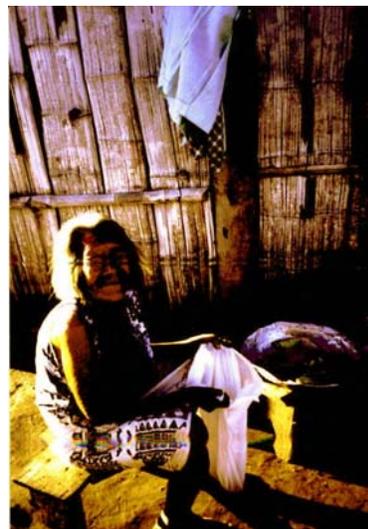
---

<sup>10</sup> Elisiana, termo referente à teoria elaborada por Norbert Elias.

Essa composição coletiva seria *habitus*, ou seja, a composição social dos indivíduos.



**Fotos 3. Filho querido**  
Soares com 95 anos  
(VINHA, 2000).

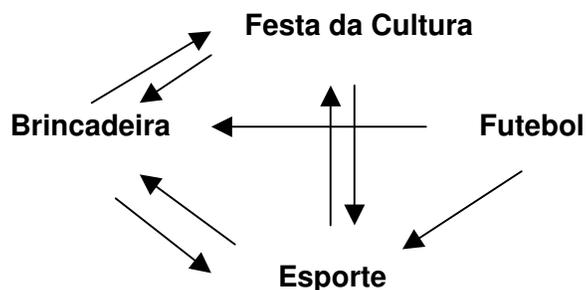


**Foto 4. Filha querida**  
Bernaldino, com 103 anos  
(VINHA, 2000)

Com a chegada do esporte, um dos representantes do grupo já falava de um novo processo se estabelecendo: “quando o indígena ligar a TV vai acessar a copa do mundo e o jovem Kadiwéu vai ser estimulado a jogar”. O grupo já havia construído um campo-de-futebol e a paisagem da Aldeia Alves de Barros já estava alterada. Também foi observada a incorporação de termos da metalinguagem da Educação Física e do Esporte na discursividade cotidiana Kadiwéu. Mesmo com esse aspecto aparentemente palpável de que o esporte chegara na aldeia, foi apenas com a obtenção de vários relatos que algumas questões sobre os significados tornaram-se mais visíveis.

As considerações finais da dissertação de mestrado mostraram sentidos do esporte e do jogo tradicional, os quais, segundo o *filho querido* Soares (1997), podem ser sintetizados conforme o esquema a seguir:

**Figura 1.** Sentidos expressos por *filhos queridos*.

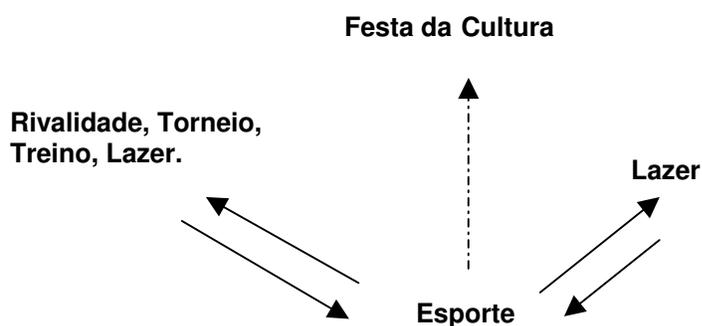


*Festa da cultura* é o mesmo que brincadeira e esporte.  
 Brincadeira pode ser *festa da cultura* e esporte.  
 Esporte pode ser *festa da cultura* e brincadeira.  
 O Futebol pode ser esporte e brincadeira.

Para o *filho querido*, o significado de *festa da cultura* não foi extensivo ao significado de “futebol”. Paradoxalmente, essa modalidade esportiva preponderantemente realizada em eventos isolados, estava, naquele período, se expandindo e tomando a frente dos eventos culturais de maior significado entre os Kadiwéu, que são as *festas da cultura*. O grupo, principalmente os mais idosos, percebeu a intensidade com que a prática esportiva estava ficando nivelada com o mesmo interesse despertado pelas práticas culturais, ou sobrepondo-se a elas, e fizeram intervenção.

Para as lideranças e jovens, cujas relações são mais estreitas com a sociedade envolvente, os sentidos de rivalidade, de necessidade de participação em torneios, de treinamentos e de lazer são característicos apenas do esporte, daí o esporte abrilhantar algumas *festas da cultura*, sendo realizado no entremeio.

**Figura 2.** Sentidos expressos por lideranças e jovens atletas.



Os Kadiwéu não poderiam dar significado ao esporte, imediatamente, devido às suas especificidades, pois não havia correspondência entre o mesmo e as *festas da cultura*. É necessário dar tempo para que o esporte seja *significado* do ponto de vista simbólico, isto é, sem que os sentidos que fazem sentido para os Kadiwéu tenham que deixar de existir.

As considerações finais, na fase de mestrado, apontaram uma relação de sentidos em confronto, ou seja, o que é da cultura e tem um significado dentro dela e o que é da sociedade envolvente, com significados globalizados ou nacionais. A significação do esporte implicaria num trânsito entre essas duas memórias.

No conjunto, intermediando a memória do guerreiro e o sonho de ser atleta, há o simbólico guerreiro Kadiwéu, mitologicamente elaborado, resistente ao inóspito ambiente pantaneiro, aos portugueses, aos espanhóis, à catequese dos missionários. Agora o guerreiro se vê diante do fenômeno esporte. Diferentemente, os jogos tradicionais mantêm as características de flexibilidade

nas regras, no número de participantes e podem ser *re-significados* dentro do próprio grupo local.

Devido às diferenças entre as duas manifestações, as lideranças sinalizam a necessidade de estudar, de ampliar os conhecimentos em treinamento físico, técnico-tático e arbitragem, assim como o incentivo à prática dos jogos tradicionais. Por estas considerações, a fase de mestrado não significou o encerramento da pesquisa.

### **Como essas questões cresceram dentro de mim?**

É o que procurei demonstrar através do estudo “Corpo-Sujeito Kadiwéu: jogo e esporte”, realizado no Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, no período de 2000 a 2004, junto ao Laboratório de Antropologia Bio-cultural. O referido estudo está circunscrito à área de conhecimento “Ciências da Saúde”, na área de concentração “Atividade Física Adaptada e Saúde”, correspondendo à linha de pesquisa “Desenvolvimento Corporal no Contexto da Sociedade e Cultura”. Essa linha de pesquisa, segundo documento da Universidade Estadual De Campinas (1999), é entendida como:

(...) estudos da Atividade Física numa dimensão histórica e antropológica elegendo-se as representações sociais, o lazer, as adaptações bio-sócio-culturais, diferentes grupos étnicos com ênfase em populações indígenas

O posicionamento teórico frente a cada uma das áreas de conhecimento que compõem a referida linha de pesquisa pode ser assim explicitado: a

aproximação da Educação Física em direção à Antropologia se dá com base na busca de conceitos explicativos sobre mitos, rituais, procedimentos etnográficos, relações com o outro; aproxima-se da Sociologia buscando conceitos de processos civilizadores, configurações, inter-relações e poder; e com a História, o envolvimento se dá na busca de procedimentos para obtenção da memória oral, na averiguação do relato factual escrito e datado, em descrições documentadas nos diferentes períodos históricos e seus sentidos (MAGNANI, 2001).

É desse conjunto de conhecimentos inter-relacionados com os dados empíricos que se pode compreender o corpo-sujeito Kadiwéu, dialogando com a discursividade indígena, com a produção de sentido em diferentes tempos e com o porquê da interligação esporte/mudanças sociais/mudanças individuais. Assim, este trabalho se situa e se posiciona a partir do que pude apreender sobre o que o Kadiwéu pensa de si.

Academicamente, reconheço algumas máximas da pesquisa científica envolvendo seres humanos: primeiro, o fato de que todo conhecimento tem um caráter aproximado, no sentido de que partimos de outros conhecimentos sobre os quais questionamos, aprofundamos ou criticamos; segundo, essas conclusões são de caráter provisório; e, terceiro, a inacessibilidade em relação à totalidade dos sujeitos em estudo, no sentido de que o recorte observado é sempre mais impreciso do que a própria realidade (ORLANDI, 1999a; PECHINCHA, 1994; ELIAS e DUNNING, 1992; MINAYO, 1994).

Trazendo essas máximas para a especificidade Kadiwéu, observa-se uma relação tensa entre narrativas dos Kadiwéu e narrativas sobre os Kadiwéu, que pode ser constatada quando, por exemplo, Soares (*filho querido*) fala na língua

Kadiwéu e o tradutor passa para a língua Portuguesa. Certamente, outros contornos são dados aos termos, usados no original. Assim também são os relatos documentados do missionário, do viajante, dos militares. Outro fator, o batimento das duas memórias<sup>11</sup> não enfraqueceu o estudo conduzindo-o para propostas de “resgates”, mas, sim, mostrou espaços de significação do corpo-sujeito Kadiwéu.

Estabelecido de qual lugar estou me expressando, foi estabelecido o objeto de estudo da pesquisa, em nível de doutoramento, o qual pode ser formulado com a seguinte pergunta: *quais as mudanças observadas no corpo-sujeito Kadiwéu, guerreiro, da aldeia Alves de Barros, em situações de jogos tradicionais e de esporte, no “tempo dos senhores” e no “tempo institucionalizado”<sup>12</sup>?*

A expressão “tempo dos senhores” significa um tempo em que ainda eram autogovernados, regidos por normas próprias ditadas pelos senhores Kadiwéu, que durou de um tempo indeterminado até a chegada do Estado. A partir daí passa a ser denominado “tempo institucionalizado”.

Assim delimitado, o objeto de estudo desdobra-se nas seguintes perguntas:

- a) como foi o modo de ser, em jogo, do corpo-sujeito Kadiwéu no “tempo dos seus senhores”?
- b) quais as mudanças de comportamento, poder e *habitus* ocorridas no modo de ser em jogo, na prática do esporte, no “tempo institucionalizado”?
- c) como atua o esporte nas mudanças sociais do grupo? Há relevância social quando o fenômeno esporte se incorpora à referida sociedade?

---

<sup>11</sup> Observação realizada por Pfeiffer (2004), membro da banca de defesa.

<sup>12</sup> “Tempo dos senhores” e “Tempo institucionalizado” são adaptações feitas por mim, inspirada em termos utilizados por Pechincha (1994, p.78 -86), considerados um gesto de análise, na teoria da Análise de Discurso.

Os objetivos do estudo foram:

- a) registrar o *estado da arte* dos jogos tradicionais Kadiwéu, estudando as relações entre estes e a emergência do esporte, de forma a contribuir com a comunidade Kadiwéu em sua organização interna, nos quesitos esporte e jogos tradicionais;
- b) contribuir na elaboração de ações co-participantes, pró-ativas (grupo Kadiwéu, Universidade, FUNASA, FUNAI, entre outros), promovendo ações relacionadas com a cultura corporal do grupo, retomando formas de jogar e a prática reflexiva-compreensiva do esporte.

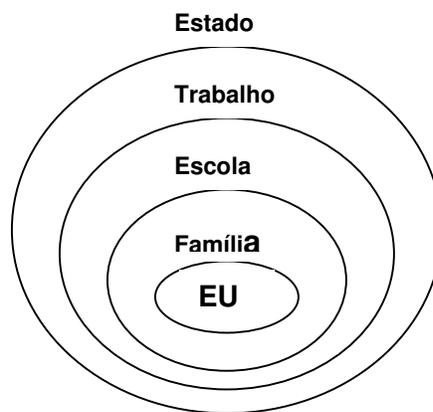
O termo “corpo-sujeito Kadiwéu” foi construído com base na expressão “forma-sujeito-índio”, segundo Orlandi (1990), e significa o indígena reconhecido por um modo de ser complexo, produzindo um modo de ser específico e necessitando de uma compreensão própria. No estudo, busquei fazer prevalecer tanto o modo de ser coletivo e o comportamento no jogo tradicional, quanto o modo de ser coletivo e o comportamento no esporte. Ambas as condições estão permeadas por sentidos sócio-histórico-antropológico, espirituais e de saúde dos guerreiros Kadiwéu, habitantes da aldeia Alves de Barros.

No decorrer do presente estudo foram utilizadas as expressões compostas: “corpo-sujeito” e “corpo-sujeito Kadiwéu”. Os dois termos sintetizam uma compreensão da pessoa Kadiwéu no contexto social do grupo, assim como referem-se ao próprio grupo social. Por vezes, há referências aos informantes Kadiwéu na individualidade, mas não falam isoladamente ou não falam regidos pelo mesmo processo de individuação de uma pessoa da sociedade

industrializada. Falam, sim, do lugar de uma constituição coletiva étnica, quase única, não fossem as relações de contato.

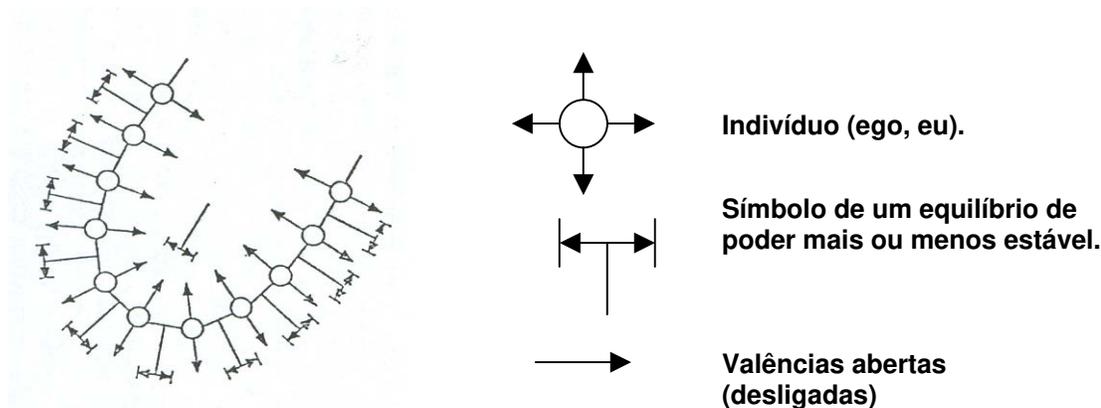
Para compreender melhor essa forma grupal Kadiwéu, busquei em Elias (1980, p. 13-15) argumentos sobre a relação indivíduo-sociedade ou relação “eu-nós”. O autor a vê de forma diferente daquela em que o “eu” ocupa um lugar egocêntrico, em que o ego está rodeado de estruturas sociais.

**Figura 3:** Padrão básico de visão egocêntrica da sociedade (ELIAS,1980, p.149).



Essa forma de pensar a organização humana, como camadas de “cebola”, influenciou muitas teorias. Diferentemente, a idéia de configurações, segundo o autor, é de que as pessoas constituem teias de interdependência de vários tipos, como: famílias, estados, estratos sociais, cidades, dentre muitas outras. Assim pensando, reorientou o conceito de sociedade e indivíduo, do modo explicitado a seguir.

**Figura 4.** Representação de indivíduos interdependentes: família, estado, grupo, sociedade, etc. (ELIAS, 1980, p. 150)



A representação da Figura 4 localiza a nós mesmos na compreensão de nossa vida em sociedade. Numa visão mais realista, vê-se pessoas constituindo teias de interdependência. Portanto, as expressões usuais “minha aldeia”, “minha universidade”, “meu país” podem ser também designadas de “minha”, “dele”, “nossa”. Elas são usadas para expressar instituições que estão acima dos indivíduos e além de nós mesmos.

Por vezes, pode parecer que há o indivíduo, o ambiente que o rodeia e os outros “eus”. No entanto, a Figura 4 ilustra uma realidade objetiva que se coloca acima e além das pessoas, estando todos situados em sociedades de indivíduos, onde “o constrangimento característico que as estruturas sociais exercem sobre aqueles que as formam é particularmente significativo”. (ELIAS, 1980, p.16)

As estruturas sociais são forças exercidas pelas pessoas sobre outras pessoas e sobre elas próprias. É comum excluirmos o nosso grupo, em termos de representações. Isso caracteriza um etnocentrismo ingênuo, conforme explicitado na Figura 3. Em havendo configurações, ou onde houver pessoas, há uma

característica estrutural das relações humanas que é o poder. O equilíbrio/desequilíbrio de poder está sempre atuando como uma balança, em que a identidade-eu com a identidade-nós não se estabelecem em definitivo, mas ficam sujeitas a transformações muito específicas, explica o autor.

Senão vejamos, em grupos pequenos e relativamente simples, essa relação é diferente da observada em Estados industrializados contemporâneos. Em ambos, porém, o “eu” não é destituído do “nós” e do “eles”. No decorrer do presente estudo essas inter-relações ficam mais explicitadas. No caso da referência em estudo – jogo tradicional e esporte – pode-se compreendê-los e observar o jogo tradicional mais próximo dos níveis relacionais comunitários locais, ou do “nós”. Já o esporte estaria voltado para o contato “nós” da sociedade envolvente, internacional, assim como estaria voltado a processos de maior individuação, ao “eu”.

Formas tradicionais de jogar estão inseridas em determinado tempo sócio-cultural de cada grupo humano, podendo perder ou alterar significados, segundo mudanças de interesse ou mudanças sócio-culturais próprias do grupo. Entretanto, o mesmo não ocorreria com o esporte, cujo significado se configura por mudanças sociais com mais racionalidade e mais auto-organização sendo exigidas, de forma a absorver as características internacionais, comuns a todos, aí estabelecendo processos de maior individuação do praticante<sup>13</sup>.

Essa base teórica está detalhada nos próximos capítulos, complementada por observações empíricas. Teoria e empiria permitem discorrer compreensivamente sobre alguns aspectos dos processos civilizadores do grupo

---

<sup>13</sup> Elias (1980).

Kadiwéu. O termo “processos civilizadores<sup>14</sup>” refere-se a processos vindos através da “dinâmica imanente das configurações”, cuja energia altera comportamentos. Ao mesmo tempo em que o processo é canalizado pelas configurações, ele é transformado por ela no entrelaçamento de ações não intencionais, efetivadas em longo prazo. (ELIAS, 1992, Prefácio, p. 30).

Frente ao exposto, pode-se argumentar que a relevância desse estudo para o campo de conhecimento da Educação Física constitui-se pelos seguintes motivos:

- 1) Carência de pesquisas que entrecruzem aspectos sócio-histórico-antropológicos e prevenção à saúde em áreas indígenas, sob o olhar da Educação Física. Devido a esse fato observa-se que é incipiente a presença do profissional de Educação Física na composição de equipes multidisciplinares nas referidas áreas;
- 2) Caráter incipiente dos estudos voltados ao fenômeno esporte e particularmente quando adentram organizações sociais indígenas, o que acarreta a ausência, bastante significativa, de profissionais de Educação Física atuando no registro histórico e na revitalização da cultura corporal<sup>15</sup> dos povos indígenas brasileiros, o que contribui para perdas da ludodiversidade<sup>16</sup> humana;
- 3) Perspectiva de atuação na aldeia Alves de Barros, onde a qualidade de vida está sendo afetada por hábitos alimentares e de sedentarismo próprios da vida urbana<sup>17</sup>; além da *de*-significação dos jogos

---

<sup>14</sup> Processo Civilizador, Processo de Civilização e Processos Civilizadores são termos adotados por mim, neste estudo, para referir-se à cultura. A idéia é própria da teoria elisiana, sendo que Elias passa a pluralizar a expressão em seus trabalhos mais recentes.

<sup>15</sup> No próximo Capítulo há conceituação do termo “cultura corporal”.

<sup>16</sup> Termo criado por Renson (1997) significando a infindável variedade lúdica presente em todas as sociedades humanas do planeta. Reporta à Constituição Brasileira de 1988, Art. 217, item IV: “proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional”. No decorrer do estudo é mostrado o contra-censo dos termos adotados na Constituição Brasileira.

<sup>17</sup> Dados da Fundação Nacional de Saúde/Mato Grosso do Sul (2003).

tradicionais e disponibilizar o acervo de jogos como suporte para o conteúdo escolar, visto que o Plano Curricular Nacional / Escolas Indígenas/MEC (1996) sugere o estudo da cultura corporal de cada povo, como conteúdo escolar, restrito às atividades autorizadas pelos pajés.

Para concretizar as proposições expostas foi necessário delimitar esse estudo (1) geograficamente à aldeia Alves de Barros, localizada nas Terras Kadiwéu, em Mato Grosso do Sul, Brasil. Na aldeia Alves de Barros estão centradas as ocorrências políticas e econômicas do povo Kadiwéu. Por conseqüência, é local de realização das *festas da cultura* e de onde irradia o modo de ser Kadiwéu para a sociedade envolvente.

Uma outra delimitação refere-se aos (2) jogos tradicionais e esporte. Para tanto, o levantamento do maior número possível de relatos de jogos ilustram as mudanças de *habitus*, este entendido como composição social dos indivíduos ou solo em que brotam as características pessoais que diferenciam uma pessoa da outra. Em grupos pequenos, como o de caçadores-coletores de tempos atrás, a camada de *habitus* podia ser única, coletiva. Já em sociedades complexas haveria muitas camadas, pois é do número de planos interligados de uma sociedade que depende o número de camadas entrelaçadas no *habitus* social de uma pessoa, o que amplia seu comportamento e suas teias de relações. (ELIAS, 1994b, p.150).

O mesmo autor explica que a camada mais especial seria a de filiação a determinado grupo ou facção de uma aldeia, ou a Estados atuais, como membro de uma nação. A identidade eu-nós é parte integrante do *habitus* social de uma

pessoa, portanto, aberta à individuação. “Quem sou eu” é uma pergunta que responde de forma elementar à questão da identidade-eu. O nome com que se é registrado ao nascer indica uma pessoa única, mas indica também sua ligação a determinado grupo. Indica quem se é na individualidade e em relação aos outros, o que anula a existência da pessoa como ser apenas individual.

Embora este trabalho especifique o grupo Kadiwéu da aldeia Alves de Barros, outra delimitação foi o (3) grupo de sujeitos entrevistados, para o qual foi adotado o seguinte critério: pessoas com vínculos significativos com a questão investigada [jogo e esporte], o que viabilizou a obtenção de informações que só essas pessoas podiam transmitir. O procedimento adotado para se chegar a essas pessoas foi o de Meihy (1991), o qual sugere as indicações por “elos” – termo para expressar a corrente de informantes – constituídos no decorrer da pesquisa, indicados pelos próprios envolvidos.

Dentre os sujeitos, a categoria idade foi estabelecida com os seguintes critérios: idosos (61 a 100 anos ou mais), adultos (21 a 60 anos) e atletas, técnicos esportivos e lideranças esportivas (acima dos 18 anos). Este estudo não foi realizado na escola da Aldeia, portanto, não foram envolvidos escolares, nem exigiu qualquer condição de escolaridade.

A justificativa para a escolha dos sujeitos sociais fundamentou-se nos seguintes argumentos: sujeitos capazes de pontuarem as diferenças entre os jogos tradicionais e a expressão do modo de ser Kadiwéu no esporte, quais sejam: atletas, técnicos e lideranças indígenas ligadas ao esporte e sujeitos capazes de expressarem o “modo de ser tradicional” no jogo e de reconhecerem a chegada do fenômeno esporte na comunidade, quais sejam: idosos e adultos.

Para responder às questões problematizadas, explicitadas acima, foi montado um plano teórico de base sócio-histórica e antropológica do grupo Mbayá e Kadiwéu. Este plano está distribuído ao longo da pesquisa, entremeando os dados sobre jogos tradicionais e os dados empíricos. A interação do referido plano teórico com as teorias do campo de conhecimento da Educação Física, específicas para o presente estudo, mostra o quanto é relativamente recente a pesquisa sobre esporte, com aplicação do aspecto relacional proposto na teoria de Elias (1980). Mais recente ainda é ter esses pontos teóricos observados em trabalho empírico com um grupo indígena. Os critérios referenciais em observação [comportamento, *habitus* e poder] são compreendidos no contexto da psicogênese e sociogênese.

Segundo Elias (1980), a psicogênese é entendida como mudanças individuais no comportamento humano, resultantes da regulação e do controle dos afetos e dos impulsos provenientes das forças do social. As mudanças no comportamento, cada vez mais internalizadas, levam a pessoa a se disciplinar, a se auto-regular. Tais mudanças de comportamento estão longe de ocorrer somente no íntimo de cada indivíduo, elas estão ligadas ao desenvolvimento das estruturas sociais, nas quais o indivíduo se insere. Daí serem também históricas, pois se configuram nas transformações contínuas que sociedades inteiras passaram e passam. São esses processos imbricados que Elias (1994b) denomina sociogênese.

Os processos de regulações caracterizam a relação mútua da dependência psicogênese-sociogênese, ambas direcionadas numa mesma ordem de movimento, configurando “processos civilizadores”. E é do lugar social, mais

precisamente das relações estabelecidas em jogo, seja o tradicional ou o esporte, que o presente estudo se desenvolve. No entanto, as inter-relações são intermediadas pelas relações de poder, oscilantes e decorrentes de diferentes situações históricas. Sendo assim, formam uma tríade praticamente inseparável e sempre presente onde houver uma injunção humana, explica Elias.

Assim, como pesquisadora, há um esforço extra para mostrar que é possível pensar comportamento, poder e *habitus* em sociedades “encapsuladas”. O encapsulamento é uma condição de grupos, no caso étnico, que mantiveram seus *habitus*, mas ficaram cercados por um Estado. Em que pese tal condição, os processos sociogenéticos e psicogenéticos do grupo Kadiwéu constituem seus processos civilizadores (ELIAS, 1980).

Todo esse trabalho não poderia ser apresentado aqui, sem que minha trajetória de vida não tivesse se configurado segundo alguns aspectos apresentados a seguir. A relação estabelecida com os Kadiwéu foi um dos pontos de motivação para continuar esse estudo, iniciado no ano de 1997, ainda no curso de mestrado. Antes desse período, de 1991 a 1996, freqüentava entre uma a duas vezes ao ano a aldeia Alves de Barros e demais aldeias das Terras Kadiwéu, sempre respondendo pelo desenvolvimento de projetos educacionais, vinculados às, então, recentes políticas indigenistas do país.

Atuava, portanto, num tempo institucionalizado, isto é, um tempo em que os Kadiwéu já dividiam o poder com o Estado, via FUNAI ou órgãos anteriores correspondentes, com início estimado no início da década de 30<sup>18</sup>, no século XX. Quando comecei a atuar, os Kadiwéu tinham no Estado um dos responsáveis pela

---

<sup>18</sup> Segundo Siqueira Jr. (1993), o Posto Indígena da área Kadiwéu foi inaugurado em 1932.

educação escolar dos seus filhos e, devido a isso, minha presença era sempre esperada. Naquele período não havia substitutos para mim ou minha função. O compromisso, embora governamental, era tomado como meu. Certa vez, o então Secretário<sup>19</sup> de Estado de Educação foi visitá-los na aldeia Alves de Barros para inaugurar a reforma do prédio da sua escola. Para alguns itens não atendidos pelo governo de então, as lideranças indígenas foram incisivas: “nós conversamos com a Marina!” E nenhuma intermediação do secretário foi possível, apenas o receberam bem e lhe prestaram homenagem.

Como representante governamental da área educacional, articulava as relações institucionais com os interesses da comunidade. Ainda me recordo de um “acordo firmado com os Kadiwéu<sup>20</sup>”, que muito me custou em estresse e temores. Para eles, eu cometera alguns erros. Inadvertidamente, meu vocabulário evocara as lutas com os fazendeiros, travada devido ao “sistema de parcerias<sup>21</sup>”, adotado para o arrendamento das fazendas, desencadeando reações de ira guerreira.

Superados esses conflitos, permanecia na aldeia e renegociava os projetos e intervenções no âmbito da educação escolar, com a ajuda de um tradutor e das mulheres que iam até onde me hospedava. Assim foram os 6 anos que visitei, planejada e intercaladamente, as aldeias em terras Kadiwéu. Muitas outras situações engraçadas, outras difíceis ocorreram também em visitas e permanência

---

<sup>19</sup> Juiz de Direito, Dr. Aleixo Paraguassu Neto, Secretário de Estado de Educação, período de 1994 a 1996. Embora o trabalho tenha iniciado na gestão da Prof<sup>a</sup> Leocárdia Aglaé Petri Leme (Neca), em 1991.

<sup>20</sup> Documento na íntegra em “Fatos e Relatos Kadiwéu”, publicado pela Secretaria de Estado de Educação/MS, Núcleo de Educação Escolar Indígena (1996, p. 14).

<sup>21</sup> As terras Kadiwéu estão divididas em fazendas. Esse histórico é complexo e já passou por várias fases, com procedimentos diversificados. No decorrer do estudo alguns aspectos sobre terra são explicitados. Como essa questão não é prioritária, indicamos a leitura de Siqueira Jr. (1993).

nos outros grupos étnicos<sup>22</sup>, habitantes no Mato Grosso do Sul, a saber: Terena, Guarani, Kaiowá, Ofayé e Guató. Minha atuação em terras indígenas deste Estado não foi apenas na área educacional, mas, de certa forma, pela emancipação dos professores indígenas.

A conduta inovadora adotada no trabalho desenvolvido na Secretaria de Estado de Educação, naquele período, consistia em pagar bolsas-de-estudo aos professores indígenas e realizar os cursos em cidades circunvizinhas diferentes, possibilitando aos indígenas viajar e conhecer outras realidades. Em decorrência, eles mobilizavam algumas das pequenas cidades da região com a permanência de grupos, formados por até 60 pessoas, como os grupos de professores Terena, Guarani e Kaiowá.

Os professores hospedavam-se em hotéis, usufruíam do comércio urbano e se relacionavam, do lugar de professores indígenas, em uma sociedade historicamente hostil a eles. Foram bons tempos aqueles, de muita luta, de persistência, de muita troca de conhecimento. Ainda hoje, há um reconhecimento entre nós, professores indígenas e eu, dos significados daquele período.

Diante da diversidade que vivenciei, quando escolhi o aprofundamento dos estudos junto ao grupo Kadiwéu, perguntei-me, por algum tempo, o por quê desta escolha. Mesmo sendo um dos grupos mais estabilizados em questão de terra e,

---

<sup>22</sup> Havíamos detectado a presença de um 7º grupo, os Kinikinawa (cerca de 50 pessoas), habitando uma região das Terras Kadiwéu. Foi iniciado um projeto de estudos sobre esse grupo, aprovado pelo CNPq, sob orientação da profª Aldema Menine Trindade, vinculada à UFSM/RS, naquele período, que não foi finalizado devido às descontinuidades políticas. Um 8º grupo, os Atikum (cerca de 27 pessoas), foi detectado habitando uma região das Terras Terena e o 9º grupo, os Kamba (cerca de 300 pessoas), habitam a região de Corumbá/MS. Esse contingente populacional é atual, segundo a Secretaria de Estado de Educação/MS (CABRAL, 2002).

em consequência disso, em melhores condições de sobrevivência, o relativo isolamento geográfico em que viviam sensibilizou-me.

Refletindo, agora com mais clareza, sobre esse aspecto, posso perceber que a minha posição sujeito, como pesquisadora, vinha de um lugar com estrutura urbanizada, com mais “civilização”. Vendo a maneira como os Kadiwéu estavam situados numa sociedade em que o eu/nós “branco<sup>23</sup>” já estava estabelecido e eles sem escola e sem outras necessidades satisfeitas que eu considerava prementes, levou-me a optar pelo grupo.

Ao avaliar tal escolha, passado esse tempo de estudo, vejo que a opção foi a economicamente mais difícil para mim. Mas o estudo dos jogos tradicionais e do esporte valeram a empreitada. A pesquisa tocou em aspectos culturais adormecidos, fazendo-os refletir sobre a chegada do esporte. Sei o quanto foi difícil aos *filhos queridos* começar a rememorar seus jogos tradicionais. A guerra do Paraguai e a luta por terras são muito enfatizadas em estudos acadêmicos desenvolvidos por historiadores e antropólogos. Parece que a historicidade cultural do grupo estava circunscrita a esses dois temas, sem deixar de destacar a cerâmica e as pinturas corporais muito cogitadas também entre a maioria dos pesquisadores.

As dificuldades de transporte até a aldeia intensificaram-se após a exclusividade aos estudos de pós-graduação. Fora da estrutura governamental, tornou-se necessário elaborar projetos, levantar recursos para pesquisa, atender o exigente grupo Kadiwéu, que solicitou retorno em cursos, visando a melhoria de

---

<sup>23</sup> Termo utilizado em muitas regiões para falar de quem não é índio. Sempre entre aspas por ser palavra preconceituosa, nem todos os que não são índios são brancos e todos nós temos muita mistura de origens (MINDLIN, 2001, p. 14).

suas equipes esportivas e revitalizando os jogos tradicionais. Tudo isso consumiu espaço, tempo, recursos! Devido a isso, vivi um período de verdadeiras aflições.

Mas, como o presente estudo mostra, as dificuldades foram transpostas nesse longo período de 7 anos de estudo. Afastada da região pantaneira, com residência fixa numa região industrializada como Campinas, fui sempre acompanhada da orientadora Maria Beatriz Rocha Ferreira, a quem tenho muita consideração. Hoje vejo-me, muitas vezes, um pouco ela, quando oriento acadêmicos, ou mesmo quando me posiciono com mais abertura frente aos conflitos intelectuais e os da própria vida.

Alicerçando a caminhada, tive acompanhamento intelectual muito próximo, ao longo do mesmo período, pelo prof. Ademir Gebara. Recebi muito também de colegas, nas disciplinas, nos corredores, nos laboratórios aos quais me filiei. Recebi apoio financeiro do Departamento de Pós-graduação/FEF/UNICAMP, do Departamento de Educação Física e Atividade Física Adaptada/FEF/UNICAMP, da Fundação de Pesquisa/FUNCAMP, todos apoiando sub-projetos para realizar as pesquisas de campo.

Para o estudo de doutoramento, recebi bolsa, por um período pela CAPES e outro pelo CNPq. A Universidade Católica Dom Bosco/UCDB/Mato Grosso do Sul manteve meu vínculo e disponibilizando meu afastamento, o que me possibilitou manter a moradia em Campinas/SP. Como resultado do alargamento das minhas configurações, posso afirmar que mudei e fiz do mundo diferentes leituras, resignifiquei fatos pessoais e profissionais e aprendi a resistir a tantos outros. Devido a isso, posso falar do lugar que falo agora e apresentar à sociedade o presente estudo.

Como interlocutores, apresento alguns pressupostos conceituais para compreender a inter-relação jogo e seres humanos. Afirma Huizinga (1980, p. 3-5) que o jogo antecede a cultura, o humano. Isso porquê os animais não esperaram a formação das sociedades humanas para iniciar suas atividades lúdicas, eles o fizeram antes. Convidam-se uns aos outros para brincar, mediante certo ritual de gestos e atitudes, respeitam a regra que os proíbe morder com violência a orelha do outro, fingem ficar zangados e experimentam prazer e divertimento.

Entre humanos, o termo jogo expressa a capacidade, desde os primeiros hominídeos, de usar a imaginação, de criar representações sociais significantes e desafiadoras, sejam elas do mundo real ou do mundo imaterial. Imensuráveis formas de jogar foram sendo criadas por povos, difundidas através da transmissão tanto de geração a geração em um mesmo grupo, quanto das relações de contato com outros parceiros e estrangeiros. Assim, cada jogo *é/foi/será* significado e *re-significado* segundo o sentido que cada grupo lhe atribui, em diferentes níveis de complexidade, segundo as transformações das civilizações, sociedades ou grupos (ROCHA FERREIRA, 2003).

No presente estudo foi adotado o termo jogo popular para a sociedade ocidental, de forma geral. Assim, jogo popular é entendido como jogo que marca uma sociedade ou grupo social, sendo repassado intra e intergerações. Sua origem pode estar em um, ou em diversos povos, mas ele é disseminado e praticado em diferentes sociedades e grupos.

Para culturas indígenas, de modo geral, foi adotado o termo jogo tradicional. Isso porque tal jogo contempla uma noção integradora do Universo.

Cada grupo étnico tem sua própria noção cosmogônica<sup>24</sup>, mitológica e ritualística. Essas características permeiam as atividades sócio-culturais, incluindo os jogos tradicionais, as danças e até algumas atividades esportivas contemporâneas praticadas nas aldeias (ROCHA FERREIRA, 2003).

Cabe aqui um parêntese para explicitar que grupo étnico, conceitualmente, já foi considerado um grupo social que compartilharia valores, formas e expressões culturais, principalmente quando caracterizados por uma língua própria. Considerava-se também que essa cultura partilhada deveria ser obrigatoriamente a cultura tradicional (CUNHA, 1986).

Atualmente, segundo a mesma autora, o critério vigente entende grupo étnico como forma de organização social de populações cujos membros se identificam e são identificados como tal pelos outros e por si mesmos. Assim entendido, a continuidade no tempo e em condições ambientais diferentes de cada grupo, podem fazer variar os traços culturais, sem que isso afete a identidade do mesmo. Nesse sentido, a cultura passa a ser um dos produtos do grupo étnico. A identidade étnica, portanto, seria resultado da auto-identificação e da identificação que a sociedade envolvente lhe confere.

Dessa forma, ao pontuar teórica e empiricamente elementos do corpo-sujeito Kadiwéu, fica exposto o jogo tradicional indígena, não apenas como mais um tipo de jogo, mas, sim, como expressão/produto da sociedade que o criou ou o

---

<sup>24</sup> Cosmogonia é ciência que trata da origem e evolução do universo. Cosmologia é ciência que trata da estrutura do universo. (DICIONÁRIO AURÉLIO, 1975).

adotou<sup>25</sup>. De forma correlata, o comportamento em jogo fica submetido a esse contexto e vice-versa. Devido a essa inter-relação, vários jogos tradicionais ficaram em desuso, foram esquecidos ou sofreram deficiências na transmissão de geração a geração. Dito de outra forma, alguns foram *de-significados*, que é o esvaziamento de sentido, devido às mudanças sócio-históricas. Outros foram *re-significados*, que é quando lhes imprimem novos sentidos dados pelo próprio grupo (ORLANDI, 1999a; 1999b).

Por outro lado, quando um grupo adota o esporte, há sintoma de processos de mudança. O esporte, compreendido como fenômeno, consolida-se concomitante ao início das organizações sociais urbanas industrializadas, no período moderno, estendendo-se a partir de então. Daí não estar ainda totalmente constituído. Num conceito usual, o esporte caracteriza-se por ser uma atividade competitiva, com normas institucionalizadas, que envolve esforço físico vigoroso ou o uso de habilidades motoras relativamente complexas, realizado por indivíduos ou grupos, motivados pela combinação de fatores intrínsecos e extrínsecos (BARBANTI, 1994; GEBARA, 2002).

Finalizando, apresento a organização dessa tese. Como já observado, o texto iniciou com uma *Introdução* onde está apresentado um *continuum* da fase do mestrado para o doutorado, conceitos de grupo étnico, jogo popular, jogo tradicional, esporte, jogos *de-significados* ou *re-significados*. Explicito a justificativa do estudo, faço uma breve trajetória pessoal como profissional, destacando as motivações que me levaram a estudar esse grupo. Situo também o leitor quanto

---

<sup>25</sup> Santin (1996, ps. 22 - 23) explica que os jogos tradicionais podem ser “criados” ou “adotados”, devido à sua natureza flexível e sem fronteiras.

ao lugar da pesquisa, objeto, objetivos, delimitações, teorias, referências bibliográficas e pressupostos teóricos.

O Capítulo I – *Método*, discorre sobre o tipo da pesquisa, os dispositivos teóricos e os procedimentos de pesquisa. Ao expor o método, o leitor é conduzido por trilhas que mostram como o pensamento foi construído, teórica e empiricamente, e os critérios para realização do estudo. O Capítulo II – *Jogo Tradicional*, aponta para a emergência de proteção e revitalização da diversidade lúdica humana, hoje um movimento internacional, dando prioridade aos Kadiwéu e ao “estado da arte” das suas festas e jogos tradicionais, totalizando aproximadamente 100 relatos de fontes documentais e orais.

No Capítulo III – *Tradição e Mudança*, é destacada a chegada do esporte. A co-existência jogo tradicional e esporte direcionam para relações com normas comuns. Este Capítulo explicita o modelo elisiano de inter-relações com regras, a etnografia histórica-antropológica dessas relações, as tensões entre poderes, as mudanças e manutenções.

No Capítulo IV – *Corpo-Sujeito Kadiwéu*, é apontado o Corpo-Sujeito Kadiwéu na interculturalidade, na saúde e na espiritualidade, perspectivando o corpo *sportivus* Kadiwéu, segundo elaborações de argumentos mitológicos Kadiwéu e da teoria elisiana. As Considerações Finais versam sobre o processo todo, destacando as mudanças teóricas/empíricas observadas no “tempo dos senhores” e no “tempo institucional”, levantando perspectivas e considerando certa imprevisibilidade nos rumos a serem tomados pelo corpo-sujeito Kadiwéu.

# CAPÍTULO I

## Método

Para compreender o corpo-sujeito Kadiwéu no jogo tradicional e no esporte foi elaborado um conjunto de procedimentos que contemplou abordagens antropológicas, sociológicas e históricas, dialogando com o conhecimento da Educação Física, do Esporte e da teoria dos Processos Civilizadores. O presente capítulo situa o tipo de pesquisa, procedimentos e os passos para obtenção dos dados.

### 1. Fontes Bibliográficas

A pesquisa bibliográfica sobre os Mbayá-Guaicuru e os Kadiwéu foi realizada segundo seus respectivos períodos históricos. Assim procedendo, foi possível construir um escopo para acompanhar as mudanças processuais, os fatos já estabelecidos e o estado da arte dos jogos tradicionais.

#### 1.1 Narrativas sobre os Mbayá e Kadiwéu – Séculos XVI a XIX

- ❖ Viajante e conquistador, Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, publicado em livro em 1999, se envolve com os Guaicuru em **1542**. Foi reconhecido como a primeira pessoa a apresentar-se montada a cavalo, causando sustos e correrias no referido grupo indígena.

- ❖ Padre jesuíta Sàncnez Labrador, publicado em livro no ano de 1910, conviveu entre o grupo Mbayá-Guaicuru no período de **1770 a 1776**, deixando riquíssimo acervo sobre festas e jogos específicos do grupo.
- ❖ Militar Comandante Francisco Rodrigues do Prado, artigo publicado em 1951, escrito em **1795**, ocupa a posição de contribuição à altura dos escritos de Sàncnez Labrador, pela qualidade com que trata a aparência física dos Guaicuru, adornos, armas e organização social.
- ❖ Militar Coronel Ricardo Franco de Almeida Serra, em artigo publicado em 1866, escrito em **1803**, aborda com detalhes o modo de vida e os costumes do grupo.
- ❖ Militar General Francisco Raphael de Mello Rego, publicado em artigo em 1906, escrito em **1892**, movido pelos graves acontecimentos ocorridos no Forte Coimbra nesse período, envolvendo os Guaicuru.
- ❖ Viajante italiano Guido Boggiani, em livro publicado em 1945, permaneceu entre os Kadiwéu em dois períodos: **1892 e 1897**. Devido à qualidade dos seus relatos, Boggiani deixa o melhor acervo sobre jogos e festas.
- ❖ Viajante Emílio Rivasseau, percorreu de Buenos Aires até a região do Mato Grosso, entrando pelo Paraguai e permanecendo por 15 dias entre os Kadiwéu. Segundo prefácio de sua obra, Rivasseau ficou “mato-grossense” entre 1890 a 1920. Sua publicação data de 1936, abordando poucas manifestações culturais, mas sendo uma referência para o período de transição.

## 1.2 Etnografia Kadiwéu – Século XX

- ❖ Antropólogo Claude Levi-Strauss, em livro publicado em 1945, esteve entre os Kadiwéu em **1935**, por um curto período. Sua obra levanta a

hipótese de que a instituição social Kadiwéu estaria simbolicamente expressa em sua arte.

- ❖ Antropólogo Darcy Ribeiro, em livro publicado em 1980, esteve entre o grupo em **1948** e destaca, secundariamente, alguns jogos e contextos de festas da cultura;
- ❖ Antropólogo Jaime Siqueira Jr., em dissertação publicada em **1993**, com recorrentes períodos de permanência em Terras Kadiwéu como membro da ONG “Centro de Trabalho Indigenistas” (CTI), desenvolveu projetos específicos junto ao grupo durante 4 anos. Seu trabalho enfatiza as particularidades tempo-espaço Kadiwéu, com pouco destaque aos jogos e festas, mas com excelente contribuição histórica e política;
- ❖ Antropóloga Mônica Pechincha, em dissertação publicada em **1994**, fruto de sua permanência por 5 meses entre os Kadiwéu da aldeia Alves de Barros, contribuiu explicitando mitos e rituais à luz de teorias recentes.
- ❖ Lingüista Filomena Sândalo, em tese publicada em **1997**, sistematizou a gramática e organizou o dicionário da língua Kadiwéu. Permanece atuando junto ao grupo, na capacitação continuada de professores.

### **1.3 Campo de conhecimento da Educação Física, Esporte e outros**

- ❖ Sociólogo Norbert Elias publicou a teoria dos “processos civilizadores” e, em conjunto com o profissional em Educação Física Eric Dunning, realiza estudos sobre esporte como “processos civilizadores”. O uso da expressão “processos civilizadores” no plural decorre do entendimento de Elias de que há vários processos de mudanças ocorrendo simultaneamente. As publicações datam de 1980, 1990 e 1997, dentre outras complementares.

- ❖ Historiador e profissional em Educação Física, Ademir Gebara priorizou as especificidades do esporte no contexto brasileiro. Gebara (1997, 2002), nos últimos 8 anos, vem orientando pesquisas voltadas para a história do esporte no Brasil, com base na teoria de Elias. Seu orientando Ricardo Lucena (2000, 2002) desenvolveu a mesma linha de estudos do esporte no contexto brasileiro, no período da Sociedade da Corte, no Rio de Janeiro
- ❖ Antropóloga e profissional em Educação Física, Maria Beatriz Rocha Ferreira, criou e desenvolveu estudos vinculados ao Laboratório de Antropologia Bio-Cultural/UNICAMP, com as temáticas jogo tradicional, condicionamento e desenvolvimento humano em populações indígenas brasileiras (1993, 1998, 2000, 2002).
- ❖ Sociólogo e profissional em Educação Física, Roland Renson se destaca como estudioso do tema jogo popular, sendo referência para o movimento mundial que se consolida em torno da “ludodiversidade” humana (1991, 1998, 2000), publica com seu orientando Mele e Renson (1992).

Entremeando esse conjunto de dados bibliográficos foi estabelecido um diálogo com alguns pontos da teoria da análise de discurso (AD). O método da análise de discurso localiza-se no campo de interseção entre Ciências Sociais, Lingüística, Psicanálise e Materialismo Histórico (Orlandi, 1999a). A aplicação desse método no campo de conhecimento da Educação Física é relativamente recente, daí ter-se optado por uma aplicação parcimoniosa do mesmo.

Assim delimitada, adota-se uma compreensão da AD sem se posicionar no lugar de “analista de discurso”, priorizando alguns aspectos desse método como:

“re-significação” – lugar da resistência indígena Kadiwéu; “de-significação” – lugar de esvaziamento de sentido quando ocorrem perdas dos significados histórico e ideológico e apagamentos de sentidos – quando, por situações de poder ou outras, há um apagar os sentidos que tiveram significados.

## **2. Fontes Primárias**

- ❖ As fontes primárias orais, transcritas ou mencionadas nos relatórios, foram, em parte, obtidas no período das pesquisas de campo realizadas entre 1997 a 1999, publicadas na parte de “ANEXOS”, na dissertação “Memórias do Guerreiro, Sonhos de Atleta: jogo e esporte entre jovens Kadiwéu” (VINHA, 1999).
- ❖ Uma outra parte das fontes primárias resulta das pesquisas de campo realizadas entre 2000 e 2004, transcritas e disponíveis no interior do estudo. Foram entrevistados: Matchua (2001); Soares (2001) e Medina (1998, 2000). Foi aplicado questionário fechado em grupo de participantes do “I Encontro Kadiwéu: Jogo e Esporte”, realizado na Aldeia Alves de Barros (2001).

## **3. Iconografia**

A presente pesquisa fez uso parcimonioso de imagens. Samain (1999) explica que a imagem é uma forma de captar o pensamento sensorial por meio da lente, pois a imagem é constitutiva de “poder” e “potência”, podendo tais recursos captar uma mensagem científica. Toda imagem é capaz de exercer poder sobre

seu público. Esse poder é derivado dos significados depositados por quem a produziu e pode ser definido como a eficácia controlável de uma imagem com a intenção de comunicar algo. Ora, se a imagem pode ser construída, ela pode ser desconstruída, isto é, pôr a nu o não-dito por trás do que foi dito. Ou expor o que se visualiza, buscando o silêncio, o reprimido (SANTOS, 1996; DUBOIS, 2000).

Assim, a imagem deixa de ser mera ilustração e centra-se na sua potência, que é a capacidade de emocionar por uma força inexplicável, composta pela matéria física da imagem, não pertencente à ordem do simbólico ou da racionalidade. Enquanto o poder lida com as sensações, a potência lida com o sensível, é a própria sensação. A imagem é uma forma que pensa. Então, poder e potência seriam as particularidades do seu pensar (DUBOIS, 2000).

As imagens utilizadas no presente estudo são de dois tipos: fotos de livros com as devidas fontes, como as do acervo de Boggiani, e fotos digitais atuais. As atuais foram produzidas nos seguintes momentos:

- ❖ “I Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”, em 2001, realizado na própria Aldeia Alves de Barros.
- ❖ “Dia Mundial da Saúde”, em 2002, realizado no Parque Ibirapuera, em São Paulo, com a participação de uma equipe Kadiwéu.
- ❖ Imagens desenhadas por missionário e viajante, estando com as fontes citadas.
- ❖ Desenho de jogo realizado por um dos informantes, estando com a fonte citada.

#### **4. Jornais**

A pesquisa realizada em fontes jornalísticas foi acompanhada durante toda semana da 4ª edição dos “Jogos dos Povos Indígenas”. Os jornais “Folha do Povo” e “Correio do Estado”, ambos publicados em Campo Grande/MS, são os mais significativos da imprensa local. Contudo, apenas o primeiro jornal fez cobertura diária. Jornais locais e de veiculação nacional foram utilizados com o objetivo de obter informações ocorridas na 4ª edição nacional. Foi também buscado um jornal de veiculação nacional, optando-se pela “Folha de São Paulo/SP”, para obter informações sobre a veiculação do referido evento.

#### **5. Filmes**

Foram utilizados dois filmes. Um deles trata da história dos Kadiwéu e o envolvimento do grupo com a história do Brasil – “Brava Gente”. O outro trata da “história do futebol”, possibilitando ver processos civilizadores no decorrer da esportização dessa modalidade esportiva. Ambos estão nas referências bibliográficas.

#### **6. Sites**

Foram pesquisados dois sites: um da equipe Socioambiental e outro das Nações Unidas. Ambos constam nas referências bibliográficas.

## 7. Procedimentos Etnográficos

A aplicação de procedimentos etnográficos, de origem da pesquisa antropológica, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1994), está sustentada em três etapas para a apreensão dos fenômenos sociais: olhar, ouvir e escrever. O olhar etnográfico é construído com teorias que o preparam para a investigação empírica, o que o distingue das descrições dos cronistas e viajantes do passado, que utilizavam o relato sem isenção dos seus próprios valores religiosos ou etnocêntricos. No entanto, somente o olhar não dá conta do significado das inter-relações sociais, precisando do ouvir. Este permite obter explicações do modo de pensar de um povo. Mas para isso é necessário aprender a ouvir, pois nossa formação ocidental dificulta esse processo.

O modo ocidental de ouvir expõe o pesquisador ao risco de realizar entrevistas exercendo um poder extraordinário sobre o informante. Devido à materialidade histórica que formou o mundo ocidental, com características opressivas, dicotômicas e muitas vezes humilhantes, obscureceu a realidade de outros povos. Se tal conduta não for observada, leva ao empobrecimento do ouvir e cria um campo ilusório de interação, porque o outro estaria silenciado pelo nosso poder.

Para dominar as ilusões da interação, Oliveira (1994) propõe que aprendamos a nos relacionar com o informante como interlocutores, isto é, ouvindo e sendo ouvido. Assim, cria-se nova modalidade de relacionamento, possibilitando a troca de idéias e de informações. Por último, o processo de escrita

ocorre quando o pesquisador retorna às estruturas acadêmicas. Entre os iguais, o processo de escrita permite textualizar os fenômenos sócio-culturais vistos e ouvidos na pesquisa de campo. Contudo, mesmo que os três atos sejam inseparáveis, aqui segmentados para fins didáticos, eles não estão isentos de deslizes, o que requer constantes questionamentos.

### **7.1 Obtenção dos Dados**

Os dados empíricos, agora conhecimento, foram obtidos com o consentimento livre e esclarecido dos respectivos sujeitos pesquisados, conforme Resolução nº 196/1996 e Resolução nº 304/2000. O documento enviado ao Comitê de Ética em Pesquisa (CONEP), do MINISTÉRIO DA SAÚDE, em 22 de março de 2004, estando protocolado sob o número 003-2003B.

As entrevistas, a memória tradicional exposta em cursos e as explicações foram gravadas em fitas K7, aparelho TCM 313, Cassette Recorder. O procedimento de utilização do mesmo seguiu orientações de Demartine (1992), cuja indicação atenta para a descrição de posicionamento do aparelho, colocando-o de forma a não se interpor entre entrevistador e entrevistado.

As transcrições das fitas K7 seguiram recomendações de Meihy (1991), aqui traduzidas em quatro fases: a) primeiro, uma transcrição total da gravação com as falas de todos os presentes e mantendo as formas de falar e vícios de linguagem; b) segundo, um recorte priorizando apenas as falas dos sujeitos entrevistados; c) terceiro, uma seleção das partes de interesse para o objeto de estudo e d) quarto, uma adequação, respeitando o modo de falar e a construção

lingüística do interlocutor, mas adequando a escrita de forma a tornar-se legível dentro dos padrões da linguagem acadêmica.

## 7.2 Eixos Temáticos Norteadores dos Questionamentos

- ❖ **1997 a 1999.** Retomada das entrevistas publicadas na dissertação de mestrado (VINHA, 1999). Nessas entrevistas o eixo temático seguiu especificidades para idosos e adultos; jovens e lideranças esportivas. Foram adotadas categorias para análise: jogos e brincadeiras tradicionais e esporte.
- ❖ **2000.** Liderança política e esportiva, Medina concedeu entrevista na semana que antecedeu ao convencional “dia do índio”, quando me encontrava na aldeia Alves de Barros. A entrevista pautou-se nos seguintes eixos temáticos: “Associação da Comunidade Indígena da Reserva Kadiwéu” (ACIRK) e seu envolvimento político, tendo o viés da tradição e o dos tempos atuais; o poder nas inter-relações internas Kadiwéu e externas com a sociedade envolvente e a chegada do Esporte.
- ❖ **2001.** Matchua e Soares, este um dos *filhos queridos*, participaram como ministrantes do curso “Jogos tradicionais”, durante o “I Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”, realizado em dezembro de 2001, na aldeia Alves de Barros. A transmissão de conhecimento foi gravada em fita K7, posteriormente transcrita segundo procedimentos explicitados no item 7 e 7.1.

O fato de ter sido realizado um evento, solicitado pela comunidade Kadiwéu ao Laboratório de Antropologia Bio-cultural desde o período de mestrado,

contribuiu para o levantamento de muito conhecimento tradicional sobre jogos tradicionais. Além disso, os indígenas solicitaram uma reflexão, em conjunto com profissionais da área do Esporte e da Educação Física, sobre os seguintes temas: preparação física, regras e estudo técnico-tático da modalidade futebol; corridas, saltos e arremessos de atletismo; modalidade esportiva de “volteio” – esporte realizado com o cavalo –; e revitalização dos seus jogos tradicionais. Devido à quantidade de temas solicitados, optamos por atendê-los em parte, sendo priorizado, no “1º Encontro”, o estudo dos jogos tradicionais Kadiwéu e da modalidade futebol.

❖ **2001. Entrevista Estruturada** aplicada aos participantes do “1º Encontro”, em 2001. Participaram 17 pessoas, além do “filho querido” e do outro acompanhante. Da totalidade dos participantes, 14 pessoas do sexo masculino e 3 pessoas do sexo feminino responderam. Hoje, com mais reflexão e após reflexões da banca de defesa, observo que o lugar dessa pesquisa já constituiu espaços de significação, portanto, as perguntas, ao modo como estão e foram aplicadas, mostram uma dicotomização teórica entre jogo/esporte – a partir da questão 4 e 7 –, o que poderia ter comprometido a compreensão dos processos simbólicos em jogo, para os Kadiwéu. No entanto, como o diálogo com a Análise de Discurso foi bastante delimitado, conforme explicitado na página 31, os riscos foram minimizados. Fica essa consideração metodológica para quem for adotar procedimentos semelhantes.

1. Nome da etnia.
2. Nome do respondente.
3. Pratica futebol?
4. Pratica outro esporte?

5. Há quanto tempo? Quantas vezes por semana? Qual o significado para você do futebol ou outro esporte que pratica?
6. Houve alguma seleção para você praticar esporte?
7. Quais os tipos de jogos tradicionais que faz (lutas, danças, jogos, etc)? Com qual idade você começou?
9. Quando pratica esses jogos tradicionais?
10. Você foi participar dos jogos dos povos indígenas, em Campo Grande, 4ª edição?
11. Como você foi selecionado?
12. Qual sua opinião sobre esse evento – 4ª edição?
13. Você acha que estes jogos podem trazer alguma articulação política dos movimentos indígenas?
14. O que você sugere que deva mudar para estes jogos?

- ❖ **2001.** A “Oficina de Jogos Tradicionais”, realizada na aldeia Alves de Barros, durante o “1º Encontro”, resultou em excelente meio de transmissão histórico-cultural. Além da nossa equipe, participaram os ministrantes indígenas: Bernaldino (*filha querida*, à época com 100 anos), Silva (líder indígena Kadiwéu que responde pelo esporte e cultura), Agente de Saúde/FUNASA/MS, com residência na aldeia e na cidade de Campo Grande e Soares, *filho querido*, com 92 anos naquele período.
- ❖ **2001.** A realização da “4ª edição dos Jogos dos Povos Indígenas”, em Campo Grande/MS, foi cenário para as entrevistas, com o seguinte eixo temático: o próprio evento nacional, esporte entre indígenas e parecer sobre a participação dos mesmos.

## CAPÍTULO II

### Jogo Tradicional

O presente Capítulo esboça o corpo-sujeito Kadiwéu na sua mitologia e na sua história. São encadeados referenciais teóricos de forma a mostrar valores e complexidades da heterogeneidade<sup>26</sup> lúdica humana, sintetizada através do neologismo “ludodiversidade”. Complementando este imbricamento, o estudo mostra algumas transições político-sociais que configuraram mudanças no *habitus*, no poder e no comportamento dos Kadiwéu.

#### 1. Corpo-Sujeito Kadiwéu

O mito encontra-se no cerne da história e da estruturação da identidade dos povos. O mito é sempre falado. Por isso, mito é palavra e seu princípio é a palavra relatada. Enquanto palavra fundadora do mundo e da vida, o mito insemina e dissemina a própria vida, em constante re-escritura da memória da humanidade. Essa memória vai, ininterrupta, fundando sentidos que percorrem a história das sociedades (BORGES, 1995, p. 69).

Se o *habitus* é compreendido como a materialidade que constitui as pessoas, a memória mitológica seria o que as irriga, disseminando sentidos e

---

<sup>26</sup> No sentido de diferenças.

formando os Kadiwéu. Quando o corpo Kadiwéu é explicado por Soares (1999), ele diz:

(...) na hora [Gô-nôeno-godi] falou para o caracará corpo não é de barro, é de gente, de carne. Kadiwéu já falava idioma dele. (...) Jesus é crente, aquele [corpo] de barro Jesus que vai fazer. Barro é o crente que falou. O crente falou, aquele tal do Adão, aquela tal da Eva que o crente falou. Mas aquela mulher é barro, seu corpo é barro e Jesus é crente. Crente já é outro. Kadiwéu nasceu é gente mesmo, não é bicho nem é de barro.

No dizer de Soares, a pessoa Kadiwéu já nasce gente. É uma marca material dos valores de Soares, é um discurso do Kadiwéu. A contradição está inerente, a religiosidade está funcionando e há batimento das memórias. Sua fala sobrepõe, sem perder sua identidade, mostrando a intervenção catequizadora no mito, a influência recebida pela equipe pentecostal, que nos últimos 30 anos co-habita a aldeia Alves de Barros. Frisa, com insistência, o lugar de cada um e reafirma que Kadiwéu, quando saiu do buraco mitológico, era corpo de carne, já falava sua língua e não era bicho, retornando ao mito de origem.

O desenvolvimento humano, entendido como um processo de crescimento, maturação e desenvolvimento [no sentido de aprendizagem, tanto adquirida quanto hereditária], no caso Kadiwéu, vai sendo construído no bojo de um complexo modo de ser que intentamos apreender ao longo desse estudo.

Os Kadiwéu constituíram sua sociedade com crianças alheias. Entre o ato biológico feminino de parir crianças e o guerreiro, capturador de crianças de outras sociedades [raptos], há relações que ajudam a compreender o corpo-sujeito Kadiwéu. Nesse sentido, cabe um adendo para posicionar-me a respeito dos mitos Kadiwéu. Devido à dificuldade de se conseguir relatos mitológicos e tendo em

mãos a recente pesquisa da antropóloga Pechincha (1994), que atualizou toda a mitologia Kadiwéu, adotei as referências mitológicas elaboradas por esta autora. Fica registrada, portanto, na seqüência deste item, quase que a totalidade de informações mitológicas atribuída à citada autora.

Ao nascer, a pessoa Kadiwéu se submete aos *ritos*<sup>27</sup> *de nomeação*, para receber os nomes pessoais étnicos. Com a sociedade hierarquizada<sup>28</sup> em grupos, a pessoa é incluída ao grupo de influência do capitão<sup>29</sup> seja por parentesco ou por relações de cativo. Dessa forma, a pessoa inscreve-se em grupos já organizados. Houve um tempo em que os nomes pessoais eram escolhidos ao acaso. Mas os Kadiwéu relatam que surgiram os “avós” dos capitães, que “criaram” todas as coisas e essas são as coisas da sociedade Kadiwéu. É a partir de então que as histórias vão falar de processos civilizadores, ou de transmissão de conhecimento.

Embora hierarquizados, os *mitos de nomeação* podem ser também criados por uma família de cativos<sup>30</sup>, sendo que esta pode também ter seus cativos. Um nobre<sup>31</sup> pode usar o nome proveniente do mito de nomeação de um ancestral cativo. Por sua vez, os *ritos de nomeação*, o *mito de criação* ou as *histórias de quando deus andava por aqui*, pertencem a todo o grupo, daí poderem retirar nomes decorrentes.

A pessoa Kadiwéu recebe nomes duas vezes na vida: uma ao nascer e outra quando corta o cabelo pela primeira vez, que é quando ocorre a morte de

---

<sup>27</sup> Rito e Mito estão interligados.

<sup>28</sup> Na seqüência há um maior aprofundamento sobre a organização social Kadiwéu.

<sup>29</sup> Capitão é a liderança política do grupo, sempre assessorado pelos conselheiros.

<sup>30</sup> “Cativo” é pessoa que foi inserida no grupo, vinda através das guerras de captura, podendo ser criança, jovem ou adulta.

<sup>31</sup> “Nobre” é pessoa Kadiwéu “puro” ou “cativo enobrecido” por parentesco ou merecimento.

um parente. O recém-nascido, ao ser nomeado, se inclui em um lugar da ordem existente na totalidade do grupo. Por sua vez, quando morre alguém, a morte causaria um desfalque nessa totalidade, precisando ser reordenada. Os Kadiwéu explicam que a mudança de nome após a morte é para não se lembrar do parente morto. Assim, neutralizam a perda e unificam novamente o grupo.

Apenas alguns idosos, ainda hoje, sabem mitos que não foram publicados em pesquisas. Apenas uma das famílias Kadiwéu, a Matchua, aceitou relatar um número reduzido de mitos para Pechincha, sete ao todo. Destes destaquei, para o presente estudo, o *mito de criação (go-noeno-godi)* e o *mito do jogo-de-soco (Nitikana e Niwelanigi)*. Esses mitos são qualificados pelos próprios Kadiwéu como *mitos da primeira indiada e mitos que dão exemplo*. Representam a constituição da própria sociedade. Mesmo com um acervo significativo de mitos, há algum ressentimento entre os idosos devido ao desuso de muitos dos nomes tradicionais de origem mitológica, advindos desse acervo, que estão, nos dias atuais, preteridos diante dos nomes populares brasileiros.

Seguindo sugestões de Lévi-Strauss (apud PECHINCHA, 1994), nas práticas de impedimento da natalidade e nas pinturas corporais Kadiwéu pode-se identificar sinais de distinção e de valorização do culturalmente adquirido. O exemplo do mito de *Nitikana* e *Niwanegi* faz referências ao assédio de elementos da natureza, vindo perturbar a ordem cultural da sociedade Kadiwéu.

O mito narra que *Nitikana* abandonou a sociedade e foi para um lugar de magia, aí gerando um *filho de onça*. Ela se confundiu ao saber que teve um *filho de onça*, mas será esse menino-bicho, parcial em sua humanidade, quem vai servir de exemplo aos Kadiwéu.

Esse menino-bicho, ao ser chamado de *bicho* por uma pomba, se envergonha. Ser bicho é ter poder, mas não é uma condição desejável. Para retornar à sociedade humana, a pomba “limpa” os olhos e os ouvidos do menino-bicho, forma metafórica de mostrar o poder dos sentidos nos mundos multidimensionais. Crescendo, o menino-bicho, agora um homem de poder, vai dar o exemplo do rapto de outros povos. Estaria aí uma metáfora da necessidade do “outro” como fonte de vida, um tipo de reprodução biológica vinda do rapto.

Mas, por que o corpo-sujeito Kadiwéu precisaria ser uma parte bicho, para roubar gente?

Algumas associações podem ser feitas. O guerreiro tem relação com bicho no sentido do comportamento. O ato fundamental para formação do grupo, a constituição da sociedade por meio do rapto, seria comportamento de bicho realizado por guerreiro. O exemplo foi dado por *Niwelanigi*, o filho *homem-bicho* que *Nitikana* teve com uma onça, que comia carne crua de gente e de animal, o que institui a configuração guerreiro/onça, formando a regra:

guerreiro = onça = poder.

Em outro momento do mito, o *homem-bicho* vai falar ao seu povo e estabelecer normas que explicam as coisas perigosas e as regras que todos devem seguir. Por exemplo, a carne de caititu deveria sempre ser ingerida cozida; a menina moça, em menarca, não deveria comer mel, pois mel é de bicho, assim também a carne crua; para os que estão de luto, proibiu a carne crua e prescreveu o corte de cabelo, entre outras prescrições.

Essa complexidade pode ser lida na abordagem elaborada por Levy-Strauss<sup>32</sup> (1945, p. 227) sobre os Kadiwéu, quando afirmou: “esta sociedade mostrava-se muito avessa aos sentimentos que consideramos naturais; desse modo sentia uma viva repugnância pela procriação”. Diferentemente, na raiz no fato de as mulheres não terem filho pode estar a adaptabilidade dos caçadores-coletores, com um estilo de vida *tracking*<sup>33</sup>. O mito pode ser um instrumento regulador, carecendo portanto de mais compreensão, para entender seu comportamento sexual.

Ao aprimorar tais idéias, Pechincha (1994) acrescenta a distinção que os Kadiwéu fazem do estado natural, não o aceitando. Dessa forma, haveria relação entre o ato de capturar criança, realizado por guerreiro e o ato de parir crianças, pela mulher. O guerreiro, considerado *homem-bicho*, estaria autorizado a comer carne de bicho e a fazer a sociedade Kadiwéu perpetuar-se, através da captura. Para a mulher, o ato de parir seria indesejado, por motivos que supõe-se ser de adaptabilidade<sup>34</sup> humana a condições sócioambientais específicas.

Perscrutando o mito de *Nitikana* vê-se referências a elementos da natureza que vêm perturbar a ordem da sociedade Kadiwéu. Há o *lobinho* que roubaria suas crianças, há uma *onda* que viria buscar a irmã de *Nitikana*. Essas narrativas são menções ao rapto que, às avessas, ameaçam a sociedade Kadiwéu.

A mulher, ao oferecer um filho à sociedade, não estaria autorizada a comer carne de bicho. Essa restrição teria o objetivo de preservar a mulher para não ser

---

<sup>32</sup> Considero a observação do autor como um deslize de sentidos.

<sup>33</sup> Termo que expressa o tipo de vida com andanças e constantes mudanças de lugar.

<sup>34</sup> Grupos caçadores-coletores adotavam comportamentos de autopreservação, a exemplo de adotarem um espaço de 4 a 5 anos entre um filho e outro, com o objetivo de a criança ficar mais emancipada e necessitar menos dos cuidados dos adultos, já que estes, no caso, estariam voltados às inóspitas condições de sobrevivência.

bicho, não ser guerreira. A prescrição perdura em todo período menstrual e em todo período de gestação. Parir é ato da natureza [biológico], mas, como sugeriu Lévy-Strauss (1945), os Kadiwéu teriam rejeição a esse ato biológico. Nesse sentido, o lado bicho do homem Kadiwéu agenciaria a natureza/cultura, nas seguintes correlações efetuadas por Pechincha (1994, p. 105):

Canibalismo = comer carne crua de animal.  
Comer carne crua = bicho-natureza.  
Natureza = reprodução biológica da sociedade.  
Impedir a reprodução biológica/natural = cultura.  
Cultura = não tornar-se bicho.

O rapto é comportamento de quem tem cultura, de quem tem humanidade e não come carne crua. Metaforicamente, o *homem-bicho* se torna homem, devolve civilização e faz a lei [prescrições]. Simultaneamente, o *homem-bicho* se torna onça que mata e come carne crua e é homem que civiliza. A pena maior para quem não seguir suas prescrições é a de transformar-se em bicho.

Assim, o rapto garante o mundo da cultura. A narrativa do *mito de criação* diz que quando o criador *gô-nôeno-gôdi* levanta a tampa do buraco onde estavam todos os povos, estes ainda comiam carne crua. Quando o criador determina o que cada povo vai ser, em especial os Kadiwéu, define também seus destinos e inaugura a História. A partir daí advêm normas e prescrições mitológicas. A prescrição é de que a carne de animal ou de ave deve ser sempre assada, cozida ou ensopada, sob pena de se perder a humanidade.

A correlação mitológica em relação à pessoa morta é a exigência aos vivos de que, tendo um seu parente morto, não deve ingerir carne de bicho. Se essa prescrição for correlacionada à metáfora da entrada de um novo membro no

grupo, por meio do rapto, vê-se a perda [morte] de um membro seguindo a mesma elaboração simbólica do nascimento. Aquele que perde um parente passa pela mesma restrição que a mulher ao dar à luz a um parente [nascimento de bebê]. Nascimento e morte se equivalem nesse momento. Haveria uma lógica: o raptado morreria para sua sociedade de origem e nasceria novamente, quando incluído em outra sociedade, que seria a dos Kadiwéu:

Nesse contexto, os fatos futuros dessa sociedade estariam como que latentes, capazes de previsibilidade, dependentes do poder do xamã em profetizar e prevenir. Dessa forma, haveria um controle dos acontecimentos. Por exemplo, o destino, pontilhado mitologicamente por *gô-noenô-godi*, predestinou-os a viajar. Afirmam essa predestinação argumentando que, quando o criador estava tirando os Kadiwéu do buraco, *gô-nôeno-gôdi* ainda conversava com o grupo Terena, mas os Kadiwéu já saíram apressados. Nem esperaram o que o criador lhes queria dizer. Foi *caracará* [outro elemento mitológico] quem avisou ao criador que o grupo Kadiwéu já estava saindo, andando longe. Nesse momento, o criador disse: *deixa eles irem, esse costume eles vão ter para sempre, de não pararem*.

Considero a interpretação de Levy-Strauss e Pechincha de muita sensibilidade e riqueza. Fico a pensar no corpo-sujeito Kadiwéu, mostrando um tempo em que as relações interpessoais eram muito difíceis e o pressuposto elisiano de que o humano, biologicamente dado à aprendizagem, estava restrito devido à rede mais curta de inter-relações. Desse mundo saem imagens belíssimas e contundentes, fazendo sentido para muitas vidas humanas.

O contingente populacional Kadiwéu, nesses últimos 234 anos, passou por reduções significativas, como mostra a tabela a seguir:

**Tabela 1.** Dados Populacionais de 1770 a 2003.

<b>ANO</b>	<b>População</b>	<b>FONTE</b>	<b>ABRANGÊNCIA</b>
1770	7.000 a 8.000	Sánchez-Labrador	Mbayá
1803	680	Almeida Serra	Kadiwéu
1892	200	Boggiani	Kadiwéu
1948	235	Darcy Ribeiro	Kadiwéu
1998	1.592	Inst. Socioambiental	Kadiwéu
2003	1.223	FUNASA	Kadiwéu

Fonte: Inspirada em Siqueira Jr.(1993), acrescida de dados do Instituto Socioambiental e da FUNASA.

Os dados populacionais do período de 1770 correspondem ao tronco Mbayá<sup>35</sup>, daí ser um contingente populacional maior. Processualmente, o grupo Mbayá-Guaicuru vai se fixando do lado brasileiro, com dados populacionais menores. No transcorrer de 1803 a 1892 o quantitativo de pessoas Kadiwéu foi consideravelmente diminuído, ou os registros do militar e do viajante destacaram apenas a região em que atuavam. Em 1948, no “tempo institucionalizado”, Darcy Ribeiro parece ter-se concentrado no grupo que visitava.

Nos dados de 1998, a população já estava habitando as fazendas e o grupo, na totalidade, distribuía-se em aldeias. Os dados populacionais se aproximam dos atuais, o que indica precisão. Os índices são atribuídos ao crescimento populacional na Aldeia Alves de Barros, devido à rearticulação para funcionamento da escola, de alta prioridade para os senhores que habitavam em suas fazendas. A recente inserção de mais uma aldeia, a Barro Preto, não significou aumento de população, mas uma re-distribuição populacional que recentemente se definiu como aldeia, explica Siqueira Jr. (1993).

<sup>35</sup> No período de 1770 e 1776, os Mbayá estavam divididos em 6 hordas, distribuídos nas margens do Rio Paraguai (SANCHÈZ- LABRADOR, 1910)

Os índices de 2003 foram obtidos pela FUNASA/MS, através de rastreamento de cada moradia, com o fim de aplicar vacinas, levantar dados específicos sobre condições de saúde, controlar nascimentos e mortes. Nesse sentido, esses índices retratam com fidedignidade a realidade populacional do grupo, atualmente sedentarizado em 5 aldeias: Alves de Barros, Campina, Tomázia, São João e Barro Preto.

Visualizando o contingente populacional Mbayá e Kadiwéu, pode-se metaforicamente ver o grupo como nicho humano, criadouro de imensuráveis belezas lúdicas da nossa espécie, correndo risco de perdas substanciais de sua cultura corporal.

## **2. Ludodiversidade – Jogo Tradicional e Jogo Popular**

*Ludus* vem de *ludere*, cuja etimologia reside na esfera da “não-seriedade” e, particularmente, da “ilusão” e da “simulação”. No campo semântico do latim, o terreno do jogo é todo coberto com a expressão *ludus*, que abrange os jogos infantis, as recreações, as competições, as representações litúrgicas e teatrais e os jogos de azar (HUIZINGA, 1980, p. 41-42).

Restringindo a amplitude dos aspectos lúdicos para apenas a de jogo, ressalta-se que o sentido de *ludus*, em quase todas as línguas românicas, foi suplantado por um derivado do termo *jocus*, cujo sentido específico de “gracejar” e “troçar” foi ampliado para o de “jogo”, em geral. Assim, estabeleceu-se, no francês

*jeu*, no italiano *gioco*, no espanhol *juego* e no português *jogo*. Atualmente, o termo jogo é de uma abrangência vastíssima<sup>36</sup>.

Se, em 1938, Huizinga (1980) teoriza sobre o *Homo ludens*, Renson, em 1997, cria a expressão “ludodiversidade”. O *Homo ludens* teoriza sobre a capacidade humana de fazer do jogo cultura. Enquanto o neologismo ludodiversidade volta-se para as questões humanas, expressando a infindável variedade lúdica presente em todas as sociedades do planeta, Renson vale-se do termo biodiversidade, adotado em Biologia para designar a variedade de seres vegetais e animais existentes, para voltar-se ao humano.

Uma outra semelhança entre os neologismos biodiversidade-ludodiversidade, segundo o autor, é que, assim como a biodiversidade está ameaçada, a ludodiversidade estaria também em perigo. Analogicamente, enquanto a biodiversidade ameaçada traria conseqüências graves para o planeta, a ludodiversidade ameaçada diria respeito à perda da diversidade sócio-cultural humana, em diferentes períodos históricos e sócio-culturais. Em outras palavras, seria a perda do *ludens*, na maior amplitude possível do termo.

As reflexões de Renson, contudo, não abarcam os estudos voltados às mudanças psico-sócio-culturais, como se aplica no presente estudo. O autor associa as perdas da ludodiversidade com o fenômeno de extermínio das diferenciações regionais e locais, em forma de jogos. Essa perda seria provocada pela tendência hegemônica de padronização e de globalização das práticas esportivas. A gênese desse extermínio estaria no processo de industrialização, iniciado em sociedades européias, constituindo um processo de esportização que

---

<sup>36</sup> Ibid.

traz o abafamento gradativo dessas expressões culturais populares. Para Renson (1998, 2000), o processo de esportização significa o predomínio de formas esportivas de jogar, já consubstancialmente organizadas institucionalmente.

Fica, contudo, registrado o neologismo ludodiversidade, por expressar um movimento contemporâneo de revitalização de valores local, regional e nacional. A revitalização dos jogos populares seria sintoma da revolução da cultura corporal – movimento próprio da transição do período moderno<sup>37</sup> para o período pós-moderno –, argumenta Renson. Nesse sentido, o jogo popular, cuja base é sócio-cultural, estaria no bojo de tais questões, já que possui uma história cultural arraigada na sociedade que o pratica.

Embora esse tema mereça maior aprofundamento, pois o movimento de revitalização dos jogos populares é assunto de interesse internacional, planetário, nesse estudo optou-se por uma breve abordagem desse movimento, com a intenção de valorizar a manifestação lúdica humana, colocando-a lado a lado com outros movimentos sociais e destacar a ludodiversidade Kadiwéu.

A questão das riquezas da biodiversidade e da sociodiversidade brasileira são exploradas por outros autores e em diversas áreas do conhecimento. Segundo meu entendimento, há carência de estudos sobre a ludodiversidade no Brasil, ou, então, de se encontrar esse tema inserido nas discussões socioambientais. Fica aqui registrada uma outra oportunidade de pesquisa, não me detendo para não desviar do objeto de estudo em pauta.

---

<sup>37</sup> Modernismo (estimado entre 1850 a 1950) e Pós-Modernismo (estimado entre 1950 ou início de 1960 até os dias atuais), segundo Santos (1996).

Como visto na Introdução do presente estudo, o termo jogo é muito amplo. Destacando o campo de conhecimento da Educação Física, vê-se que, para o Conselho Federal de Educação Física (CREF, 2002), jogo é entendido como atividade física. Seja ele “popular” ou “tradicional”, o jogo se caracteriza por ser intrinsecamente humano, ocupando hoje um espaço dos mais significativos na história sócio-cultural das sociedades. Na mesma direção segue a visão de Huizinga (1980), em seu clássico estudo sobre o *Homo ludens* redigido em 1938. Naquele período, as Ciências Humanas davam pouca atenção ao jogo humano como objeto de estudo, poucos estudos expressavam a ligação entre jogo e cultura.

Huizinga (1980), no Prefácio de sua obra, expõe sobre a importância fundamental do fator lúdico, determinando até que ponto a própria cultura possuiria um fator lúdico. O jogo existiria antes da própria cultura, pois o brincar e o jogar já estão presentes no reino animal, sendo, portanto, anteriores à formação das sociedades humanas. Assim, enquanto o “jogo” é observável, o autor vai entender “cultura” como um termo que a consciência histórica humana atribuiu a determinados aspectos da vida em sociedade. Devido a esse entendimento, a célebre frase “na dupla unidade do jogo e da cultura, é ao jogo que cabe a primazia” (1980, p. 53) sugere que a cultura ocultaria um elemento original [jogo] sob outras formas de saber.

Diante da complexidade reafirma-se as seguintes distinções no uso do termo jogo, para este estudo: *jogo tradicional para as sociedades indígenas* e *jogo popular para as sociedades ocidentais*. Ambos compõem a diversidade lúdica humana [ludodiversidade], ambos podem estar sob ameaça de desuso,

desaparecimento, *de*-significação ou *re*-significação, segundo pontos de vista adotados em teorias diferenciadas.

O *jogo tradicional*, aqui entendido como atividade física com característica lúdica, que representa importantes elementos culturais como valores tradicionais, mitos e magia. Tais elementos são manifestados, em geral, em rituais ou de forma ritualizada. O jogo tradicional indígena requer aprendizado específico de habilidades físicas, de estratégias ou chances empregadas, por exemplo, com o objetivo de preparar o jovem para a vida adulta, de socializar, de cooperar, de fazer oposição, condicionamento e/ou preparar o guerreiro. Dessa forma, a existência do jogo inter-relaciona-se com a sociedade ou povo que o pratica. Esse tipo de jogo tradicional pode ser criado ou adotado<sup>38</sup> (ROCHA FERREIRA, 2003).

Por sua vez, o *jogo popular* é entendido como atividade que marca uma sociedade ou grupo social, sendo repassado intra e intergerações, nos espaços da rua, da escola, da família e da vizinhança. Sua origem pode estar em um, ou em diversos povos, mas ele é disseminado e praticado em diferentes sociedades e grupos. Devido a essa plasticidade foi denominado “jogo sem fronteiras<sup>39</sup>”.

### **3. Jogo Tradicional**

Nos itens anteriores ficou explicitado a que se refere a expressão “jogo tradicional”. Destacamos agora as regras desses jogos. Estas são pré-estabelecidas

---

<sup>38</sup> Jogo “adotado” é um termo visto em Santin (1996), significando jogos que não são criados por um grupo ou povo.

<sup>39</sup> Denominação atribuída por Renson (2000 p. 29).

e aparecem em períodos e locais determinados, onde ocorrem a produção e reprodução de valores, formas diferenciadas de poder, *habitus* relacionados ao gênero, à ideologia e à identidade. Em muitas ocasiões, é jogado cerimonialmente para agradar a um ser suprafísico, com o objetivo de se alcançar fertilidade, chuva, alimento, saúde, etc. Existe sempre uma ligação mitológica subjacente às cerimônias e jogos, explica Rocha Ferreira (2003, 2004).

Em tempos passados, os jogos tradicionais indígenas carregavam em si, fortemente, significados mitológicos. E, ainda atualmente, percebe-se vestígios dessas raízes, mais intensamente em uma etnia do que em outra, dependendo do grau de contato com os não índios. O Brasil tem hoje mais de 200 povos, cerca de 180 línguas, estando a população indígena brasileira estimada em 350 mil pessoas. Cada um desses povos tem uma mitologia característica única. Essa rica tradição foi escrita por alguns poucos estudiosos, como os missionários, os primeiros cronistas, viajantes e, mais recentemente, profissionais em Educação Física, Antropólogos, Historiadores, entre outros. (MINDLIN, 2001).

A mesma autora afirma que os mitos são histórias tradicionais contadas de geração a geração, fundamentais para um povo, marcando sua identidade. São uma riqueza cultural às vezes secreta e pertencente apenas à comunidade. Frequentemente, os mitos falam de fatos multidimensionais, por isso muitos pensam e dizem que mito é invenção, mentira, ficção. Mas para os povos que os contam e para quem souber decifrar sua linguagem poética, os mitos são histórias verdadeiras, ressalta a autora.

Hoje, com a cidadania conquistada, os indígenas têm escolas, são professores e alguns mitos estão sendo escritos. Escrever é diferente de contar, a

história acaba tendo o jeito de quem a escreve. Mas não deixa de haver possibilidade de reconhecer que os mitos são vivos, tanto quanto os mitos de Adão e Eva, ou os mitos gregos. Os mitos indígenas estão sendo contados hoje, em muitos lugares do Brasil, por narradores considerados sábios (MINDLIN, 2001).

Explicitado o mito e seus vínculos com o jogo tradicional, faz-se um parêntese com o objetivo de configurar o corpo-sujeito Kadiwéu em seus jogos, correlacionando assim jogo tradicional e sociedade. A intenção não é de procurar origens para os jogos tradicionais Kadiwéu. Sabe-se que peteca, chueca, carreiras a cavalo, jogo com linha são jogos mencionados também em muitas outras sociedades. O interesse está no sentido e significado com que esses jogos interagem sujeito-sociedade.

Dando destaque para o guerreiro Kadiwéu, observa-se um elo de interdependência comunidade-guerreiro que identifica a todos Kadiwéu como uma “comunidade guerreira”, mitologicamente sustentada. No “tempo dos senhores” eram prioritariamente caçadores, sempre em constantes deslocamentos. Sua base identitária está na entidade mítica *gô-noêno-hôdi*, a qual simboliza a indiferenciação original de todos os povos, através da ausência de relações sociais, portanto ausência de poder. Quando todos os povos estavam dentro de um buraco, nada os distinguia e nenhuma força sobrepunha um ao outro, caracterizando uma ausência de inter-relações. Mas, quando *gô-noêno-hôdi* vai retirando cada povo do buraco, torna concreta a primeira relação de contato, atribuindo papéis sociais e características predominantes de diferenciação (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910; RIBEIRO, 1980).

O *caracará*, outro personagem mitológico do grupo, que se parece com uma ave de rapina da região, representa simbolicamente um contraponto a *gô-noêno-hôdi*. O *caracará* avisa *gô-noêno-hôdi* que nada sobrara aos Kadiwéu após a divisão dos povos efetuada por ele. Para suprir essa falta, a entidade maior concede aos Kadiwéu a guerra, a opressão e a exploração de todos os demais povos. Assim se estabelece a gênese das configurações sociais Mbayá-Guaicuru.

As dádivas deixadas por *gô-noêno-hôdi* são atos executáveis unicamente por guerreiros homens, em simbiose com a comunidade. Embora as dádivas mitológicas – guerra, opressão e exploração – tenham sido recursos de interdependência para a sobrevivência humana, durante muito tempo, em quase todas as sociedades, ainda hoje elas estão presentes. Elias (1980) alerta para que nos conscientizemos sobre o significado desse comportamento. Se compreendido, fica-se a um passo de entender a capacidade humana de resolver seus conflitos, fazendo uso da privação da vida.

Se em *gô-noêno-hôdi* está a gênese da ideologia que permeia as ações guerreiras, ao se observar de forma didática, vê-se o mito Kadiwéu sugerir um estilo de vida em que o grupo deve agir “dependente do que pensa que o outro irá fazer” (ELIAS, 1980, p.86). Essa é a forma mais básica de inter-relacionamento humano, denominado pelo autor de “competição primária<sup>40</sup>”. Embora o estilo da “competição primária” seja considerado, em outras teorias sociológicas, uma

---

<sup>40</sup> Elias elaborou, em 1980, uma proposta de “Modelos de Jogo”, no sentido de mostrar as inter-relações humanas. O “Modelo da Competição Primária” é caracterizado por estabelecer relações humanas sem regras comuns, enquanto os “Processos de Interpenetração com Regras” são compreendidos em 4 outros processos, todos permeados por regras comuns. Além do livro de Elias, outras análises são encontradas na Revista Conexões, publicada pelo grupo de História/ UNICAMP.

relação humana aparentemente sem normas, Elias considera que nesse tipo há uma ordem social, ao contrário do que possa parecer.

Daí porque Elias (1980), ao elaborar sua teoria dos “Modelos de Jogo” – diferente de jogo entre equipes –, refere-se às formas de inter-relações sociais, mostrando o modo como se entrelaçam os fins e as ações humanas. Assim, os “modelos de jogos” são analogias com relações permeadas por regras, ou formas de inter-relações humanas com regras.

Retomando, o autor não categoriza a “competição primária” [estilo guerreiro de ser, que autoriza a morte] dentro das categorias de “modelos de jogos” [relações com normas, que não autoriza a morte]. Mesmo sem regras comuns, a competição primária não é vista como desordem na estrutura social, mas, sim, parte de uma ordem social. As aparentes desordens históricas, como as guerras, as revoluções, as rebeliões, os massacres e toda espécie de luta pelo poder, podem ser explicados. Para Elias, a competição primária “representa uma competição real e mortal entre dois grupos e não é, de modo algum, um jogo”, explica (p. 82).

Inserir-se aqui um parêntese para mostrar uma outra visão de guerra. A idéia de guerras entre indígenas, como forma de relacionamento com outras sociedades iguais, é argumentada em Clastres (1982, p. 173). O autor afirma “estar bem esclarecido que não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar também a guerra que, como dado imediato da sociologia primitiva, assume uma dimensão de *universalidade* (grifo do autor)”.

Ao afirmar ser a guerra entre indígenas universal, Clastres faz referência à posição teórica levantada por Lévi-Strauss (1945), o qual considera ser o princípio

de “reciprocidade” e não o de “fins comerciais” o que estimularia os grupos indígenas a se inter-relacionarem sob ações hostís. O descarte da questão comercial deve-se ao fato de que esses grupos viviam em abundância de alimentos e de espaços e primavam, cada qual, por sua independência. Desse modo, cada grupo produzia seu próprio consumo, o que possibilitaria excluir a necessidade de relações econômicas com outros grupos vizinhos, explica Clastres.

Pensando assim, Clastres refuta a idéia de Lévi-Strauss, por entender que este não considerou o dado etnográfico da quase universalidade do fenômeno guerra. Clastres vai refutar também a idéia de Hobbes (apud CLASTRES, 1982) de que a guerra entre povos indígenas era de “todos contra todos”, por entender que Hobbes não via a “reciprocidade”. Sendo assim, um não vendo a “violência” e o outro não vendo a “reciprocidade”, Clastres refuta e argumenta, conclusivamente, que as relações entre sociedades indígenas seriam, simultaneamente, espaços de reciprocidade e de guerra. Ambos os comportamentos pertenceriam ao ser social indígena.

As considerações acima objetivam localizar com mais detalhamento a posição de Elias (1980) sobre a competição primária, cuja ênfase teórica recai sobre processos, nos quais as inter-relações de um grupo determinam o movimento do outro grupo e vice-versa. Essa forma de agir mostra a “função recíproca” fundamentada na coerção que se exercem mutuamente, devido à interdependência.

Aqui cabe um adendo para explicar o conceito de “função” em Elias (1980, p.84). Este difere do usado nas teorias estruturalista-funcionalistas, nas quais usa-

se a função para designar as tarefas empreendidas por “parte” da sociedade, “boas” para uma “totalidade”, contribuindo para a conservação e a integridade do sistema social existente. Em tais teorias, o estigma de “disfuncionais” eram atribuídas às atividades humanas que fracassavam. Quando aplica-se o termo para os grupos guerreiros, segundo a teoria elisiana, há que se ter cuidado. O termo função não é usado como expressão ou tarefa desempenhada por uma “parte”, dentro de uma “totalidade” harmoniosa. Mas, sim, é um conceito de “relação”, com interdependências que são coercitivas para as pessoas, em menor ou maior grau.

Desse modo, observa-se que o termo “competição primária” expressa uma relação de enfrentamento entre humanos não orientada por regras comuns. Como exemplo, dois grupos, munidos do seu próprio pensar, elaboram idéias sobre os recursos de poder do outro, em relação ao seu, como: força, astúcia, armas, abastecimento, estando todos constantemente postos à prova. Assim, o poder não estaria localizado, ele se movimenta segundo as forças coercitivas inesperadas.

As coerções podem ser maiores de um lado do que do outro. Nisso, a índole guerreira Kadiwéu, com sua base mitológica, pode ter sido favorecida. Se o modelo da competição primária reflete antagonismos violentos é porque não omite a reciprocidade de todas as funções, ou seja, das relações humanas interdependentes. O inimigo desempenharia uma função recíproca: a de possuir necessidades elementares, como por exemplo, a vida, a sobrevivência.

As interdependências humanas são distintas em dois aspectos: (a) são imutáveis, cuja base está em reações de fundo biológico, como, por exemplo, a tendência humana de reagir às situações de conflito através da reação de alarme,

compartilhado com seres de outras espécies vivas; (b) são mutáveis, mas ainda não totalmente, quer dizer, embora haja certos problemas sociais que possam ser mudados, a humanidade em geral e os Kadiwéu em particular pouco o fizeram. O antiquíssimo hábito humano de resolver os conflitos entre clãs, povos, estados, através dos massacres mútuos, ainda permanece (ELIAS, 1980).

Pinçando o aspecto mutável na sociedade Kadiwéu, não sem deixar de reconhecer que, em determinado período, os demais grupos daquele contexto histórico estavam na mesma condição, não se vê, na origem dos incessantes conflitos bélicos, nos quais o grupo é protagonista, nenhuma dose de agressividade biológica [imutável]. Observa-se, sim, uma incapacidade de dominar situações de conflito que lhes parecem inevitáveis e de modificar a correspondente estrutura de comportamento que sustenta esses conflitos [mutáveis]. Correlativamente, muitos dos seus jogos tradicionais correspondiam à manutenção do comportamento “nós”. Tal comportamento é adquirido, portanto, ontogênico (ELIAS, 1991, 2000).

No “tempo dos senhores” preponderava o comportamento coletivo. Nele, o lúdico se manifestava nos jogos tradicionais, seguindo normas sociais que permitiam comportamentos oscilantes de um extremo ao outro. As relações comunitárias se caracterizavam por ser face a face, consensuais, com laços afetivos e controles sociais mais presentes e rigorosos. Eram próprias desses tempos as provas de submissão à dor, forjadoras de coragem ao guerreiro.

A dor e o sangue não eram vistos com o mesmo olhar de hoje. Como exemplo, os níveis de violência verificados nos jogos de soco, chueca e touro são situações de jogo que são pouco ou nada executadas atualmente. São três jogos

em que o sangue podia verter do corpo do outro, podia quebrar o nariz. Essa variação de comportamento mantém-se incompreensível, explicam Elias e Dunning (1992), se não for relacionada com o nível geral de violência socialmente permitida, com o nível da organização do controle da violência e com a correspondente formação da consciência, o que se procurou mostrar no decorrer desse estudo.

Fatos que ilustram tais mudanças em jogo podem ser vistos no filme “História do Futebol: um jogo mágico<sup>41</sup>” (2001), narrado a partir das elaborações sociais e de autocontrole individuais ocorridas na Inglaterra, tendo como referência o futebol. Elias e Dunning (1992) observam que essas mudanças não são eternas da maneira de ser do grupo que as adota, mas aspectos de um tipo de desenvolvimento social resultante de controle social e correspondente formação da consciência.

Hoje, um dos líderes esportivos Kadiwéu refere-se às provas de coragem do “tempo dos senhores” com a expressão “ainda bem que não existem mais” (SILVA, 1999). Com essa expressão, o líder parece transmitir rejeição aos procedimentos da identidade-nós do “tempo dos senhores”. Tais provas, se comparadas aos critérios em uso nas sociedades ocidentais atuais e mesmo na sociedade Kadiwéu atual, mostram-se extremamente rigorosas, até ameaçadoras. Portanto, suponho o lugar do esporte, com sua forma organizacional, ter preferência entre o grupo, mesmo que lhe atribuam outros sentidos.

---

<sup>41</sup> Composto por 4 ou 5 fitas, o que foi citado refere-se à fita nº 1.

#### 4. Comportamento Autogovernado

Se, atualmente, na prática do esporte sempre fica um resquício, um desejo de ganhar, ou a rivalidade; nos jogos tradicionais, desferindo socos e sangrando, tudo ficava resolvido, embora houvesse competitividade. Assim os Kadiwéu diferenciam seus comportamentos no jogo tradicional e no esporte. Para ilustrar esse comportamento tradicional [competitividade], foram levantados dados históricos mostrando várias atividades sociais Mbayá e Kadiwéu como: bailes, festas da cultura, cerimônias de transição de fase de vida, entre outras. Em comum, tais atividades finalizavam em lutas corporais, com socos para todos.

No tradicional “jogo de soco” do “tempo dos senhores” era permitido deferir murros em qualquer parte do corpo, podendo sangrar. No entanto, quando o corpo do guerreiro ou do jovem aspirante sangrava, não ficava mágoa ou rancor, relatam Sánchez Labrador (1910) e Boggiani (1945). Esses registros são confirmados nos dias atuais pelo ancião Soares (1998, 2001), dizendo que era assim mesmo, tudo ficava e terminava bem, era tudo brincadeira.

Elias (1980) explica que, em sociedades relativamente pequenas, as emoções presentes nas atividades lúdicas são mais livres, permitindo a exposição desenfreada delas, estando estas determinadas e enquadradas nas prescrições sociais do próprio grupo. O autor enfatiza que, de maneira geral, há estágios de processos civilizadores, nos quais a consciência moral oscila de situações extremamente tênues e indulgentes, para outras extremamente severas e vigorosas. Dito de outra forma, do riso ao choro, da alegria à prostração.

Contudo, esse argumento requer atenção. Se o mesmo não for compreendido na perspectiva elisiana, pode haver risco de direcionamento para as polaridades estáticas de compreensão do que seja “civilizado” e “incivilizado”. Nesse sentido, faz-se necessário reconceituar os termos. Ao adotar as expressões “mais civilizado” e “menos civilizado”, no lugar de “civilizado” e “incivilizado”, Elias (1994b, 1980) desloca o eixo central das tradicionais teorias de processos de civilização para o de processos que são civilizadores, porque “vão constituindo um *habitus* social de autocontrole das emoções, dos afetos, dos sentimentos”. Seriam processos de conversão da violência física em violência simbólica.

Se autocontrole é um dado passível de aumentar ou diminuir segundo prescrições sociais, cai por terra qualquer compreensão etnocêntrica do termo “civilizado”. Passaria a vigorar a compreensão de que, em estágios diferenciados da evolução social, as comunidades humanas viveriam com modelos sociais e individuais de autodisciplina e de auto-regulação quantitativamente modestos. Esse ambiente se constitui em uma rede de conexões humanas mais curta e local. Correspondentemente, o nível de autocontrole exigido segue o mesmo critério, isto é, mais tolerante ao extremo, ou mais rígido, ou ambos.

Ao longo desses processos, a estrutura de personalidade das pessoas ou seu comportamento modificam-se. Nesse sentido, o lúdico, no tempo mais autogovernado, compreendia manifestações emocionais mais oscilantes de um extremo ao outro, de forma que termos lúdicos eram usados para situações nada ou pouco lúdicas, segundo compreensão atual. Como exemplo, pode-se apreender, entre as narrativas Kadiwéu recentemente recolhidas, uma “gíria” dos guerreiros, os quais, quando vão guerrear, dizem que vão fazer uma “brincadeira”.

Dizer que vão “presentear” alguém seria dizer que vão matá-lo. A obra do guerreiro que matou muitos é dita “trabalho de onça” (PECHINCHA, 1994, p. 124).

Em outro aspecto social, excluído o jogo tradicional, relatos históricos apontam o comportamento do guerreiro Kadiwéu, no “tempo dos senhores”, como sendo de uma ousadia singular. Ademais, consideravam-se superiores aos grupos indígenas da região, presumiam-se valentes, o que contribuía para serem vistos como presunçosos. Historicamente, os antigos Kadiwéu não só enfrentavam a ira colonizadora e matavam todo e qualquer “branco” que encontrassem, mas matavam principalmente os que ousavam entrar em suas terras.

“Não conversavam, senão começava o negócio de amizade”, relatam a Pechincha (1994, p. 7). Esse posicionamento Kadiwéu pressupõe uma compreensão coletiva sobre relações de amizade. Tais relações requerem, por princípio, concessões de ambas as partes, acordos, normas. Mas as funções intragrupos “branco”/indígena, naquele período, eram excessivamente coercitivas. O indígena já se precava contra qualquer tipo de relação com o “branco”, pensando no que este poderia fazer. No imaginário Kadiwéu, qualquer tipo de contato, mesmo o aparentemente amigável, era sempre seguido de destruição, ou seja, o “branco” intentava destruir todo o conjunto de posições sociais sobre o qual assentava o poder indígena, principalmente o poder da terra e de sua organização social. A aparente falta de autocontrole Kadiwéu diante do “branco”, sustenta-se na função de reciprocidade violenta imposta pelo colonizador, levando ambos a atuarem no nível da competição primária.

O *habitus* Kadiwéu está imbricado com o comportamento guerreiro, construído na aprendizagem social, desde a infância. Um dos processos

pedagógicos para o infante consistia em derramar uma caixa de marimondo sobre o guri. Deixavam a criança picada encostada na moita de caraguatá<sup>42</sup>. Dessa forma o menino ia se formando, pronto para brigar. Mas nem todos os meninos eram aspirantes a guerreiro. Apenas os que se identificavam com o personagem padrão de homem, praticamente invulnerável, sem temer a dor<sup>43</sup>.

A “dor do corpo” foi descoberta por um guerreiro bravo que passou por uma prova terrível ao ser atingido em uma perna, ficando com fratura na região do quadril. Resumidamente, a narrativa diz que esse guerreiro, mesmo sentindo dores fortes, dormiu a noite inteira e não gemeu. No outro dia pediu que lhe trouxessem o cavalo e, novamente rastejando, arreou seu cavalo. Quando chegou à sua aldeia é que foi se tratar. Quando esse homem ficou bom, ficou muito mau mesmo. Matava qualquer um, sem dó, porque dizia ele: “agora eu já sei que o nosso corpo sente dor<sup>44</sup>”.

O relato fala da dor como elemento adquirido, descoberto por um guerreiro no embate. Pode ser que a dor não tenha existido dessa forma, na identidade-nós, até então. Diferente da dor resultante do “jogo de soco” realizado intra-sociedade com seus iguais, ou “nós”, essa nova modalidade de dor foi aprendida em combate, portanto, lhe faltaria a característica lúdica. Vinda, parece, de uma agressão externa ao grupo, possivelmente do “branco”, seu significado foi tal, que a transformaram em narrativa mitológica.

Clastres (1980) afirma que, nas sociedades sem escrita, as normas, os atestados de pertencimento são grafados no próprio corpo, com marcas visíveis

---

<sup>42</sup> Planta da região.

<sup>43</sup> Pechincha (1994)

<sup>44</sup> Ibid.

na pele. Concomitante, as marcas de autocontrole, não visíveis na pele, vão formando a índole pessoal. Ambas compõem a formação guerreira Kadiwéu. O exemplo do “ritual de ingestão de fígado do jabuti<sup>45</sup>” ainda cru, com o objetivo de obter resistência e imunização contra a sede; os treinos de lutas corporais sem sucumbir à dor; as corridas a pé e as corridas a cavalo; em todas essas atividades físicas, a pedagogia se volta para o autocontrole do corpo-sujeito. Enfrentando formas violentas, ou extremamente coercitivas, portavam-se e guerreavam com bravura, enfrentando as interdependências que constrangiam os guerreiros Kadiwéu, em alto grau.

## **5. Organização Social Hierárquica**

A literatura etnográfica confere destaque à organização social dos Mbayá-Guaicurú. O grupo teria desenvolvido uma estrutura mais complexa, caracterizada por um tipo de estratificação constituída por nobres, guerreiros e cativos. Fontes históricas utilizam o termo “sociedade senhorial” para designar a estrutura social composta por senhores e seus cativos. Essa estrutura provocou comparações com sociedades feudais, de onde provém os termos “nobres” e “senhores”, explica Siqueira Jr. (1993).

Os próprios indígenas, por meio de dois dos seus representantes, falando do lugar de liderança política, já se expuseram através de relatos orais, associando seu sistema social com o feudalismo. O sistema feudal europeu combinava individualismo e hierarquia. Sob o feudalismo europeu, o coletivismo

---

<sup>45</sup> Relatado na íntegra em Vinha (1999).

marcava-se pela subordinação do interesse individual ao interesse do grupo. Os guerreiros, servindo às forças locais, prestavam “serviço voluntário em troca da camaradagem diária e da subsistência perpétua na casa de seus senhores”, assim como podiam ser contemplados com doações de terras (DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX , 1996, p. 310-311).

Entre os Kadiwéu, a analogia com o sistema feudal foi explicitada da seguinte maneira, segundo Medina (2000):

(...) existem pessoas que falam, *puxa você não é liderança, vocês não têm liderança*. Agora, uma das coisas que temos batido na tecla é o seguinte: lá no passado, você sabe porque é estudiosa, eu não entendo nada disso, existia o tal do feudalismo. Eu não sei nada, mas ouvi falar isso. No passado, alguns anos atrás, a liderança interna, (...) era um feudalismo, um rei sem poder. Porque, para o militarismo, para se ver distante da massa dos indígenas no geral, eles falavam *elege um capitão*. Aí só eu [capitão] negocio e vocês [outras pessoas indígenas do grupo] só fazem o que eu mandar.

Medina atribui o estilo da organização Kadiwéu a fatos recentes, mesmo falando em passado. No período militar, provavelmente ele se refere ao período da guerra do Paraguai e tempos anteriores e posteriores. Nesses períodos, o monopólio de poder transitava para a responsabilidade do Estado, havendo já controle sobre a atuação livre dos guerreiros. O sistema de ter “capitão”, termo de origem do exército, liderando um grupo indígena, aponta para as tensões que o grupo passou e teve que se reorganizar. Inteligentemente, rápido descobriram que apenas uma pessoa, sozinha, como porta-voz do grupo, negociando em nome de todos, não era conveniente. Essa conduta enfraqueceria o grupo, pois além de sozinho e sem domínio da língua portuguesa, seria facilmente enganado.

A associação feudalismo/sociedade Kadiwéu parece frágil, pois documentos a partir de 1770 já mencionavam o estilo da sociedade hierárquica dos Mbayá-Guaicuru. Nesse sentido, faço um parêntese para refletir sobre a sociedade senhorial Kadiwéu, correlacionando-a com o sistema de castas indiano.

Na leitura que fiz de Dumont (1992), apreendi porque alguns consideram a casta uma aberração, havendo referências a ela mais como anomalia do que fazendo tentativas de compreendê-la. Em que pese as incompreensões, esse sistema social é estável e poderoso. O termo “casta” é de origem espanhola e portuguesa, significando qualquer coisa não misturada. O uso da palavra no sentido de “raça” ou de “tribo” parece ter vindo com os espanhóis e ter sido aplicado à Índia pelos portugueses, em meados do século XV. Em inglês, o termo foi empregado no sentido de “raça de homens”, em 1555.

A casta é uma forma que se opõe à nossa moral ocidental e parece rebelde à nossa inteligência. Nesse sentido, pode-se dizer quase o mesmo sobre a organização Kadiwéu. Dumont (1992), observa que as castas nos ensinam um princípio social fundamental: a hierarquia. O oposto da hierarquia, o igualitarismo moral e político, é-nos mais familiar como pessoas do mundo ocidental moderno. Apreender outros valores é tarefa árdua para muitos de nós, por isso sentimos dificuldade para percorrer de nós às castas e, na volta, percorrer das castas a nós. O círculo fecha-se de imediato, se não estivermos abertos à diversidade humana. Se ficarmos fechados em nós mesmos, secundariza-se o lugar das idéias, das crenças e dos valores das diferentes formas ideológicas de vida social.

Nesse sentido, o pensamento de Dumont aproxima-se ao de Elias. Não obstante, destaco o elemento mais significativo das castas, explicitado por

Dumont: a hierarquia. Este é um elemento distintivo também na organização Kadiwéu. Dumont (1992) parte da compreensão de indivíduo e de sociedade, para esclarecer as distinções entre os sistemas. Tanto o princípio igualitário [ocidental moderno], quanto o princípio hierárquico [castas] são realidades cerceadoras da vida social em geral.

Por isso é quase impossível compreender a casta, enquanto a ideologia moderna for tomada como verdade universal, ideal moral, política e expressão adequada da vida social ideal. Os valores modernos, igualdade e liberdade, supõem como princípio único a idéia valorizada do “indivíduo”, no sentido de que a humanidade é constituída de homens. Os traços são evidentes de que esse indivíduo é absoluto, de que não possui nada acima de suas exigências legítimas, que seus direitos só são limitados pelos direitos idênticos dos outros indivíduos, uma mônada, em suma, explica Dumont (1992, p. 53).

Essa visão leva a entender o que o autor (1992, p. 53) vai chamar de “apercepção sociológica”. A mentalidade individualista, na sociedade igualitária, tem suas raízes na falta de percepção da natureza social do ser humano. Ao indivíduo auto-suficiente ela opõe o homem social universal. Essa idéia artificial de sociedade pode ser explicada também através da Figura 3 (p. 13), na qual Elias (1980) adverte sobre a falta de visão da interdependência humana. Pode haver confusões porque a casta dá um lugar social para cada um, o que a democracia não faz.

Por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais, no caso os Kadiwéu, ignoravam a igualdade e a liberdade como valores. O indivíduo estava inserido na idéia coletiva de homem. Na hierarquia, cada homem particular deve

contribuir, em seu lugar, para a ordem social. O cativo conquista espaço, o senhor tem o seu, o guerreiro também. Para as sociedades modernas, ao contrário, o ser humano é o homem indivisível, sob sua forma de ser biológico e ao mesmo tempo de sujeito pensante. Assim, se a palavra hierarquia é pronunciada, a fazem sussurrante, como se ela correspondesse a desigualdades inevitáveis das funções. A negação moderna da hierarquia seria o principal obstáculo a opor-se à compreensão do sistema de castas.

Na especificidade do povo Kadiwéu, Ribeiro (1980) destacou elementos centrais na organização de poder dessa hierarquia, os quais sustentam o *habitus* senhorial Kadiwéu: (a) o comportamento guerreiro, (b) o direito a manter cativos de outros povos e (c) o etnocentrismo que impregna todos seus mitos. Seria a consistência desses núcleos de valores, ou formas de poder, na visão elisiana, que não permitiram, desde os Mbayá, que o grupo se dissolvesse entre tantos cativos de origens diferentes.

A organização social Kadiwéu foi também estudada por Siqueira Jr. (1993), que apontou a hierarquia perpassando duas categorias, a saber: (a) de alteridade, onde configuram relações entre senhores e cativos e (b) de relações interétnicas, onde configuram relações entre Kadiwéu e não-Kadiwéu. Os senhores, hoje seus miscigenados descendentes, ainda detêm maior poder político e econômico. Desta posição estabelecem relações interétnicas mais freqüentes e estáveis com os não-índios. A dicotomia presente nas (b) relações interétnicas, Kadiwéu/não-Kadiwéu, estaria carregada de significado político, marcada por diferenças sociais e culturais, onde a questão da etnicidade seria destacada. Hoje há várias formas de relações Kadiwéu/não-Kadiwéu, a saber: Kadiwéu e funcionários da FUNAI,

Kadiwéu e fazendeiros, e comerciantes, e missionários, e agentes indigenistas, e pesquisadores, entre outras.

Um terceiro autor a refletir sobre a hierárquica sociedade Mbayá-Kadiwéu foi Pechincha (1994), que se posicionou de maneira a considerar afastada a idéia de proximidade entre o sistema de castas Kadiwéu das castas indianas. Primeiro, o modelo indiano se refere a civilizações e não a sociedades tribais. Segundo, na graduação de poder, a hierarquia indiana estaria subordinada à religião, o poder seria inferior ao estatuto. Entre os Kadiwéu, as relações assimétricas entre senhores e cativos são fundadas na hegemonia Mbayá sobre outros grupos do Chaco dominados pela guerra.

Na hierarquia Mbayá, a *tolderia*<sup>46</sup> era uma unidade econômica e política, em que parentes e cativos se reuniam em torno de um capitão. Nos dois pólos da sociedade estariam de um lado os capitães e do outro os cativos. A gradação no interior dessa hierarquia era dada pelo prestígio, por ser senhor, ou por ser cativo que se sobressaia como guerreiro; assim como pelo lado econômico, pois havia cativos mais ou menos pobres, quanto cativos que faziam seus próprios cativos de guerra.

Capitães eram os descendentes de Kadiwéu puro, em qualquer linha ou grau. A chefia se fazia pelo nascimento, sendo homenageados a exemplo das festas<sup>47</sup> do nascimento do filho do cacique. Quando o título de capitão era recebido como “favor”, este permanecia sujeito ao seu senhor, com o *status* de cativo. Isso não impedia que cativos chefiassem *tolderias*.

---

<sup>46</sup> Significa quando se fixavam em determinado local e montavam suas moradias, segundo Sánchez Labrador (1910).

<sup>47</sup> Há mais detalhes dessas festas em honra aos filhos dos caciques, no decorrer do estudo.

A sociedade Mbayá permitia a mobilidade social. A inclusão de cativos era necessária pois eram poucos os puros. Alguns cativos eram enobrecidos por casamento ou adoção. A distinção contudo permanece. A assimetria se funda na relação de poder: Os cativos são sempre presos de guerra, portanto, a sujeição estaria ligando senhores e cativos, uma forma de inter-relação. Em que pese essas inter-relações intra-aldeia, a estrutura dos senhores é bastante flexível verticalmente, permitindo a integração de admitidos [cativos] com direito a voto e a participar das reuniões de decisão (PECHINCHA, 2004).

Recentemente, sob o ponto de vista de Martins (2004), o poder dos nobres recai ainda, com bastante rigor, sobre os cativos. Tanto no plano econômico, quanto no pessoal, a vida dos cativos não é agradável, como pode parecer em alguns registros históricos. Quando o cativo é subserviente, ou quando as mulheres são da etnia Terena, pode haver concessões e casamentos.

Pensando com Elias, entendo que a figura do guerreiro, atravessada pelo estilo mitológico e hierárquico de sociedade, resultou o que autores denominam etnocentrismo, alimento vital para a “competição primária”. A índole mitologicamente constituída parece ter-lhes trazido vantagem frente aos demais grupos indígenas na mesma condição. Outro fator que pode ainda tê-la acentuado foi a inserção do cavalo como meio de transporte. Montados, o poder coletivo Kadiwéu aumentou diante dos demais grupos na condição de pedestres. Deste modo, a índole guerreira foi novamente fortalecida. Sem dúvida, as condições ambientais da planície pantaneira contribuíram também para que o cavalo fosse adotado por eles e se mantivesse proliferando, bem adaptado ao ambiente ecológico (SCHADEN, 1946; GALVÃO, 1963; RIBEIRO, 1980).

Retomando a inserção do cavalo entre os Mbayá, os dados indicam ter sido, aproximadamente, em 1543, quando esses índios do Vale do Paraguai viram pela primeira vez os cavalos trazidos na expedição comandada por Alvar Núñez Cabeza de Vaca<sup>48</sup>, então governador da Província do Rio da Prata. Naquele período, a Província incluía boa parte do Brasil, de Santa Catarina ao Pará. (CABEZA DE VACA, 1999; ALMEIDA SERRA, 1866).

A inserção do animal no grupo vai se dar com a proliferação rápida da variedade de cavalos conhecida como “cavalo de índio” ou “cavalo dos Guaicurus<sup>49</sup>”. Há referências de que na segunda metade do século XVII os Mbayá começaram a expropriar cavalos dos colonizadores portugueses e espanhóis. Valendo-se de transporte mais ágil, o poder do ataque guerreiro consubstanciou-se na elaboração de estratégias de guerra mais apuradas, facilitando a movimentação e, conseqüentemente, expandindo suas áreas de atuação. (SIQUEIRA JR., 1993, RIBEIRO, 1980).

Sob meu ponto de vista, a atemporalidade do mito de criação Kadiwéu foi contemporanizada com a inserção do cavalo, inaugurando uma tecnologia de ponta para fazer guerra. Montados, deram início à cobrança de tributos dos grupos étnicos menos equipados em suas defesas, que não dispunham de meios de transporte.

---

<sup>48</sup> A cena, narrada no livro, diz que: “(...) O governador ia na frente, montado em seu cavalo, atropelando todos que encontrava pela frente. Como os guaicurus (sic) nunca haviam visto cavalos, foi enorme o espanto que tomou conta deles, fazendo com que fugissem para as montanhas apavorados”. (CABEZA DE VACA, 1999, p. 146-157).

<sup>49</sup> Proença (citado em SOUZA, 1973, p.165) afirma que foi em 1535 que os cavalos chegaram à América do Sul, introduzidos pelos espanhóis. Foi desse núcleo de cavalos miúdos e vivos, mistura de sangue árabe e bérbere que gerou a variedade andaluza. O autor destaca que foi muito mais dessa variedade andaluza, e não da variedade curraleiro, trazida em 1797 de Goiás, que proveio o rebanho no Pantanal.

Ainda assim, tais formas relacionais de poder não podem ser categorizadas como “modelos de jogo”, pois, embora se reconheça que a inserção do cavalo acelerou o processo de transição para relações com normas, estas eram ainda mais unilaterais, ditadas segundo interesses e parâmetros mitológicos. Diante dessa complexidade, tenho sido cuidadosa pensando em como agir, tendo o jogo e esporte como ferramentas, para co-participar de ações desenvolvidas com o grupo. Nesse percurso, sinto-me sendo construída também.

## **6. Jogo Tradicional no “Tempo dos Senhores Kadiwéu”**

Sánchez Labrador, que esteve entre eles entre 1770 a 1777, e Boggiani, entre 1895 e retornando em 1897, presenciaram a plenitude dos seus significados sociais. Uma das características do “tempo dos senhores” é a inexistência do esporte, mesmo porque o fenômeno vai tomando forma em meados de 1850, na Inglaterra. Entre os Mbayá e Kadiwéu havia sim, jogos tradicionais.

Partindo desse entendimento, ao focalizar o jogo na sociedade Kadiwéu no “tempo dos senhores”, vê-se predomínio de jogos para todos os membros do grupo. Dados orais e bibliográficos mostram não haver distinção de idade, de gênero ou dos estratos sociais na prática e no envolvimento com os jogos. Salvo quando o jogo era específico para rituais de passagem, aí sim, os participantes eram previamente preparados para o evento e tudo era mais complexo. No mais, além de todas as pessoas da aldeia, participavam também os convidados, inclusive os temporariamente hospedados entre o grupo, escreve Boggiani (1945).

Uma suposição é a de que esta diversidade de jogos poderia estar relacionada com a incorporação de outros povos, que passavam a constituir a sociedade Kadiwéu. A constituição social do grupo configurava-se, no “tempo dos senhores”, pela prática de aborto e do infanticídio de sua própria prole, havendo, então, a necessidade de buscar crianças e adultos em outros povos, através do rapto, ou da guerra de captura (RIBEIRO, 1948).

Numa sociedade constituída com parâmetros culturais tão diversificados, há que se considerar uma maior amplitude de formas lúdicas, trazidas por tantas outras inserções culturais. Embora as inter-relações se estabelecessem no convívio de povos diferenciados, o conjunto era regido sob uma hierarquia estatutária, definidora dos lugares. Boggiani (1945), ao presenciar esse rico cenário, classificou os jogos em (a) jogos sociais e (b) jogos ritualísticos.

O autor denominou de “jogos sociais” aqueles realizados em qualquer dia e em qualquer hora, sem nenhuma conotação de significado temporal ou sócio-cultural definido. Os jogos sociais anulavam qualquer posição étnica de poder. Todos participavam, ora de mãos dadas, ora um atrás do outro, ou em longas colunas ou fileiras se deslocando. Em uníssonas gargalhadas e saudáveis algazaras, com uma alegria contagiante, narraram tanto o missionário Sánchez Labrador (1910), quanto Boggiani (1945).

Por sua vez, nos “jogos ritualísticos” eram mais complexos, competiam os guerreiros. Para serem aceitos em sua confraria, realizavam eventos ou festas com jogos. Nessas situações, as provas eram de caráter físico, moral e

multidimensional<sup>50</sup>. As provas de resistência orgânica, de velocidade, de coragem moral e pessoal ocorriam sob o comando de uma pessoa idosa, reconhecida por seus feitos guerreiros. Já as provas de caráter multidimensional eram realizadas sob o comando de um xamã.



**Foto 5. Índio “sarado”**

Mostra de condicionamento físico, em imagem atribuída a um Kadiwéu. Arquivo de Boggiani (1892) (apud MARTINS, 2002).

Destacando os jogos ritualísticos para guerreiros, Elias (1980) reconhece ser guerreiro um personagem cujo comportamento é comum na história de muitos povos e civilizações. São pessoas de sexo masculino, jovens e adultos que resolvem as relações humanas com armas e lutas. O comportamento guerreiro é adquirido e requer quase sempre uma iniciação, objetivando galgar essa condição, estabelecida segundo a comunidade que a produz.

---

<sup>50</sup> Neste estudo foi adotada a expressão “multidimensional” em lugar da expressão “sobrenatural”, usual para conceituar as experiências que transcendem a 3<sup>a</sup> dimensão, muitas vezes incompreendida.

Na especificidade Kadiwéu, o *constructo* guerreiro iniciava-se com as condutas maternas<sup>51</sup> e, posteriormente, o menino era encaminhado aos formadores da identidade-nós, cujo cenário era o convívio social intergrupai. Um dos primeiros ritos ocorria com o jovem e com o adulto, participando de jogos tipo *agon*, comandado por um membro da comunidade, idoso e respeitável. Esse tipo de jogo era o mais significativo na iniciação guerreira. *Agon* é uma categoria utilizada por Caillois (1986) e adotada no presente estudo para caracterizar um jogo que exige competência pessoal e uma reivindicação da vontade pessoal do competidor em ficar como o melhor na categoria. Em consonância com essa vontade, havia a necessidade de desenvolver capacidades motoras [qualidades físicas que dão sustentação às realizações físicas] de resistência, força, agilidade, velocidade e flexibilidade. No caso guerreiro, todas essas capacidades motoras deveriam estar permeadas por dotes de coragem.

O guerreiro Kadiwéu, ao se expor nos jogos *agon*, tornou mais visível o *habitus*, as relações de poder e o comportamento do seu coletivo de pertencimento. O poder equilibrava-se entre comunidade e guerreiro, após este ser aprovado nos jogos tipo *agon*, fundamentado no respeito. A inter-relação estabelecia-se quando a comunidade mantinha as necessidades básicas desse conjunto de homens e este, por sua vez, garantia a sobrevivência do grupo e retroalimentava o modo de ser que os identificava. Há, inclusive, relatos do missionário Sánchez Labrador (1910) referindo-se ao ócio em que viviam os guerreiros, naquele período. Cuidavam dos cavalos e dos interesses da confraria,

---

<sup>51</sup> Mais informações sobre o guerreiro na sociedade Kadiwéu, Vinha (1999).

enquanto os cativos se desdobravam na lida diária, junto aos demais membros da comunidade.

Havia também os jogos *agon* dirigidos por um xamã, ou “padre” para os Kadiwéu. Com seu poder supra-humano, o xamã protegia contra as forças extrafísicas que ameaçavam continuamente os embates guerreiros e, conseqüentemente, todos os indígenas Mbayá. O xamã apoderava-se do corpo do guerreiro, logo após a atividade *agon*, imprimindo nele uma força não palpável, mas sentida, temida e respeitada, ou a sua própria força (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910; RIBEIRO, 1980).

Frente ao exposto, considero os dados até aqui expostos representativos da complexidade que envolve a ludodiversidade humana. Diferentes das outras espécies, os nichos humanos têm uma forragem sócio-histórica e antropológica, na qual são constituídos ambientes alimentadores e renovadores das mais variadas formas de viver e de estar no mundo. Talvez compreendendo um pouco mais os meandros da ludodiversidade possamos atuar com mais consciência, reservando a esse segmento de expressão humana seu devido valor.

## **7. Cosmogonia, Sociedade, Jogos e Festas**

O Brasil, constituído por uma diversidade sócio-cultural muito ampla, tem em sua Constituição de 1988, Art 217, item IV, a atribuição de dar “proteção e incentivo às manifestações desportivas de criação nacional<sup>52</sup>”. Se analisado

---

<sup>52</sup> Constituição (1988).

segundo argumentos até aqui apresentados, a proposta constitucional pareceria um contra-senso, vejamos porquê. Adoto neste estudo a compreensão de que o termo desporto não significa o mesmo que o termo jogo. Desporto, seria a versão francesa do termo esporte. Esporte, como apresentado na introdução deste estudo – consolida-se concomitante ao início das organizações sociais urbanas industrializadas, no período moderno, estendendo-se a partir de então. Nesse sentido, o que o termo “desportivo”, adotado na Constituição, recobre e quais sentidos ele apaga?

O referido termo não abrange toda a ludodiversidade, construída historicamente na sócio-diversidade brasileira. A ludodiversidade precisa ser buscada na sua história, silenciada pelo processo de colonização e de outros processos de abafamento de sentidos. A meu ver, um dos caminhos para o cumprimento do Artigo 217 seria propor uma revisão do mesmo, no sentido de fazer esclarecimentos pertinentes sobre conceitos contemporâneos de esporte e de jogo. Ambos não são excludentes, mas cada qual tem seus significados e distinções. A retomada e a valorização das atividades lúdicas, de origem na diversidade sócio-cultural estabelecida no Brasil, carece ser registrada por meio da pesquisa. (ORLANDI, 1990).

Retomando as especificidades Kadiwéu, observo que o grupo é remanescente, no Brasil, dos índios da família lingüística Guaikuru, na qual se incluem outros povos chaquenhos, da região do Chaco Paraguai e Argentino. A família lingüística guaikuru foi falada desde Santa Fé, na Argentina, a Corumbá, no Brasil, e dos rios Paraná e Paraguai até os Andes (MÉTRAUX, 1946).

Os Guaikuru são caracterizados por ser um grupo aberto à inserção de diferentes povos, como dito anteriormente. Tal comportamento contribuiu para que assimilassem elementos vindos de fora. Mesmo sendo uma sociedade hierarquizada, a miscigenação ocorreu e ocorre. Os filhos naturais, um ou eventualmente dois, geralmente nasciam quando o homem alcançava a idade dos 40 anos e a mulher em torno de 30. Antes dessa idade, as mulheres não tinham filhos para não desagradar aos maridos. Era costume os casais não se envolverem sexualmente por um longo período, quando tinham filhos. Desse modo, o período de controle sexual se estendia entre 4 a 5 anos, desde a gravidez até o fim da amamentação. Os casais, monogâmicos e adeptos da separação, utilizavam a interrupção do intercurso sexual como forma de planejamento familiar. Os gêmeos não eram criados (ALMEIDA SERRA, 1866; PECHINCHA, 1994).

No caso de fecundação indesejada aplicavam o aborto ou infanticídio, mais corriqueiramente nos “tempos dos senhores”. Atualmente, com a influência cristã difundida por organizações religiosas pentecostais e as coerções sociais aplicadas pela Fundação de Saúde<sup>53</sup> (FUNASA), em forma de ações políticas, houve *re-significação* desse *habitus*. Hoje pouco se fala sobre esse tema. Senti constrangimento em tocar nesse assunto com algumas mulheres, pois é visível o elevado aumento de bebês no grupo. Um outro motivo para o aumento populacional, segundo Martins (2004), seria o fato atual de que precisam de população para ocupar seu extenso território, cada vez mais na mira de políticas governamentais inadequadas e de ataques de fazendeiros inescrupulosos.

---

<sup>53</sup> Ver no Capítulo IV mais detalhes da política nacional de saúde materna e infantil desenvolvida na aldeia Alves de Barros.

Internamente, a vida social do grupo gira em torno de sua cosmogonia. Cada povo tem narrativas sobre as origens do que chama de “o mundo”. Situações complexas como a união de humanos com seres extrafísicos, ou de humanos e objetos dão enredo para histórias de criação de mundos, de disputas e de domínios, entre outros fatores. Nesse sentido, a sociedade Kadiwéu se estabelece em torno de uma cosmogonia subdividida em: subterrâneo, água, alto e terra (GHIRALDELLI JR., 2003; PECHINCHA, 1994).

O “alto”, ou céu, é a morada do criador [*yyonoenoyodi*], dos seus elementos, dos *bichos* [guias dos xamãs] e dos xamãs vivos e mortos [*nijienaya*]. No alto, existe tudo o que existe na Terra: rios, pastos, animais, pessoas. Mas é um lugar de magia, de seres com poderes especiais. Para o “alto” vão somente os crentes, narram os Kadiwéu, distinguindo as influências pentecostais atuais que os afetam relativamente. O destino do crente é diferente do destino dos mortos Kadiwéu. Os mortos Kadiwéu ficam na Terra (PECHINCHA, 1994).

O “subterrâneo”, ou buraco, ou interior da Terra, é habitado por alguns homens [*ooleodi*] possuidores de mãos compridas. Do buraco foram tirados também todos os povos. Quando as pessoas estavam no buraco e o criador não as tirara ainda, eram chamadas de *noica*. Essa mesma designação [*noica*] é adotada indistintamente para todos os povos que eram invadidos pelos antepassados Mbayá, afirma Pechincha (1994, p.102).

No interior das “águas” habitam os homens “de cor branca” [*nioyotijege* – *nioyo*=água], que passaram a viver dentro da água por descumprirem regras da sociedade, relata a autora.

Na “terra” ficam os mortos e os vivos Kadiwéu. Os mortos habitam o mesmo lugar dos vivos, aqui e agora, mas só são vistos por um xamã, que pode também estabelecer contato com eles. Os mortos brincam, dançam a “dança do bate-pau<sup>54</sup>”, ficam como se estivessem em suas casas. Coerentemente, os cemitérios Kadiwéu são uma réplica da aldeia. Cavalos e utensílios pessoais acompanham seus proprietários após a morte (PECHINCHA, 1994).

Atualmente, *habitus* arraigados à tradição são transmitidos no dia-dia e nas festas da cultura. Co-existem com a recente presença do esporte e das novas configurações subjacentes a ele. Nesse ambiente de tradição e mudança há que se considerar o fator ambiental, no sentido ecológico do termo, responsável pelos níveis de aptidão física dos Kadiwéu. O ambiente pantaneiro e as planícies foram o *locus* da performance física, no “tempo dos senhores”. A adaptação para a sobrevivência parece ter sido sobreposta por um modo de vida diferenciado e singular frente aos demais grupos indígenas da mesma região. Dessa forma, pode-se inferir que o *constructo* da aptidão física Kadiwéu teve por base o ambiente, trabalhado segundo a intensidade e os significados dos seus jogos tradicionais e festas.

O corpo guerreiro daquele período ficou registrado por missionários, militares e viajantes, em narrativas que enfatizam um perfil forte e bem trabalhado muscularmente. A identidade social e coletiva Kadiwéu marcava-se, entre outros fatores, pela lida com o cavalo, por atividades lúdicas com práticas intensas, com longas horas de duração. Tal fato contribui para refletir sobre o papel do corpo

---

<sup>54</sup> Dança tradicional Kadiwéu. Vale observar que o grupo Terena tem uma dança com o mesmo nome, contudo, os Kadiwéu frisam que a dança deles é diferente.

como matriz de significados sociais. Para Seeger, da Matta e Castro (1979), o corpo pode ser instrumento que articula significações sociais e cosmogônicas, é matriz de símbolos e de pensamentos. Pode-se, assim, reafirmar que o corpo é um corpo-sujeito. No corpo guerreiro era/é concretizada a índole [comportamento], a política e a forma de se inter-relacionar intra e externamente dos Guaicuru.

O lugar do jogo e das festas foi considerado por Sánchez Labrador (1910, Tomo II, p.12), na condição similar ao dos romanos, ou seja, os Kadiwéu eram movidos por dois polos: viver para comer e jogar. Coerentemente, o missionário fez registro de um riquíssimo acervo e fez a seguinte analogia:

os Guaicuru podem ser comparados ao que Juvenal escreveu dos romanos: *uno el comer y outro el jugar. Atque duas tantum res anxius op tat-panem et circenses*. Jogar para eles é o principal, é como se fosse a primeira classe.

A narrativa de Sanchez Labrador é considerada, na teoria da análise de discurso, um discurso fundador, por ser o momento em que os Kadiwéu passam a ser falados pelo outro. Contudo, esse discurso de referência Kadiwéu – brincalhões, lúdicos, com um outro estilo de vida intragrupal – foi pouco difundido, a imagem guerreira vai se sobrepor e os marcar.

### **7.1 Relatos de Sánchez Labrador**

Convivendo entre os Mbayá, o missionário Sánchez Labrador deixou um rico material. Considerado hoje o mais importante documento a respeito desse povo, relativo ao período de 1770 e publicado em 1910, foram destacadas as festas e os jogos. São narrativas que não refletem as festas e jogos, mas,

segundo a análise de discurso, constroem uma textualidade que produz o efeito de evidência, constituindo os espaços para os discursos sobre o outro e não o discurso do outro. Ficam evidentes os valores do missionário e sua intenção de catequizar, o que foi inviabilizado devido ao modo de ser do grupo.

Ao leitor, desejamos boa imersão nesse mundo diferenciado, tangível através das descrições do missionário. Convém ressaltar que, naquele período, Sánchez Labrador registrou uma população estimada entre 7.000 a 8.000 pessoas. As narrativas mantêm o tempo verbal utilizado pelo autor e a forma de escrever.

**1. Festas de caçada.** Se entretém com as batidas do campo para a caça, às vezes os cervos que caçam se voltam contra os cavalos e os índios lançam suas ramificadas armas [referência à rede de laçar gado, na forma de teia-de-aranha, rememorada por Soares, 1999]. A diversão continua com o cavalo que era levado para a água e só saíam banhados e recuperados. Esta era uma diversão que alimenta [caça ao cervo] e traz a pele do animal para uso cotidiano (tomo II, p.7).

**2. Festas das carreiras.** A carreira é outra de suas alegres festas. À véspera do dia da corrida, um rapaz toca o tambor e canta ao som de uma cabaça, que é o repique com que convidam a todos. Amanhecendo, os corredores começam a pintar-se e a se vestirem com plumas segundo o gosto de cada um. Postos em couros-de-gala [referência às túnicas de couro que lembraram naipes de baralho a Lévy-Strauss (1945), mencionadas passados 125 anos de Sánchez Labrador], ordenam-se em fileiras e desfilam ao redor das esteiras. Feita a apresentação, seguem a um local distante proporcionalmente do toldo. Daí arrancam todos ao mesmo tempo para ver quem é o mais rápido, chegando primeiro os que vão assinalado. Os que chegam primeiro levam as aclamações de esforçados e generosos. Todos eles eram dignos de louvor e elogios, mas o que se segue horroriza. Conforme vão chegando se fazem cruéis sangrias em várias partes do corpo (p.7-8, tomo II).

**3. Festa dos rapazes ou ensaio para ser homem.** Com a idade de 12 a 16 anos tem uma festa particular que lhes serve de ensaio para ser homens. Vestem-se com plumas, o

tambor toca e cantam toda uma noite e o dia seguinte até o pôr-do-sol. Antes de se pôr o sol, um xamã toma o osso de tigre e faz punções em várias partes do seu corpo, sem excluir a parte genital. O rapaz fica sereno vendo seu sangue. Com isso o xamã tem o seu corpo e o rapaz fica rubricado na categoria de homem, tudo acaba com uma solene bebedeira. É dessa classe de homens que saem os tocadores de tambor, cantores e músicos, chamados “Nachigue Tenagadí”. Eles tocam na vinda dos caciques ou parentes dele que elogiam o rapaz (p. 8-10, tomo II).

**4. Festas em lua cheia** – Nas noites de lua cheia cantam a noite toda e se divertem. Os cantores e tocadores se revezam, um vai da tarde até meia noite, e o outro segue daí para o raiar do dia. Os cantos são diferentes. Com a lua nova tem também seu regozijo (p.10, tomo II).

**5. Festa das Cabritas**<sup>55</sup> – As cabritas são um conjunto de estrelas assim chamadas, num período se ocultam nesse hemisfério e quando voltam a nação toda se alegra e a primeira atitude é desfazer os toldos, tirando todas as esteiras, as sacodem bem e voltam a levantá-las. Fazem isso para manter a felicidade por todo o restante do ano. As sacodem também para deixar sair as enfermidades. Não reconhecem divindade alguma nas estrelas, a não ser o princípio de bom tempo para comer palmito e caça gorda (p.13, tomo II).

**6. Festa das visitas** – Nos bons meses que são os de calor, há visitas das parcialidades [grupos do mesmo tronco]. Os visitantes fazem uma entrada com galhardia. Todos são avisados e cuidam das armas pessoais, das contas e tudo mais, pois já foram traídos, principalmente pelos visitantes da Redução [*referência aos missionários*]. Os visitantes param a uma légua ou mais do toldo. Pela manhã se aproximam fazendo perícias com o cavalo, como se viessem da guerra. Depois descem em terra e a primeira saudação é uma formal luta de punhos. Os recém-chegados correm por tudo, buscando o que pilhar, se pedem algo o levam, como prêmio por suas façanhas. Mas todos estão prevenidos e quando acabam a luta comem e bebem com se fossem de casa. Esta é uma festa clássica (p. 13, tomo II).

**7. Festa do nascimento do filho do cacique** – É a maior festa que tem nos toldos. É celebrada somente quando tem o filho do cacique soberano nascido. É um compêndio de quantas diversões tem o ano todo. Em honra do príncipe recém-nascido, homens e mulheres mostram na praça todas as invenções do seu alegre gênio e amor desordenado

---

<sup>55</sup> Segundo observações da banca examinadora, os caprinos, como as cabritas, não eram criados no Brasil daquele período, o que mostra a tradução do termo segundo o autor e não o termo utilizado pelo grupo indígena.

a uma criança que vêem como conservador [mantenedor do estilo de sociedade]. A ordem dessa grande solenidade segue assim: logo que a criança nasce as mulheres idosas de todos os toldos pintam o rosto com “Nibadena”. Alguns homens vão buscar mel para a criança. A uma distância de 4 metros do toldo onde nasceu o bebê levantam 4 estacas e põem embaixo muitas cabaças vazias, que vão encher de “chicha” [*bebida fermentada do milho, usual dos índios Guarani, os Mbayá faziam uso do hidrome!*] no tempo certo. Doze índios anciãos, pintados e munidos de todas suas armas protegem o lugar. Estes são homens de juízo e com experiência, pois eles provam e dão seu voto sobre a bebida. Quando a bebida está no ponto é levada às esteiras do recém-nascido, ficando para fermentar e de reserva. Bebem e vomitam por umas 24 horas, como as outras bebedeiras, mas essa se faz no último dia da festa. As mulheres e moças formam com as mãos dadas várias rodas, fazem baile e o devido acatamento à criança. Assim se conclui o primeiro dia, entrando noite adentro (p. 15, tomo II).

As sete descrições mostram comportamentos, *habitus* e poder circunscritos a um estilo de vida predominantemente coletiva, com inter-relações mais curtas e retroalimentadoras do próprio *habitus*. Em 2 descrições o autor usa o termo diversão. Nas 5 outras, uma é ritualística para ser homem, outra é para trazer bons fluídos, outra consiste em provas de velocidade, uma predispõe às lutas de soco e outra comemora o nascimento do filho do senhor.

A inserção de pessoas isoladas de seus contextos de pertencimento, admitidas entre os Kadiwéu, via guerras de captura, não alteravam o estilo da sociedade, como mostram os registros. As festas relatadas por Sánchez Labrador foram categorizadas, por mim, em dois tipos: (1) festas de fases da vida humana, correspondendo a comemorações sobre o crescimento, a maturação e a mudança de condição social dos seus membros e (2) festas de alterações no ambiente, correspondendo aos festejos quando das mudanças na natureza, tanto em terra quanto no espaço celeste.

Em todas as festas, as relações Kadiwéu estavam marcadas sob a égide de um “tempo de ações significativas” ao próprio grupo e aos patrícios Mbayá. Mesmo havendo comportamentos distintos para senhores e cativos, o tempo das ações significativas é comum a todos, vivenciadas no ritmo característico do corpo-sujeito Kadiwéu do “tempo dos senhores”.

Sistematizando as ações significativas: (1) As fases da vida (crescimento, maturação e mudanças de condição social) são compostas por ritos de passagem dos jovens para a categoria de músicos e de tocadores de instrumentos (flauta e tambor). Foram mostradas em: festa das carreiras, festa dos rapazes, festa do nascimento do filho do cacique e nas provas de resistência física e de coragem, sem ser ritualística. Um outro tipo, (2) as festas de alterações ambientais (terra e celeste) são ações significativas que incidem sobre o tempo propício às caçadas, com as águas dos rios em baixa e fartura de alimentos proporcionando reservas de couro para manutenção das roupas e habitações. As festas da caçada, festas das cabritas e festas das visitas são comemorações da identidade mitológica Mbayá, com a chegada das plêiades, ou “cabritas”. Esse era o momento de trocar as energias da residência, quando desfaziam os toldos tirando todas as esteiras, sacudindo-as bem. Faziam isso para manter a felicidade e para deixar sair as enfermidades.

A festa da caçada mostrava comportamentos masculinos para o uso de instrumentos, como armas e armadilhas. Havia um adulto líder e o objetivo era trazer carne e couro de animais para usufruto do grupo. Dessa forma, mantinham a identidade de caçadores e transmitiam os saberes para continuidade do *habitus*.

A festa das carreiras era marcada por desafios ritualizados. Os guerreiros expunham-se ao grupo e novos guerreiros eram aceitos na confraria. Mantinham as escarificações como provas de coragem, inclusive com escarificações nos órgãos sexuais. A festa dos rapazes era composta por danças coletivas, em que o xamã com seus poderes multidimensionais auferia títulos para os aprovados. Definiam também quem seriam os tocadores de instrumentos.

A festa em lua-cheia era o coletivo divertindo-se por puro prazer, deleitando-se com a iluminação natural proporcionada pelo satélite. Na festa das cabritas, em que o conjunto de estrelas explodia em luzes, as noites eram dedicadas a jogos e muita alegria. O poder multidimensional era mantido com a limpeza energética das moradias e o comportamento coletivo prenunciava boas caças e fartura em alimentos. As festas das visitas mantinham as inter-relações com os patrícios. Faziam apresentações com os cavalos e se presenteavam. Os visitantes mostravam sua força e os da casa também se expunham. Mantinham o preceito mitológico de pilhar objetos entre si. A luta de punhos era incentivada.

A festa do nascimento do filho do cacique, filho legítimo, lembrando que era difícil à mulher ter seus próprios filhos, representava a conservação dos valores e a transmissão de poder, no futuro, a um herdeiro. Todos os tipos de diversões e de danças eram oferecidos em honra ao herdeiro.

O tempo de realização das festas era abstração desnecessária para muitas culturas indígenas brasileiras, observa Baldus (1940). Dessa forma, os conceitos de ano, mês e dia, sendo o dia entendido no sentido de duração de uma rotação terrestre, não eram considerados. Se alguns autores falam em conceito de “ano” entre esses povos, alerta o autor, é porque notavam, provavelmente, a ligação de

determinadas estações com a madureza de uma fruta, com a abundância de peixes e caças, frio, calor, chuvas e fenômenos celestes. Baldus (1940) observa que esses autores desconsideravam as diferenças étnicas, portanto inferiram o conceito de tempo dos indígenas correspondendo-o ao do europeu. Mesmo com diferenças de *habitus* entre cada povo indígena, mesmo se interessando por essa ou aquela estação, os indígenas, em geral, não contavam quantas vezes o evento aparecia ou quanto tempo ele durava.

O conceito de mês e do número de dias que o compunham eram também de pouca importância. Talvez daí as festas durarem “vários dias” e “semanas”, pois era o europeu que as relatava. Baldus (1940) observa que a mudança contínua entre dia e noite é reconhecida pelos indígenas. Contudo, no Brasil, de forma geral, os indígenas não tinham vocabulário para expressar estes dois tempos como unidade. O conceito de “meia-noite” também faltava, pois havia grupos que se levantavam no período em que as plêiades despontam no céu, como se fosse esse o raiar do dia, mas que corresponderia à meia-noite nos relógios localizados no país.

A seguir transcrevo os **jogos** narrados por Sánchez Labrador:

**1. Jogo de escopeta** (pistola) – Do junco que sobra de suas esteiras cortam um pedaço como que de 4 dedos de comprimento. Escavam, tiram o miolo esponjoso e fica como um canudo. Em uma das pontas atam um cordãozinho de meia-vara de comprimento. Este é envolvido em uma vareta em uma das extremidades, tendo a outra segura na mão. O foguete é para soltar, ondeiam um pouco a varinha e lançam com bastante impulso. Ao desprender-se, o canozinho com o cordãozinho da vara, dá um estampido sonoro que o joga do ‘coquete’. Esse jogo é chamado “Natopenigi”, isto é: a escopeta (p.11, tomo II).

**2. Jogo de argolinhas** – Chamam de “Paquidí” e fazem 56 ou 60 argolinhas da parte dura de uma espécie de cabaça amarga. Por meio de todas passa um fio comprido. Em

uma ponta está amarrada a última argolinha, e a outra está amarrada um palito polido de quase três quartos. Deixam cair todas as argolinhas, estribando umas nas outras, pois estão bem juntas. Depois as lançam no ar, endereçando ao mesmo tempo a ponta do palito à primeira. Não soltam o palito, e a habilidade consiste em soltá-las todas ao ar, e quem consegue ganha. Jogam em círculo, porque acertando ou não as argolinhas, a destreza se prova uma vez só, e depois espera que todos os outros da roda o façam (p.11, tomo II).

**3. Jogo dos galhos.** A brincadeira que chamam “Etaguinaga”, ou brincadeira da máscara, é uma festa de galhos e pode-se chamar de galhadas. Consiste em uma moça robusta que, sobre uma roupa velha, se veste com ramos de árvore, com o rosto pintado de preto com carvão. Esta caminha rodeada de outras moças e mulheres altaneiras. Chegando a certa distância vão ao seu encontro umas quadrilhas de moços desnudos, livres de qualquer roupa. Eles se empenham em tirar todas as roupas da mascarada. No final conseguem, por mais esforços que as companheiras que a circundam se empenhem em defendê-la. Há uma batalha incrível e assim que a mascarada fica sem roupa correm para o rio a se lavarem. Ocorre que esse jogo às vezes acontece com a visita de algum cacicato, e então ele corre junto com a mascarada. O prêmio pela desenvoltura é uma massa de algodão que chamam de “Niguigate” (p.12, tomo II).

**4. Jogo de soco, Moquetes dos jovens.** Quando acaba o jogo dos galhos os jovens vão para a “praça do toldo”, chamado “Nalacadí”, é um espaço, um lugar de jogo. Aí lutam uns com os outros exercitando as forças (p.10, tomo II). Moquetes dos jovens – com as pessoas visitantes vêm os filhos e estes têm depois outra diversão, mais racional e autorizada. Segundo o número dos jovens hóspedes, se escolhe outro número igual do toldo. Todos se pintam lindamente e formam os partidos. Cada um deles leva um idoso de padrinho. Saem em duplas, afilhado e padrinho, e dão uma volta nos toldos. Depois em fila, com passo medido, vão à praça e tomam seus lugares, um jovem em frente ao outro, deixando espaço para a luta. Os homens com as lanças nas mãos fecham a praça, formando um grande círculo (um cerco), ninguém pode sair, nem as mulheres. Cercados, alguns dos jovens visitantes saem a passear ao redor. Todos estão com as mãos com cascalho, ou “pezunas” de porco, que ao bracear formam um som. No que sai um é logo um competidor e sai também para reconhecer o lugar. Antes de partirem para a luta parecem dois galos que se provocam: se aproximam, se afastam, como se tivessem muito cuidado. Ao fim, se atravancam em punhos, onde der e vença quem puder. É um jogo pesado, pois alguns saem ensangüentados, e mais de uma vez dão golpes na

“siene”, debaixo do nariz, e o ferido cai em terra. Quando vêm os padrinhos colocam a mão, os apartam e fazem com que outros saiam com o mesmo fim de medir força. Quando todos já lutaram se retiram com a mesma ordem com que entraram, tem uma merenda e ficam tão amigos como se nada houvesse passado (p. 14, tomo II).

**5. Jogo da chueca e de moquetes.** Também, nesse espaço de jogo, jogam a “chueca”, levando com bastões uma bola a um lado e a outro, até que vença algum dos partidos tirando-a da raia (p. 10, tomo II). (...) Anúncios de felicidade (...) os moços pintados e com belos cintos, jogavam vários dias a “chueca”. Outros dias as mulheres e moças arremedaram o jogo de touros e cervos. Depois desse jogo saíram ao desafio de moquetes, como expliquei com os rapazes das diferentes tolderias. As mulheres jogam com mais atenção, para não se ferirem (tomo II).

**6. Jogo Imitação dos Mocovis** – Assim que alvorece, tocam uma corneta e o tambor, convocando a todos para mostrarem suas inventivas. Correm ao toldo da criança umas 18 pessoas, que eram os que chamam “arremedo dos Mocovis”, que é uma nação indígena inimiga. Formam uma fileira parada e dois jovens Guaicuru, pintados a seu modo, cada um levava nas mãos duas flechas com bandeirinhas nas pontas, e na outra extremidade muitas plumas de diversas cores. As outras dezesseis pessoas eram mulheres, e a exceção de umas quatro, as restantes eram as mais velhas da tolderia. Dispostos em fila caminhavam tocando com as pontas das flechas a terra, e fazendo várias contorções com os corpos, com quem dança à “la burlesca”.

**7. Jogo de rigilete/peteca** – Com folhas de espiga de milho, chamam “chala”, sobrepõem umas às outras formando uma espécie de bola leve e ligeira. No local do fechamento colocam penas como as do rigilete. Jogam como bola, quem ganha é quem não deixa cair no chão, ou como eles explicam, “em cujas mãos não morre” (p. 10, tomo II).



**Fotos 6 e 7.** Jogando Peteca. Desenhos de Sanchez Labrador, em 1770 (1910).

**8. Jogo de imitação de aves e animais** – tantas noites se ouve com agrado, mesmo não tendo festas, é a imitação de várias aves e animais. Imitam com muita propriedade dando várias formas aos lábios, com os dedos colocados na boca de forma que o vento é obrigado a sair por condutos que sonorizam mais alto, ou baixo, segundo a voz que imitam. Esta arte não é só um entretenimento. Serve muito para avisar, reconhecer-se e chamar-se nas expedições contra seus inimigos. Ao se chamarem conhecem a distância em que se encontram, comunicando suas idéias por esse intermédio. Desse modo conseguem muitas funções que sem elas se frustrariam.

O jogo de escopeta mostra que faziam uso de tecnologia própria para construir o brinquedo. Crianças e jovens eram capazes de reproduzir um estampido semelhante à arma-de-fogo<sup>56</sup>, objeto de domínio apenas dos europeus naquele período. Mostra também o alto grau com que expressavam curiosidade diante do novo, relata o missionário. O jogo de argolinhas era coletivo, mas com prova individual. Todos aguardam sua vez de realizar a proeza. Enquanto o jogo dos galhos era de ataque e defesa. Não dividiam meninos de meninas. As mulheres eram postas em defesa, enfrentando homens, o que sugere o nível de igualdade com que são vistas as mulheres e com seus comportamentos ousados. Jogavam quando recebiam visita de algum cacicato e premiavam os vencedores com pequenos pedaços de fumo, ofertados em uma tigelinha de cerâmica.

O jogo de soco, moquetes de jovens, vinha na seqüência do jogo de galhos. Os jovens eram apadrinhados por uma pessoa adulta, jogavam quando recebiam jovens visitantes de outro cacicato. Para o jogo chueca usavam bastão e bola, jogando em 2 equipes. Em seguida entrava o jogo de soco. Eram como que

---

<sup>56</sup> Em recentes pesquisas realizadas entre os Guarani-Kaiowá, na região da grande Dourados/MS; foi relatado um jogo que lembra o estampido da arma de fogo.

torneios internos. As mulheres jogavam o jogo de soco com mais atenção e cuidados para não se machucarem. O jogo *chueca* durava vários dias.

Um jogo, a imitação dos mocovis, servia para mimetizarem *habitus* de outra nação, distinguindo sua procedência. Nesse dia mostravam seus inventos e ao praticarem um jogo de outra nação, destacavam que era um arremedo, pois esse comportamento parece que não era adotado pelos Mbayá-guaicuru. Coletivizavam o conhecimento adquirido com outro grupo, mesmo inimigo. No jogo de *rigilete*/peteca mostravam tecnologia própria, construindo objeto arredondado.

A imitação de aves e animais servia de treino dos guerreiros para reproduzirem sons variados, especializando-se para comunicarem-se em matas, em longas distâncias, como estratégia de guerra. Essa forma de comunicação ainda hoje é transmitida para os mais jovens. Basta passar uma noite na aldeia, para ouvir sons de comunicação.

Os relatos mostram que o jogo de soco era muito presente no cotidiano da aldeia. Para o missionário europeu já causava rejeição, quando jovens e adultos se atravancavam em punhos “onde der e vier e vença quem puder”. A presença de sangue no corpo e a pessoa caindo por terra meio desfalecida só era interrompida com a chegada dos padrinhos. Apartada uma dupla, outras entravam na luta. No final ficavam todos amigos, como se nada houvesse acontecido, relatou o autor.

Embora o jogo não fosse totalmente desprovido de regras, as concessões eram muitas. Na teoria elisiana, as condutas, em que são permitidas e até muito apreciadas as manifestações de sangue, podem ser vistas como um processo de concessão extrema à liberação das emoções. Nos dias de hoje, esse tipo de

concessão é pouco aceita. Atividades com possibilidade de infligir ferimentos físicos aos outros constituíam um divertimento que foi apreciado pelas populações urbanas há séculos atrás, no Império Romano, por exemplo. São diversões medievais, causando pouco prazer às platéias contemporâneas (ELIAS e DUNNING, 1992).

Entre os Kadiwéu, no “tempo dos senhores”, esse jogo não era um prazer mimético, pois faltava a eles “(...) um quadro imaginário que se destina a autorizar o excitação, ao representar, de alguma forma, o que tem origem em muitas situações da vida real, embora sem seus perigos e riscos” (ELIAS, 1992, Introdução, p. 70). Essa relação entre o simbólico e o prazer mimético indica sentimentos dinamizados em situações imaginárias, livres dos riscos das semelhantes situações reais da vida e, principalmente, “sem o fim da frágil vida humana<sup>57</sup>”.

Um outro jogo, *chueca*, preferido naquele tempo e em desuso na atualidade foi a única descrição encontrada com o uso da bola. A borracha não é um material típico da região, por isso utilizavam fibras vegetais para a construção da bola. O jogo se desenvolvia livremente tanto em espaço, quanto em tempo. Participavam a quase totalidade da comunidade. Esse jogo foi rememorado por Soares (1999), com o significado de “esporte sem respeito” – fazendo analogia com o futebol, que dispões de juízes, apitos para controlar o jogo –, porque os jogadores de *chueca* seguiam a bola onde quer que ela fosse, adentrando moradias, batendo em objetos e entrando em luta de socos quando algo os desagradasse. Esse estilo de jogar, hoje em dia, não é apreciado.

---

<sup>57</sup> Ibid. p. 71

Quando Soares se expressou em língua Kadiwéu com o termo “esporte sem respeito”, indaguei ao tradutor, que é também Kadiwéu e líder esportivo, sobre o uso desse termo. O tradutor disse que era isso que o ancião queria dizer. Compreendi, porque em outras entrevistas há normalmente o uso do termo esporte para designar jogo e o tradutor faz uso de ambos os termos.

O comportamento sem limites, em jogo, era real, narra o ancião. Os jogadores adentravam as moradias das pessoas sem pedir permissão, ou sequer interromper a corrida de velocidade quando se deslocavam. Iam batendo em utensílios domésticos e acompanhando a bola por onde quer que fosse. Qualquer desavença terminava no jogo de soco. O informante faz comparações com o atual comportamento no esporte, na modalidade futebol, cuja estrutura é composta por juízes para regular as alterações emocionais e as faltas técnicas da equipe. Soares (1999) menciona o “apito” usado pelo juiz e o “cartão vermelho” como elementos novos que “impõem respeito”. Na narrativa do ancião pode-se ver os símbolos que controlam as emoções, garantindo o prazer mimético.

O jogo “arremedo dos Mocovis” retoma os mitos que vão contar a apropriação, por parte dos Kadiwéu, de elementos da cultura de outros grupos. Esses elementos tornam-se símbolos para os Kadiwéu. O ritual Mbayá, denominado “arremedo dos Mocovis”, simula a prática de cortar a cabeça do inimigo morto em combate. Tal comportamento era próprio tanto da parte dos indígenas Mocovis, quanto dos Mbayá [ambos do tronco Guaicuru]. Praticado apenas no “tempo dos senhores”, esse jogo ilustra uma forma de excitação mimético, sugerido pelo próprio nome “arremedo”, ou imitar o ato de matar. No

entanto, no desfecho desse jogo mimético volta-se ao “jogo de soco”, bem real e verdadeiro.

Pechincha (1994) registra outras apropriações que os Kadiwéu adotaram de outros povos indígenas com quem se inter-relacionaram. Independente do uso próprio que os grupos diferenciados faziam desses objetos, os Kadiwéu mimetizam tais objetos em seu cotidiano, por exemplo, não usam penas de aves como adorno corporal e se orgulham quando falam disso. No entanto, por vezes, usam cocar de penas, porque foi apresentado a eles por um índio Kaiowá, capturado desde pequeno, mas que não esqueceu seu povo. Para os Kaiowá o uso de cocar tem significados próprios, enquanto para os Kadiwéu é um adorno que não lhes pertence, sendo cômicos disso.

O abanico, confeccionado de fibras vegetais, instrumento para se refrescar nos dias quentes, os Kadiwéu dizem que o “roubaram” do povo Terena. Assim fizeram também com a tecelagem em algodão, já que o criador [gô-noenô-gôdi] atribuiu a agricultura aos Terena. A flauta, o tambor, a fita na cabeça e até a dança do bate-pau, considerada tradicional, foram imitados do povo Paraguai<sup>58</sup>, costumes do povo paraguaio. Os paraguaios estavam dançando essa dança quando os Kadiwéu os atacaram e acabaram com eles. O aprendizado ocorreu no tempo de espreita para o ataque, disseram a Pechincha (1994).

Segundo a mesma autora, os Kadiwéu têm consciência de que são uma sociedade que precisa apropriar-se do “outro” para sobreviver. Com esse

---

<sup>58</sup> Os Mbayá usavam tais instrumentos já no século XVIII, segundo registros de Sánchez Labrador [1910]. A dança do bate-pau entre os Kadiwéu é diferente da dança de mesmo nome, encontrada entre os Terena.

discernimento, o grupo parece selecionar o que lhes convém e, com isso, inserem novos comportamentos no interior do grupo sem, contudo, mudar o tipo da sociedade. Sob a visão de Elias (1991), os seres humanos, independente de suas diferenças étnicas, de estratos sociais e de valores sócio-culturais, adquirem um aparato que permite a manutenção da vida e a transferência de conhecimento de uma geração à outra.

Esse aparato, embora à primeira vista pareça social/cultural, é considerado, pelo autor, uma capacidade biológica. Criar caminhos diferentes a partir da experiência acumulada é peculiar aos humanos, daí ser considerado próprio da espécie. Contudo, tal consideração exige muita atenção. Essa particularidade humana dita biológica, por Elias, foi elaborada em três hipóteses. A primeira hipótese: “os seres humanos, como espécie, representam uma ruptura evolucionária”. O que significa que a capacidade humana para aprender é maior do que a de todos os demais seres vivos. Em decorrência disso, o equilíbrio de poder entre os comportamentos aprendidos e os não-aprendidos tomam rumos diferentes, havendo predomínio dos comportamentos aprendidos, o que dá outra dimensão à vida da espécie humana.

Uma segunda hipótese: “os seres humanos podem aprender muito mais que as outras espécies, eles devem também aprender mais”. O fato de as formas aprendidas terem ficado preponderantes nos humanos, fez com que formas genéticas perdessem a rigidez, como os gemidos, as risadas e o choro. Ficaram tão enfraquecidos que, se qualquer humano depender deles para se comunicar, ou se relacionar, está fora dos seus limites. A linguagem da sociedade de

pertencimento ocupa esse lugar e uma segunda língua complementar a necessidade de comunicação mais abrangente.

A terceira hipótese: “nenhuma emoção de uma pessoa adulta é, em qualquer caso, um padrão reativo geneticamente fixado, inteiramente não-aprendido”. Assim como a linguagem, as emoções humanas resultam da mescla dos processos genéticos [não-aprendidos] e dos aprendidos. Dessa forma, as emoções humanas têm aspectos distintos, quais sejam: o componente comportamental [aprendido], o componente fisiológico [genético] e o componente sensível.

O emprego das emoções, no sentido amplo, envolve os três componentes. No sentido restrito, o termo emoções se refere somente a um dos componentes, o sensível. Este, supõe-se oculto no interior das pessoas, diz Elias (1991), reportando-se ao *Homo clausus* utilizado como referência aos conceitos clássicos de Sociologia. O *Homo clausus* vem significando, a partir do Renascimento, um modo de ver o “eu” existindo “dentro” de nós. Dessa forma, o conceito clássico leva a entender que há uma barreira invisível separando aquilo que está “dentro” [indivíduo] daquilo que está “fora” [sociedade], o chamado mundo exterior. O que é mostrado no exterior, no rosto ou na face da pessoa, é uma expressão que é um derivativo do seu emocional. Frequentemente, essa expressão não é “a verdade do que a pessoa seja” (ELIAS, 1980, p.129-130).

Explicitadas as emoções, Elias observa que os impulsos emocionais estão relacionados à auto-regulação aprendida. O equilíbrio entre ambos se mostra nos gestos, nas expressões faciais da pessoa. São esses sinais que comunicam ao

“outro”, de forma intencional ou involuntária, a condição social, a função comunicativa e outras formas.

Portanto, “precisar do outro”, “aprender com o outro”, “aprender cada vez mais” são processos que os Kadiwéu vêm realizando na sua recente história de contato. A construção do corpo-sujeito Kadiwéu reflete esse percurso de auto-regulação, resguardada a rede de inter-relações mais curtas, como observado em suas festas e jogos, no período de 1770. Os sentidos desse discurso produzem espaços para o discurso sobre o outro e não o discurso do outro.

## **7.2. Relatos de Francisco Rodrigues do Prado**

O comandante Francisco Rodrigues do Prado escreveu, em 1795, do Forte português “Real Presídio de Coimbra”, localizado às margens do rio Paraguai. Sua obra, publicada em 1951, é considerada uma das mais importantes, após a do missionário Sanches Labrador (1910), por contribuir muito para a etnologia brasileira. Não se limitando a dados históricos, Prado relatou a aparência física, os adornos, armas e organização social dos Guaicuru, cuja grafia adotada é “gayacurú”. Assim como o missionário, seu discurso é sobre o outro.

Quanto à população, o autor não deixa dados em números, mas a supõe numerosa no início do seu contato com o grupo. Posteriormente, muda de opinião dizendo que “não é tão numerosa quanto se supunha” (1951, p. 96). Deste autor foi destacado o que denominados comportamento lúdico, a saber:

(...) quando a noite é clara, ajuntam-se (sic) os rapazes e raparigas a brincarem na frente de seus pobres toldos. Brilha nos

divertimentos uma cândida alegria, tendo eles alguma cousa de ferozes, como vou descrever.

O autor descreve 5 jogos considerados “arriscados”, os quais, segundo ele, produzem mais “lástima” que divertimento, a saber:

**1. Jogo do pano:** seis homens forçosos pegam em um pano daqueles em que se envolvem as mulheres [chiripá], e estendido mandam assentar-se em cima um menino; depois começam a sacudir o pano, e todos dão a um tempo sacudimentos, impellido dos quais vai o rapaz aos ares com grande violência, e com a mesma volta abaixo, caindo sobre o pano na aposição que sucede, e ao mesmo tempo torna a ir acima, movendo a um coração humano mais lástima que divertimento.

**2. Jogo da corrida em círculo:** As mulheres, pegando umas nas mãos das outras, fecham um círculo, e depois sai uma a correr em roda com muita ligeireza, no meio da carreira uma das do círculo, estendendo um pé para traz, embaraça a outra e a faz à vezes levar lastimosa queda, a que cai vem para o logar (sic) da que a derrubou, e esta vai levar um tombo talvez ainda maior.

**3. Jogo de impropérios e pugilato:** Algumas vezes dividem-se as mulheres em dois bandos, e de cada um deles sai uma a descompor de razões ao outro bando, e aquela que diz mais nomes injuriosos fica vencedora e aplaudida por grandes risadas. Depois passam ao pugilato, com o qual os homens acabam as suas contendias, e jamais usam de armas em brigas domésticas. Nenhum uso fazem do canto, mas ao ouvirem os portugueses cantar com melodia ficam quase estáticos, e nos cantos saudosos muitas vezes as mulheres deixam correr lágrimas: tal o poder da música, inda naqueles povos em que só obra pelo estímulo do ouvido!

**4. Jogo cavalhada:** Nas festas ocorrem cavalhadas; as mulheres que são aceiadas (sic) botam sobre pequenos feixes de palha, que lhes servem de sela, um pano de cinco palmos em quadra, pintado de contas e conchas, o qual serve de charel e capeladas, a cabeçada é toda guarnecida de pedaços de arame de bacia, que tem três dedos de largura, com guizos e uma de prata na testeira. Como não usam de estribos, na ação do montar a cavalo a mulher pega nas crinas e ergue o pé esquerdo para trás, e o marido segurando-lhe no pé a ajuda a cavalgar. Os homens andam em pelo, e juntos os dois sexos, correm ora em fileira ora em duas, fazendo algumas escaramuças; e percorrendo

parelhas acabam a função acompanhando um que aparece em figura grotesca [referência aos Bobos].

**5. Jogo de imitação:** Brincam com asas de pássaros nas mãos, parecendo querer imitar os perus; em outras, com as mãos no chão investem como touros, ou saltam como sapos em todos aturam pouco tempo, e neles esmeram-se mutuamente os dois sexos por agradar um ao outro, pelo que devemos crer que o galanteio nasce com todos os povos. Cheios de gosto vêm os pais e as mães saltar á roda de si os tenros filhos, aos quais quase adoram, sendo elas, quando moças, os seus verdugos antes de nascerem. Os filhos nenhum respeito tributam aos pais, e até lhes dão provas de pouco amor.

O jogo do pano mostra ousadia, desafios. O grupo oferece segurança para aquele que se dispõe a ser lançado, o que mostra condutas arriscadas, também ao brincar. No jogo corrida em círculo, o risco de queda não era mimetizado, era real.

O jogo de improperios era uma forma de incentivar, irritar o outro, com verbalizações desqualificadas, palavras de desprezo. Somente com a entrada do elemento masculino, que detinha mais força física, lutando pugilato, apaziguava a guerra de ofensas. No jogo da cavalhada, homens e mulheres participavam, mas apenas as escolhidas participam do mesmo. Já a figura grotesca mencionada parece ser o personagem dos Bobos<sup>59</sup>, que sempre foi misteriosa e sigilosa. O grupo ainda mantém o hábito de respeitar o Bobo, sob pena de perder a vida ou objetos valiosos. Os jogos de imitação mostravam o convívio íntimo com a natureza, o que estimulava a criação de jogos desse tipo, assim como mantinham o condicionamento físico.

---

<sup>59</sup> Nos demais capítulos há maiores explicações sobre os “bobos”.

### 7.3 Francisco Raphael de Mello Rego

Os agravos acontecidos em Forte Coimbra, no período de 1892, levaram o comandante Mello Rego a escrever um histórico da fundação do Forte. Para tanto, o autor explicou que teve que entregar-se a “pacientes e detidas pesquisas”. Suas narrativas sobre o ataque dos “Guaycyrús” (sic), com detalhes sobre a trajetória, comportamentos e situações políticas daquele período são ímpares.

Do seu trabalho foram destacadas, principalmente, a relação dos indígenas e a atuação com o cavalo. Esse dizer sobre o grupo, na última década do século XIX, vai constituindo a textualidade singular do corpo-sujeito Kadiwéu, como guerreiro montado.

1. Não usam do estribo, nem sella (sic), fazendo de acroatá, árvore indígena, os freios e tão incessantemente cavalgam, que todos têm as pernas tortas. Não passam por por bons picadores [que treina eqüitação], sabendo apenas governar o cavallo à toda brida [disparado], e nem na verdade de mais picaria carecem. (...) Desde um século antes de terem os Guaycurús firmado aliança com os Portuguezes (sic), já os Mbayas, de que elles (sic) descendiam o constituíam o principal ramo, possuíam cavallos (sic) de que se serviam com grande habilidade. (p. 185)

2. (...) Montavam esses índios sem qualidade nenhuma de sella (sic), mas com destreza e agilidade nunca excedidas por esses que nos circos europeos (sic) executam pelloticas (sic) eqüestres. Se fugiam diante dos hespanhóes (sic), nunca permaneciam na mesma postura; ora se estendiam a fio comprido sobre o costado do cavallo, ora ao longo da ilharga, ora mesmo debaixo da barriga, levando a rêdea (sic) presa no dedo grande do pé. Isto faziam pelo muito medo que tinham das armas de fogo, e confiando neste expediente em caso de derrota, aprenderam a arrostar forças iguaes (sic) com iguaes (sic) vantagens. (p.185-186).

O grupo marca-se por formas inusitadas de atuar com o cavalo, pois não era comum fazer peripécias, naquele período. Fico a imaginar, tendo como referência as descrições de Mello Rego, cenas com esses índios em correrias de defesa ou ataque, na fronteira brasileira.

#### **7.4 Relatos de Guido Boggiani**

Artista e viajante, o italiano Guido Boggiani conviveu com os Kadiwéu, ou “Caduveo” [grafia que adotou para nomear o grupo], no ano de 1895. Em 1897, retornou ao Brasil e passou mais um período entre eles. Lamentavelmente, em sua última expedição ao Chaco, via Paraguai, foi morto por um índio Chamacoco<sup>52</sup>. Durante a confissão do crime, o indígena que o acompanhava na expedição disse ter alertado Boggiani, muitas vezes, de que receava o “estranho grupo indígena” que iriam visitar. Várias vezes o acompanhante solicitou ao pesquisador para que não fossem até os Kadiwéu<sup>53</sup>. Movido pelo temor, o acompanhante pôs fim à vida do cientista.

O fato nos faz refletir sobre a fama que recaía sobre o comportamento Kadiwéu. Almeida Serra (1866, p.20), militar que também comandou o presídio de Coimbra, em seu parecer sobre o aldeamento dos índios guaicurús, assim os descreve:

(...) como por me persuadir, pelo largo espaço de 5 annos (sic) em que diariamente os trato, ter reconhecido n'elles unicamente uma natural inconstância e affectada condescendência, prestando-se lisonjeiros a quanto se lhes insinua, mas só na occulta e firme

---

<sup>52</sup> Habitante na fronteira Brasil/Paraguai, do tronco Aruak.

<sup>53</sup> Ver Baldus (Introdução de Boggiani, 1945).

resolução de nada cumprirem que seja contrário aos seus inveterados usos e presentes interesses; sendo o seu caracter uma refinada dissimulação e certa desconfiança, ainda dos mesmos benefícios, que recebem, os que muitas vezes julgam, ingratos, menos graça do que dívida, conseqüência dos seus estranhos princípios. O seu sistema político, e aferro aos seus herdados costumes e abusos, a sua vida errante e libidinosa, as suas poucas leis arbitrárias ou simples e mútuas convenções, mas regras fixas com que se regulam entre si tranqüilamente por uma tendência natural e herdada tradição (...).

A fama que recaia sobre os Guaycuru era coerente. Impunham-se com um comportamento guerreiro, tanto nas relações intergrupos étnicos, quanto no enfrentamento ao invasor. Esse último comportamento deu outro contorno ao processo sócio-econômico da região chaquenha. Devido a esse modo de ser, “Guaycuru” ficou como um heterônimo generalizado, “que não implicava especificamente uma identificação étnica, mas, sim, um determinado tipo de comportamento, a de caçadores agressivos” (SIQUEIRA JR. 1993, Anexos, p.2).

Neste sentido, as ressalvas do acompanhante de Boggiani tinham fundamento. O legado deixado pelo viajante, de episódio tão triste, é um trabalho de excelente nível etnográfico, rico em detalhes sobre o modo de vida Kadiwéu. Desse estudo foram priorizados os jogos, narrados tanto no contexto das festas quanto em outras situações.

**1. Jogo de peteca.** De tarde vieram dois jovens me convidar a sair com eles. Não sabia qual fosse o escopo deste convite, mas de qualquer modo aderi a ele de boa vontade e me juntando aos dois fomos de casa em casa convidar os outros jovens da aldeia, que um a um vieram engrossar a companhia. Havia sido preparado previamente um volante, feito com as folhas secas que revestem as espigas do milho e ornado de longas plumas de avestruz adelgaçadas na extremidade. De cada um dos quais havia sido posto um pequeno floco de lã vermelha, e começou-se a jogar atirando-o um ao outro, com a palma da mão, dispostos em círculo, nem mais nem menos como fazem os nossos rapazes com

a raqueta. Durava o jogo um pouco de tempo e começávamos a ficar cansados, quando apareceram, vestidas com os seus melhores trajes, todas as senhoritas do país pegando-se pelas mãos em longa fileira, e vieram reunir-se a nós. Abandonou-se o volante e começaram vários jogos de sociedade, um pouco infantis, se quisermos, mas bastante decentes e temperados por uma grande alegria. Embora eu ainda não tivesse adquirido o hábito de andar de pés nus, também me deixei arrastar a jogar com os outros, dado o prazer a que a minha presença causava aos meus hóspedes e as raparigas especialmente (142).

**2. Jogo pastor e ovelhas.** Um dos moços se põe à frente de uma longa fileira de rapazes e raparigas que se seguram, um ao outro, pela cintura. O primeiro da fileira é o “pastor” e os outros as “ovelhas”. Um fica fora e faz de “lobo”. Tem na mão uma esteira enrolada à maneira de bastão, e correndo de um lado para outro, procura atingir o último da fileira, o que o pastor deve impedir procurando estar-lhe sempre à frente, acompanhando atentamente os seus movimentos e as fintas que faz para chegar ao seu escopo. Consegue assim, que o pastor tenha muito que fazer e que a longa fileira das ovelhas seja obrigada a acompanhá-lo com violentas mudanças de posição que suscitam grandes risadas, gritos e um grande transtorno. Quando o “lobo” chega a tocar na cauda da fileira, muda de posição e, por sua vez, se torna “pastor” e vice-versa (p. 142-143).

**3. Jogo do túnel.** Outro jogo consiste se colocar uma fileira, segurando-se pela cintura, um por trás do outro, firmes e com as pernas afastadas, de modo a formar um longo túnel. Um está de fora com a esteira enrolada e persegue o outro que corre sempre em redor da fileira, não tendo outro recurso que se por de gatinhas e entrar no túnel, passando sob as pernas do último da fileira, que toma o seu lugar, escapando imediatamente para não ser apanhado pelo caçador. Se este tem as pernas ágeis, atingido o primeiro fugitivo que chegue a entrar no túnel, deve agarrá-lo pelas pernas e sucede com freqüência que, no afã de fugir, o atingido vá rolar por terra e o outro, que é surpreendido em plena corrida, dobrada ao meio, não tendo tempo de descansar sobre a sua vítima, caia, ele também, de pernas para o ar (p. 143).

**4. Jogo semelhante à quadrilha.** Outro jogo se assemelha um pouco a uma das figuras da nossa “quadrilha”. Seguros um ao outro pela cintura, com braços cruzados, um pouco por trás dos flancos, de modo a ficarem todos de frente, em extensa corrente, começa-se a enrolar em espiral em torno de um dos puxantes, saltando todos a um tempo com os pés juntos e fazendo um movimento giratório contínuo. Consegue-se com isso que aqueles que estão mais afastados tenham muito que fazer para acompanhar este

movimento e sejam atraídos para o centro, restringindo-se, assim, um círculo sobre outro, entre risadas gerais. Enrolada toda fileira, a espiral começa a se desfazer, movendo-se em sentido contrário, ao passo que o outro puxante sempre saltando, se vai enrolando por sua vez (p.143).

**5. Jogo (...).** Consiste em formar um círculo, segurando-se um por trás do outro fortemente, pela cintura, com a mão direita, se esta se acha na parte interna do círculo ou vice-versa. A outra mão deve estar livre e mantida alta, depois, dobrada a perna pela parte interna, se forma uma corrente, metendo o próprio pé na dobra da perna daquele que está por trás e recebendo, por sua vez, o pé daquele que está na frente, saltando sobre o pé que ficou em terra, aumentando pouco a pouco a velocidade até que se desfaça o círculo e alguns rolem por terra (p.143).

**6. Jogo (...).** Por último, o mais simples de todos, consiste em formar um círculo, segurando-se um ao outro, a testa para o lado interno, pela cintura, cruzando os braços por detrás. E saltando a tempo com os pés juntos e gritando em cada salto um ó! Ó! Ó! vigoroso, movem-se num sentido e depois de duas ou três voltas, repentinamente, em outro sentido, e a um dado sinal, sem interromper os saltos e os ó! Ó! Ó! Com a maior velocidade possível. Não é dizer que se exija muita atenção para aprender tais jogos, mas o corpo e, sobretudo os pés se ressentem deles. Mas a hilaridade é contagiosa e acaba-se dando risada e divertindo-se mesmo não o querendo (p.144).

**7. Jogo de bola com bastões (chueca).** A bola é feita de corda trançada apertadamente, de modo a que se torne o mais dura possível e pesada. No momento de jogar é imersa na água de maneira a se tornar como um pedaço de pau. Os bastões têm o comprimento de cerca de metro e meio e devem ser mais pesados numa das extremidades onde são encurvados. Reunidos os jogadores, um deles pega a bola e, lançando-a para o alto, deve lhe bater antes que caia por terra e a mandar o mais longe possível. Os outros que o rodeiam devem procurar atingir a bola ao mesmo tempo e atirá-la em outra direção, para o que são necessárias muitas destreza e habilidade a fim de não a deixar se afastar. Depois todos correm atrás da bola, esforçando-se por serem os primeiros a chegar; apanhada, deve-se procurar batê-la de novo e mandá-la sempre mais para frente, de modo a que os outros não a possam atingir. Se algum deles se acha no percurso da bola, deve procurar desviá-la, batendo-lhe com o próprio bastão em sentido contrário. Neste jogo se faz muito movimento e é necessário ter boas pernas e bons pulmões. Os Caduveo o jogam com muito entusiasmo e a mesma paixão com que os jovens

americanos do Norte jogam o *foot-ball*, o *base-ball*, que a este muito se assemelha e o pólo, que não tem outra diferença quanto a este senão em ser jogado a cavalo (p. 146).

**8. Jogo de argolinhas** - Lá pelas dez horas da manhã (todas as horas são boas para isto) quatorze jovens organizaram um grande baile de máscaras. Diante da casa do Capitãozinho se plantaram mosquiteiros, formando uma espécie de recinto ou bastidores onde os bailarinos começaram a fazer a sua “toailete” (...) Na cabeça enfiaram espécies de barretes ou coroas ornados de penas, de longas fitinhas esvoaçantes vermelhas e brancas, e trazendo na mão, cada um deles um instrumentozinho formado com uma forquilha de pau e alguns pequenos discos de lata enfiados num fio de ferro, saíram ao sol a bailar, pegando-se pela mão dois a dois, anunciados por alguns disparos de fuzil, pelo habitual rufar do tambor e pelo som da flauta. E enquanto dançavam, com intervalos, se acompanhavam ao mesmo tempo com o instrumento que tinham na mão, interrompendo este acompanhamento a um sinal dado com um assobio por um deles que fingia de diretor das danças. Debaixo da violenta luz do sol, todas aquelas cores brilhantes, correndo pelo terreiro entre o azul do céu e o verde da campina em redor, produziam um efeito fantástico, surpreendente de alegria (p.149).

**9. Jogo de soco** – Noite alta tive um espetáculo novo que não esperava. Ao rufar de dois tambores reuniram-se de toda parte da aldeia, divididos em dois esquadrões quantos rapazinhos Chamacoco ou Caduveo pululavam nas cabanas. Quando cada um esteve no seu posto, de um dos esquadrões saiu um dos rapazinhos e veio colocar-se com ar de desafio no meio da arena improvisada, os punhos fechados, a cabeça alta, um pé muito adiante do outro e fixando olhar altivamente sobre os rapazinhos do esquadro oposto. Imediatamente desta saiu outro e sem tantos preâmbulos começaram umas esgrimas rapidíssimas de punhos mandados à cara, que me fez ficar de boca aberta. Dadas quinze ou vinte punhadas para cada um, os dois pugilistas foram separados e a estes sucederam outros dois, e depois outros, e outros, e outros ainda. Nem um grito, nem um ai! Aos pequenos machos seguiram com igual entusiasmo as fêmeas; depois algum rapazello maior desafiou e teve adversário, e enquanto os dois tambores rufavam sinistramente para a guerra, voavam rápidos e sem misericórdia os punhos, todos diretos para as caras, sem escola, sem estudo e sem medida. Dados assim à louca, a maior parte se perdia no vazio ou se encontrava a meio do caminho, mas alguns acertavam em pleno centro. Não houve um só fugitivo ou quem se desse por vencido. É bem verdade que os senhores ou os pais não os deixavam esquentar-se demasiado neste jogo assaz excitante, e depois de dois ou três assaltos, os dois campeões eram separados. Entre outros saiu um que, mais

prudente e astuto do que os companheiros em vez de lançar-se de olhos fechados contra o adversário, estudava bem os movimentos primeiro, evitando lentamente os golpes, depois, em golpe seguro, assestava um bofetão que o mandava de pernas para o ar. Três vezes fez tocar o chão com as espáduas e três vezes aquele se levantou pronto a tentar novamente a prova, mas com igual resultado, até que foram separados. Este torneio de novo gênero tinha em si alguma coisa de espartano, digno de observações, e só teve fim quando todos aqueles pequenos heróis nascentes ficaram cansados de dar e receber punhadas. Depois do torneio, os principais personagens da toleria vieram reunir-se, estendidos ou sentados por terra sobre couros dispostos em círculo diante da casa do Capitãozinho (p. 171).

**10. Jogo de soco** - E assim a festa, que já estava nas últimas gotas, recomeçou belamente de novo, mais que nunca brilhante e entusiástica, mas tomou um novo aspecto e tornou-se para mim bastante interessante. Improvisou-se um grande torneio de pugilato, como aquele de algumas noites atrás em que tomaram parte as crianças. Desta vez, porém, os combatentes eram os grandes, mulheres, inclusive, e entre estas, também a mulher do Capitãozinho. Por um sorvo de aguardente, dado no fim de cada assalto, a cada um dos combatentes, foram distribuídas novas punhadas na cara, dadas com desenvoltura e muito vigor. Não poucos olhos, mãos e bocas saíram machucados e lívidos, e sangue foi derramado. A bela rainha recebeu no primeiro assalto uma vigorosa punhada que a pôs logo fora de combate, foi imediatamente socorrida e cercada pelas amigas, as quais conseguiram bem depressa consolá-la. A pobrezinha, que é toda graça e gentileza, teve como adversária uma robusta mulherona, desproporcionadamente mais forte. (...) João, filho de Francisco Tereno, deu uma bela punhada no nariz do adversário, que sangrou por mais de meia hora. De Etóquia veio também Nequá, um pedaço de homem forte como um touro. Cômico da própria força saiu com ar imprudente e provocador no meio do círculo; ninguém, porém, tentava medir-se com ele. Finalmente se pôs à sua frente Sabino, que é também forte e assaz robusto. O jogo se tornou, assim muito interessante, embora tivesse algo de bárbaro. Mas que se poderia reprovar a estes selvagens quando os ingleses e os americanos do norte se deliciam com jogos tão bárbaros quanto este e quando os espanhóis mantêm e são loucos pelas corridas de touros? Sabino adiantou-se: todos estavam ansiosos e previam o resultado. No primeiro assalto Nequá acertou tal bofetão ao adversário que o pobre doutor foi ter de pernas para o ar ao meio da arena. Mas levantou-se furioso com a vergonha sofrida, mostrou-se animoso a novo encontro com o inimigo. Pam! Outra punhada que ressoou em toda a

esplanada e outra cambalhota de Sabino. Devia ter a casca bem dura para que o outro ainda não a tivesse rasgado! Nada, reergue-se... e caiu por terra como nas duas primeiras. Então foram separados e quem recebeu devia recebê-lo. Pensando novamente no torneio de hoje, espantei-me de que aqueles murros dados e recebidos com tanta desenvoltura não produzem sérios dissabores entre os contendores. Tudo se passa lisamente e, ao que parece, depois daqueles sonoros bofetões, todos voltam a ser amigos como se nada houvesse acontecido (p. 191 -193).

**11. Jogo em círculo** - Os Mbayá, nas noites claras e serenas os jovens dos dois sexos se reuniam diante das cabanas para se divertir e jogar, abandonando-se a uma alegria vivaz e barulhenta. Alguns dos seus jogos eram infantis, muitos, porém, consistiam em exercícios de força, de agilidade, de habilidade e destreza. As mulheres formavam por vezes um círculo pegando-se pelas mãos, enquanto uma delas corria em redor pelo lado de fora; uma daquelas do círculo em dado momento estendia a perna para fora, fazendo tropeçar a ainda cair a outra que corria; então esta tomava o lugar da companheira que fora causa da queda. Outras vezes estas índias se dividiam em dois grupos que se injuriavam reciprocamente; aquelas que diziam insultos mais pesados eram com grandes risadas proclamadas vencedoras e aplaudidas por todos (p.290).

**12. Jogo de lutas** - Os Mbayá se exercitavam continuamente na luta, ou se desafiavam à corrida a cavalo, ou ainda representavam combates. Os Caduveo de uma aldeia perto de Coimbra deram uma dessas representações em honra de Castelnau. Os homens quase nus, colorido de negro e branco, lançaram sobre cavalos pouco menos selvagens do que eles, dirigindo-os por meio de uma corda ligada ao maxilar inferior e partiram a galope. As mulheres se reuniram e entoaram cantos tristes e monótonos, pegando-se das mãos e saltando sem se deslocar. Os cavaleiros, depois de haver percorrido uma certa distância, se voltaram e desfecharam uma carga, disparando os fuzis e soltando flechas; chegando à praça da aldeia desceram do cavalo com a maior agilidade e se lançaram sobre as pessoas que lá se encontravam e depois de havê-lo jogado por terra, fizeram a modo que lhe cortavam as cabeças. Esta cena, acompanhada de gritos horríveis, tinha um aspecto selvagem e gelava de horror (p. 290).

**13. Jogo de soco, pugilato** - (...) aquelas lutas singulares que se combatem exclusivamente entre as mulheres. Soube que, quando numa aldeia surgiam inimizades entre estas, se confiava a solução a festas semelhantes; é certo, porém, pelo testemunho concorde de todos os outros escritores, que esses pugilatos representavam com mais freqüência apenas exercícios de força e de destreza. Em Albuquerque, no meio de um

grande círculo de índios, as adversárias se aproximaram com os braços unidos ao corpo; avançaram lentamente, olhando-se raivosamente e em dado momento se lançaram uma sobre a outra com os punhos cerrados e começaram uma luta vigorosa. O sangue escorreu logo em abundância do corpo de uma delas; então um chefe que presidia à festa entremeteu-se com uma vara na mão e depois de tê-las separado, deu a cada uma cabaça com aguardente. Os maridos se aproximaram, consolaram as suas belas e beberam o licor. Houve vários pugilatos dessa espécie a que se seguiram outros de homens e crianças (p. 290-201 apud Castelnau).

**14. Jogo de corrida a cavalo, pegar anel** - Uma tropa de índios a cavalo, quase nua e ornada de plumas, correndo a grande galope, procurava apanhar, por meio de uma espécie de terçado de pau, um anel suspenso a uma corda, a cerca de três metros de altura. Os vencedores eram saudados pelos aplausos dos companheiros e recebiam aguardente como recompensa. Aqueles menos afortunados fugiam para o bosque, seguidos pelos apupos da multidão (p.291, apud Castelnau).

Cronologicamente, os jogos e festas escritos por Boggiani ocorreram 120 anos após os relatos do missionário Sánchez Labrador. Observa-se que há jogos diferentes, narrados em um período e que não aparecem em outro. Por hipótese, pensei que poderia haver temporadas para cada jogo, segundo os materiais disponíveis na natureza, em terra e celeste. Outro fato seria o nomadismo, vigente até o período de Sánchez Labrador.

Findo o período de Boggiani, já marcava o início de uma transição para o “tempo institucionalizado” que se avizinhava. O modo como ainda viviam mostra que pouca coisa mudara na forma de se relacionar internamente. A conflituosa inter-relação com o “branco” pouco afetara a estrutura social Kadiwéu. O grupo mantinha-se com seus *habitus* ainda relativamente autogovernado, gestor de seus próprios feitos, embora a fronteira brasileira já estivesse politicamente em efervescência.

## 8. Conflitos de Poder – Tensões no tempo dos senhores

Em Sánchez Labrador (1910), o “país dos Mbayá” ou *Eyiguayegui*, relatado no período de 1770, estendia-se do início das serras que dividem os rios Paraguai e Paraná em direção ao norte, tendo como fronteira natural a Serra da Bodoquena. A situação das terras Kadiwéu, segundo Siqueira Jr. (1993, p.15) passaram pelas seguintes etapas: 1) território legalmente reservado por força do Alvará de 1º de abril de 1680, que não foi revogado; 2) o Tratado de 1791 reconhece oficialmente esse território, então ocupado pelos Mbayá-Guaicuru; 3) em 1891 já possuíam título legítimo das terras e 4) em 1984 foi homologada uma área de 538.536 hectares.

Simultâneo às questões da terra, as inter-relações vão se estabelecendo processualmente. Em 1837, o presidente da Província de Mato Grosso menciona ser 53 as nações indígenas reconhecidas em seu território, sendo que dez delas são consideradas pelo presidente como “domesticadas”, excluindo a “soberba e intrépida Nação dos Cavalleiros Aicurus sempre errante e emprehendedora (sic)<sup>60</sup>”. Já por volta de 1850, os Mbayá estão divididos em 6 subgrupos, os quais recebem nomes de acidentes geográficos e de incidentes naturais. Tal associação evidencia domínio e reconhecimento de territórios pelos demais, mesmo com um estilo de vida em constante deslocamento (PECHINCHA, 1994).

Segundo Almeida Serra, em 1850, o território Mbayá estava reduzido ao espaço entre Albuquerque e Miranda, totalizando 3 mil pessoas. Apesar da aliança

---

<sup>60</sup> Almeida Serra e Rohan (citados em PECHINCHA, 1994, p.21).

com os portugueses, a inter-relação do grupo indígena com a Coroa era em clima de tensão constante.

A atividade lúdica, manifesta na forma de jogos, parecia pouco ou nada afetada pelas condições políticas, segundo dados bibliográficos. Contudo, sob o olhar da perspectiva elisiana, pode-se apontar mudanças de comportamento. A convergência espaço-tempo começava a ser esboçada, segundo relatos de Boggiani (1945). O artista destaca algumas diferenças entre os períodos, a saber: “jogos mais sociais”, comparados com os “jogos de salão” da sociedade européia, de onde é sua procedência. O que dá margem para semelhanças são os comportamentos mais autocontrolados.

O exemplo do “jogo de soco”, denominado “pugilato” por Boggiani, ainda se mostrava muito semelhante ao que mobilizava todo o grupo há 120 anos, segundo relatos de Sánchez Labrador. A forma de lutar permanecia, os socos eram deferidos em qualquer parte do corpo. Não havia menção do uso de golpes com as pernas, segundo descrições do autor.

Naquele período narrado por Boggiani, a maioria dos subgrupos patrícios migrou, embora não haja notícias sobre quais Mbayá teriam migrado. A fronteira brasileira, com a presença dos espanhóis que estendiam sua ocupação também ao norte, no curso do Rio Paraguai, chocava-se com as bandeiras paulistas. O movimento nas fronteiras se acentuou com os interesses de colonização. Certo é que esses povos indígenas foram sucessivamente empurrados para o norte e para o leste, num percurso pontuado por confrontos de tipo “competição primária”, mas com a intencionalidade política de não sujeição ao colonizador (PECHINCHA, 1994).

Apesar de todo movimento, os relatos permitem entender que internamente, em suas comunidades, esses indígenas dinamizavam seus processos civilizadores com a entrada de outros membros e com escassos nascimentos da parte dos senhores. Concomitantemente, a sociedade envolvente, comandada por europeus, almejava a “domesticação do grupo”. Domesticar é um estado que coaduna com a visão colonizadora, afinizada com os termos “civilizado” e “incivilizado”. Além do já dito acerca do peso que recai sobre ambos os termos, Goudsblom (2003) acrescenta que o termo civilizado se refere a algo bom e estável e o termo incivilizado é para algo ruim, negativo. Daí o entendimento de que a domesticação dos Kadiwéu era almejada, pois os europeus os consideravam “ruins” por não cederem aos propósitos colonizadores. Esta conotação permanece ainda hoje, por se firmarem ferrenhos em defesa do seu território.

As inter-relações com os poderes estabelecidos configuravam-se com muita resistência da parte indígena. O então presidente da Província de Mato Grosso, Augusto Leverger, em seu relatório de 1851, apontava para a viabilidade de afastar os Guaicurú-Kadiwéu, “por mais de um motivo”, dos estabelecimentos de Coimbra<sup>61</sup> e Albuquerque, onde se encontravam naquele ano. No relatório do ano seguinte, o mesmo presidente mencionava as correrias a cavalo e a entrevista

---

<sup>61</sup> O “Real Presídio de Nova Coimbra” foi fundado em 1775 pelos portugueses, com o objetivo de coibir os ataques Guaicuru-Mbayá que já haviam causado a morte de 4.000 portugueses. Concorrendo com os portugueses, os espanhóis fundaram em 1777 a “Vila Real”, que contava com um fortim. Em 1792 fundaram o “Forte de Bourbon” e em 1793 o “Forte de São Carlos”. Esses estabelecimentos militares, construídos ao longo do Rio Paraguai e Rio Ipané, tinham a função de proteger a fronteira, bem como consolidar a sujeição dos povos indígenas daquela região (PECHINCHA, 1994, p.18).

com um dos caciques Kadiwéu, em que ficou acertado o aldeamento do seu povo no Baixo Paraguai (PECHINCHA, 1994).

Relatórios subseqüentes, assinados pelo tenente coronel Francisco Cardoso Jr., em 1879, indicavam a presença de “hostís” Kadiwéu, errantes pelas duas margens do rio Paraguai, de Coimbra para baixo, sem fazer referência a outros subgrupos. Esses fatos se situam na virada do século XX, próximo da visita de Boggiani, em 1895, e de seu retorno, em 1897, ao único subgrupo Guaikurú, os Kadiwéu, estabelecidos na região onde hoje são suas terras.

Até os períodos de Boggiani, 1895 e 1897, há um movimento político em torno das terras que hoje são de domínio do grupo, homologadas pelo Decreto nº 89.578, em 1984. Os Kadiwéu, como os indígenas brasileiros em geral, não se limitam a assistir a ocupação de suas terras passivamente. Assim como não se submeteram passivamente à colonização. Devido a essa resistência, ainda hoje é possível encontrar adeptos da idéia de que estes indígenas estavam em um “nível civilizatório” muito baixo. Nada mais presunçoso, pois, a julgar por relatos do período, que estes indígenas lutem ardorosamente por suas terras, pela segurança, por viver um modo mitologicamente instituído, análogo à propalada “qualidade de vida” que hoje buscamos (SIQUEIRA JR. 1993).

Para Elias (1994), no entanto, o poder estatal os “encapsulou”, referindo-se à inserção deste tipo de grupo social pré-estatal no contexto estatal. Antes da chegada dos europeus, os homens indígenas na posição de domínio traziam a marca social de guerreiros. O nível mais elevado de “identidade-nós” era personificada no grupo guerreiro. O grupo, unidade mais significativa e fonte de sentido coletivo, ajustava-se criando *habitus* social, em correlação com a

personalidade do indivíduo. Conforme a linguagem polissintética Kadiwéu, constitutiva de uma morfologia super rica, Sândalo (2004) explica que há palavras para expressar o “eu” [ee], o “nós” [oko = gente) e o “Kadiwéu” [ijo = Kadiwéu]. Para expressar “você” usam *aqami* ou *akaami*. (ELIAS, 1994b, p.173; PECHINCHA, 1994).

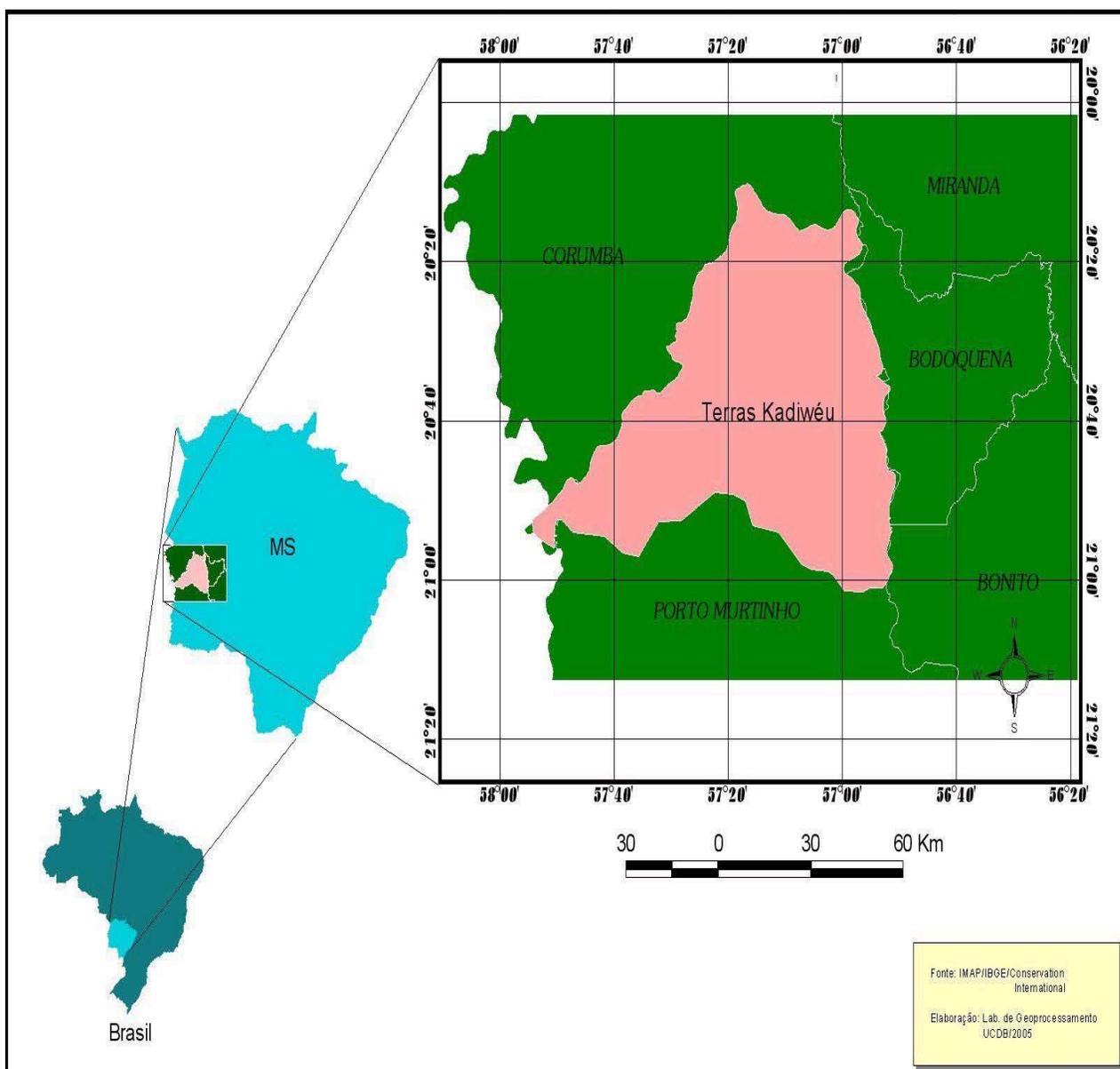


**Figura 5.** Jean Baptiste Debret em sua obra “Carga de cavalaria Guaicuru”, 1834. (SIQUEIRA JR., 1993)

A partir dos colonizadores europeus, que se apropriaram das terras, a organização social Kadiwéu vai se estabelecendo num plano mais complexo de integração, que é o Estado. Os grupos étnicos, cada qual com seu modo de ser, se estabelecem em ilhas de organização tradicional, encapsulados, mas cujo *habitus* coletivo sobrevive na estrutura de personalidade, sendo transmitido de geração a geração. Elias (1994) aponta a encapsulação como alternativa de sobrevivência. Assim, o “tempo dos senhores Kadiwéu” vai tomando outra configuração. As inter-relações com os “brancos” acentuam-se e o grupo reorganiza-se por força das alianças políticas. Assim, pode-se visualizar a

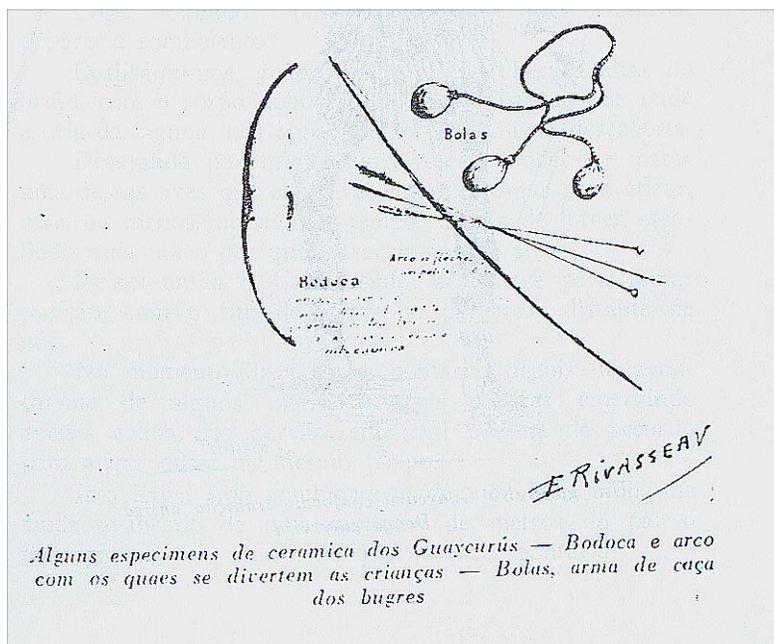
reorganização estabelecida com a sedentarização territorial e a relativa pacificação dos guerreiros Kadiwéu.

**Mapa 1.** Representação do mapa de ocupação das Terras Kadiwéu.  
(Laboratório de Geoprocessamento/UCDB, 2005)



Se, anteriormente, predominavam as conquistas pela borduna<sup>62</sup>, os ataques-surpresa organizados estrategicamente por guerreiros destemidos, forjados em *habitus* de sociedade correspondente, as novas alterações na balança de poder demandam outros comportamentos. Este tempo é de muito mais dor do que estas palavras expressam. Tem início, assim, o “tempo institucionalizado”.

**Figura 6.** Desenhos de Rivasseau (1935). Bodoca e Arcos Kadiwéu.



<sup>62</sup> Armas utilizadas: maça (pau de 4 a 5 palmos de comprimento e 1 polegada de diâmetro); lança (18 palmos de comprimento, um pouco mais grossa que a maça, incluindo a choupa); terçado ou facão (tomados dos portugueses e espanhóis) e arco-e-flechas.

## **CAPÍTULO III**

### **Tradição e Mudança**

No presente Capítulo estão registrados mais jogos, obtidos via etnografia, e também a chegada do esporte. A partir deste fenômeno, vão se estabelecendo relações com normas, diferentes da “competição primária”, configurando o entrelaçamento entre tradição e mudança.

#### **1. Tempo Institucionalizado**

##### **1.1 Documento de Emílio Rivasseau**

Rivasseau, cidadão francês, permaneceu no Brasil lecionando na Universidade de São Paulo e percorreu o antigo Mato Grosso efetuando o trabalho de delimitação de fazendas. Em visita aos Kadiwéu, por 15 dias, o autor narra, em detalhes, comportamentos, caçadas e emite pareceres políticos sobre esse povo.

Como enviado do Estado, Rivasseau passou aos Kadiwéu a notícia sobre suas terras. Considerou que devido à região ser inóspita o grupo viveria relativamente isolado. Por outro lado, a soberba inata que os caracterizava os impediria de viver perto de populações onde poderiam submeter-se a um trabalho

contínuo, onde “sua liberdade se encontraria entravada e limitada” (p.109).

Observou o enviado:

(...) pelas boas notícias que eu acabava de dar-lhes, crêm-se tranquilos por muito tempo, senão para sempre, sentindo-se em confiança graças à protecção que lhes prometeu o Governo do Estado que lhes dá uma prova patente, decretando que as terras que ocupam, lhes são definitivamente e exclusivamente reservadas (sic) (p. 216).

Em sua estadia, participa de caçadas, reconhecendo a qualidade dos cães que acompanhavam os Kadiwéu, capazes de emitir diferentes latidos, segundo a presa ou animal em espreita. Reconhece também que as expedições de caça, além da sobrevivência, significavam para o grupo “praticar e exercer as aptidões próprias e especiaes a sua raça, taes as herdaram dos seus antepassados (sic)”. (p.215)

O autor aponta para um período que, pode-se estimar, como de interrupção das guerras de captura, há 7 ou 8 anos antes de sua visita ao grupo. Registra as caminhadas lentas, realizadas na mata baixa e travessias em rios com riqueza de detalhes. Enfatiza a caminhada realizada pelas mulheres, no percurso da aldeia até onde avistavam a chegada dos homens guerreiros, indo recepcioná-los aos gritos de alegria e tomando conta das armas. Esse gesto, segundo o autor parecia simbólico, sempre renovado após cada retorno das expedições de caça – “é um costume bem enraizado que vão assim praticando, as mulheres Guaycurús (sic)” (p. 206).

O almoço, resultado da caçada, era sempre acompanhado de mandioca, com os alimentos dispostos sobre um couro, devidamente estendido no chão,

onde se serviam com uso das mãos. O autor presenciou também festas, ou bailes, a saber:

1. **Baile (festa).** Desfilando-se num longo monomio descrevendo numerosas cirumvoluções, ao mesmo tempo que os seus passos vão, segundo o compasso da musica, que se acha ella mesma acompanhada do palmeiar dos bailarinos e de todos os assistentes que os rodeam. Mimam-se com as contorsões do seu corpo, em posições muitas vezes inestheticas - quasi sempre com movimentos que apparecem bastante pesados, e com tendencias que parecem lascivas – Attitudes, posturas, que lembram algumas acções ou gestos da sua vida, como a caça, o ataque do inimigo, pela surpresa, pela astucia, a batalha, a victoria. Os gritos acompanham a dança nos momentos criticos ou pathéticos. Elles são aggressivos e ameaçadores como no ataque e na batalha ou de alegria na victoria e na caça (sic).
2. **Baile dos guerreiros (festa).** As chammas desses fogos (...) dão uma luz, as vezes de uma crueza violenta; as vezes meio apagada, e aos corpos empennados, multicolores, agitados em seus movimentos felinos, vivos, rapidos; desconjunctados, deslocados nas suas contorsões grotescas, tomam um aspecto sinistro, satanico, que as caras, sobrepostas, pintadas com ocre vermelho ou urucum, contribuem a tornar mais diabolicas ainda. (...) Essas festas duram tanto como os mantimentos e as bebidas. Algumas vezes uma semana inteira (sic)

De forma singular, o autor não faz nenhuma referência à mitologia ou a ritos. Registra eventos de violência a que foi submetido o grupo, suas formas de defesa e *habitus* mais agressivos, sobre o qual diz:

“(...) a sua consciência não podia offender-se, nem soffrer nenhuma perturbação, praticando elles um acto que a condição social, e a sua maneira de viver admitiam e approvavam, como sendo coisa muito normaes e logicas (sic)”. (p.66)

## 1.2 Etnografia de Darcy Ribeiro

O antropólogo Darcy Ribeiro (1980) visitou os Kadiwéu em 1948, como representante do Estado nacional, atuando no antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). No ano de 1980 publicou seu livro: “O saber, o azar e a beleza”, resultado do trabalho de campo realizado naquele período. Publicou também o artigo “O

Sistema Familiar Kadiwéu”. Sua permanência entre os Kadiwéu foi favorecida com a confusão a respeito de sua pessoa, quando os indígenas o identificaram como filho de Boggiani. Quanto aos jogos tradicionais, Ribeiro os destaca no decorrer do seu trabalho etnográfico.

Efetivamente, o antropólogo foi o responsável governamental pela planificação do desenvolvimento dos grupos indígenas, no período em que as comunidades indígenas não atuavam de forma co-participativa. Em 1957, Ribeiro realizou o primeiro levantamento sobre a realidade indígena no Brasil. A base teórica do funcionário-pesquisador pressupunha a “transfiguração étnica” como a existência de um único destino para as populações indígenas em contato. Todas, irreversivelmente, passariam da autonomia para a dependência. A transfiguração seria a passagem da condição de isolado para a de integrado na sociedade nacional, como índio genérico (SIQUEIRA JR., 1993).

Siqueira Jr. (1993) destaca que o conceito de transfiguração étnica é considerado impregnado da perspectiva evolucionista, no sentido restrito do termo, voltado para anteriores conceitos de “raça”, tratando os contatos inter-étnicos como fenômeno de dominação. A lógica dessa teoria de contato, por vezes, superestima o grau de dominação do Estado sobre os indígenas, tidos como desprovidos de poder de reação. Sem negar a existência dessa relação de dominação, o autor (1993, p.56) contrapõe-se às idéias defendidas por Ribeiro e chama a atenção para

os eventos históricos, a tradição oral e as próprias práticas sócio-culturais Kadiwéu como sinais que evidenciam o quanto tal dominação pode ser relativizada, se forem ouvidos os próprios indígenas.

Siqueira Jr. observa que o poder do Estado, na ocasião, estava focado na equação minorias inadaptadas/Estado protetor, portanto, indígena tutelado. Hoje, bastante criticada, essa forma se consolida em outras configurações, como o embate entre dois tipos de políticas: política indígena<sup>63</sup>/política indigenista. O exemplo de novos espaços, legalmente consolidados, mostram-se na Constituição de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional/1996, cujas normas são fruto da luta dos próprios indígenas e de organizações afins.

O período institucionalizado já se configura com os Kadiwéu afastados do modo de relação de poder especificado na “competição primária”. Contudo, esse passado formador da consciência histórica convive com a consciência mítica, em influência recíproca, observa Siqueira Jr. Se Ribeiro (1980) coleta relatos míticos em 1948 e os categoriza como decadência de aspectos culturais, Siqueira Jr. (1993), por sua vez, passados quase meio século, obtém fragmentos dos mesmos mitos e analisa “mito e história” como formas concebíveis de consciência, compreendidos como orientações para as situações de contato.

Da obra de Ribeiro são extraídas as descrições dos jogos e festas, transcritos a seguir. Quanto ao lúdico, vivenciado pelo antropólogo na atual aldeia Alves de Barros, ele expressou seus sentimentos dizendo sentir-se um “Kadiwéu bem-sucedido no mundo dos brancos, mas completamente ignorante das coisas do meu povo”. O antropólogo sentiu-se também como se fosse um “Kadiwéu inepto

---

<sup>63</sup> Mais voltada para os interesses de todos os indígenas ou de cada povo, sendo fruto de organizações específicas. Política Indigenista, mais voltada para interesses nacionais, podendo negligenciar ou contrariar interesses e necessidades de todos os indígenas ou de determinados grupos.

para as façanhas das caçadas e pescarias organizadas como *prélios desportivos* [grifo nosso]” (In: Prefácio, 1980, p.12).

1. (...) os festejos, afora certas práticas específicas, em alguns deles, era o mesmo para todos. Consistia na realização de *competições esportivas* [grifo nosso], farsas de mascarados, música instrumental, cantos e danças – enquanto a bebida fermentava – e, em seu consumo, no último dia (In: Práticas rituais, p. 168).
2. (...) jovens rufavam tambores semelhantes e maracás, convidando os presentes a participarem dos festejos, animando as lutas corporais, as corridas, os jogos de peteca e “chueca” (hockey) em que eram contendores crianças e adultos de ambos os sexos e as danças das mulheres e moças que se prolongavam até a noite (In: práticas rituais, p. 169).
3. (...) as festas de nominação, de corte de cabelos, de iniciação das moças e até de suspensão do luto, começam quando o festeiro parte para comprar a aguardente e se prolongam em danças, jogos e *competições esportivas* [grifo nosso] até o dia de seu regresso (In: Práticas Rituais, p. 171).
4. (...) os Mbayá praticavam sangrias em muitas ocasiões e para diferentes fins. Todas as fontes antigas se referem a esta prática, associando-as aos ritos de passagem, à guerra, às *provas esportivas* [grifo nosso] e ao xamanismo. (...) há prática de sangria depois das grandes *provas esportivas* [grifo nosso] (In: Práticas rituais, pp. 172-173).

Já no “tempo institucionalizado”, 150 anos após Sánchez Labrador, Ribeiro ainda presencia lutas corporais, corridas, jogos de peteca e o jogo chueca. Os jogos envolviam crianças e adultos de ambos os sexos, inclusive os hóspedes, mantendo o perfil de “jogos para todos”, narrados por Boggiani 50 anos atrás. Nas chamadas “competições esportivas”, todos se envolviam com os festejos. As atividades eram determinadas por xamãs ou adultos. Lutas corporais, corridas, jogo de peteca e chueca são denominadas “provas esportivas” pelo autor.

A presença do antropólogo configura o início de novos tempos. Provavelmente, Ribeiro percebe os eventos da cultura num viés mais desafiador, ou competitivo. Vale observar que, entre os Kadiwéu, não há indícios de haver crenças ou adoração a nenhum tipo de ser, portanto, suas festas e rituais são isentos de elementos místicos. Esse seria um dos fatores que pode ter levado o autor a empregar o termo “desporto” com bastante facilidade.

Um outro fator seria a freqüência com que o termo desporto já estava inserido na sociedade. Como etnólogo, Ribeiro (1980), em 1948, inaugurou termos que estavam presentes na sociedade brasileira e tinham ressonância no período social de 1950 a 1980. Ao lançar seu livro, em 1980, parece ter adotado uma terminologia compatível com as novas perspectivas para o esporte, advinda com a “Carta da UNESCO” (1978), cujo preceito máximo era o esporte como direito de todos.

Tal premissa rompeu com a fase de rendimento que caracterizara o esporte até então. Uma década após essa Carta, em 1988, a Constituição do Brasil, em seu Art. 217, vai definir como dever do Estado fomentar práticas esportivas formais e não formais, como direito de cada um. Em vista da lei, a proteção, o resgate, o registro e a divulgação das “manifestações culturais de caráter esportivo”, vinculadas às raízes etno-históricas brasileiras, foram atribuídas ao Estado.

A partir daí fica delegado à instituição pública do setor esportivo, em nível federal, elaborar programas que atendam a uma demanda até então negligenciada, mesmo tendo sua legitimidade factualmente comprovada na rica

diversidade cultural brasileira. Munido do fundamento constitucional, o Ministério do Esporte e Turismo, em 1996, denomina os jogos de arquearia, canoagem, caça, pesca, lutas, rituais indígenas, corridas em meio rústico, vaquejadas, corridas de argolinhas, derrubada de animais no laço, montaria, cavalgadas, jangadas, entre outros, como raízes etno-históricas de “caráter esportivo” (INDESP, Introdução, 1996).

Faço um parêntese para refletir sobre os termos empregados por Ribeiro. Sob meu ponto de vista, fundamentado nos conceitos expostos anteriormente e argumentados no decorrer deste estudo, a expressão “manifestações culturais de caráter esportivo, vinculadas às raízes etno-históricas brasileiras” é um contra-senso<sup>64</sup>. Nossas raízes lúdicas, ou a ludodiversidade brasileira, reconhecida nos jogos populares e jogos tradicionais, estão no histórico de miscigenação que caracteriza o Brasil.

Portanto, a justaposição dos termos “caráter esportivo”, adotados na Constituição de 1988, adjetivando a expressão “manifestações culturais”, sugere a adoção de termos em voga, devido à condição de modernidade adotada no Brasil, no período da Sociedade da Corte instalada no Rio de Janeiro, a partir de 1808. Isto aconteceu, mais precisamente, em 1854<sup>65</sup>, quando os eventos esportivos tomaram vulto social e o esporte ficou no auge, inserido na Corte com *status* de modernidade (LUCENA, 2000).

---

<sup>64</sup> Esse termo foi expresso pelo prof. Ademir Gebara ao ler essa tese. Adotei-o por considerá-lo exato para o contexto.

<sup>65</sup> Os lugares e os espaços que vão sedimentar o esporte na cidade do Rio de Janeiro, em 1854, são perguntas respondidas por Lucena (2000).

Dessa forma, a expressão adotada na Constituição, coerente com o período de sua publicação, foi de senso-comum, e adotada para quase todas as atividades físicas, independente das diferenças. A imprecisão do termo “esporte” decorre também do fato de ainda não o terem historicizado, localizando sua gênese no período industrial, com suas peculiaridades. Contemporaneamente, seu caráter ainda é de fenômeno inacabado, mas já existem estudos mais profundos.

Esse fato torna relevante a observação de Elias e Dunning (1992), quando argumentam sobre o uso polimorfo do termo esporte, cuja plasticidade tem servido como coringa para conceituar diferentes formas de atividades físicas, requerendo, nos tempos atuais, uma conceituação que identifique o fenômeno.

Após essa compreensão histórica e processual do uso do termo esporte, considero que os jogos tradicionais, que dão perfil identitário ao Brasil, poderiam ser expressos com o termo “jogos de identidade nacional”. Nesse sentido sim, o patrimônio<sup>66</sup> imaterial Kadiwéu, deixado na etnografia realizada por Ribeiro, contribuiu significativamente.

### **1.3 Etnografia de Jaime Siqueira Jr.**

O antropólogo Jaime Siqueira Jr. conviveu um largo período com os Kadiwéu e desenvolveu seu mestrado com a temática “Essa terra custou o sangue dos nossos avós” (1993). Realizou projetos organizados pela ONG “Centro de

---

<sup>66</sup> “A noção de patrimônio histórico nasce no contexto da modernidade ocidental, onde é marcante a presença física da nação, a sua presença no espaço e seus bens geralmente monumentais”. Esse modelo foi se tornando inadequado para dar conta da diversidade cultural. Segundo a UNESCO, para essa porção intangível da herança cultural dos povos dá-se o nome de patrimônio cultural imaterial (MÜHLHAUS, p. 63, 2004).

Trabalhos Indígenas” (CTI), cujo desenvolvimento cheguei a acompanhar por atuar na Secretaria de Estado de Educação. Sua dissertação faz poucas referências ao jogo tradicional, mas destaca a presença do futebol. Contribui sobremaneira para o presente estudo, devido ao levantamento histórico documental e oral. Dentre seus escritos, destacamos:

1. **Corridas a cavalo:** (...) são motivo de grande animação, pois além das rixas, rivalidades, provocações e apostas, estimulam o principal tema das conversas masculina: cavalos (p. 87).



**Foto 8.** Carreiras a Cavalo  
(SIQUEIRA JR. 1993)

2. **Jogo do touro:** As danças ocorrem no galpão do posto da FUNAI e os participantes normalmente percorrem as casas mais próximas. Nas paradas que ocorrem nessas casas, pode acontecer o que os Kadiwéu chamam de “touro”, que consiste numa disputa corporal, onde os oponentes representam touros bravos e brigam com socos até a intervenção de alguém. Segundo eles, trata-se de um antigo costume que tem sido pouco praticado ultimamente (p.87).

3. **Festa do Navio:** (...) reencenaram uma festividade denominada *Etôgo* (navio) durante as comemorações do Dia do Índio. Os jovens não conheciam essa performance, que aparentemente apresenta personagens que reproduzem o tipo de organização interna de oficiais que trabalham num navio; tenente, coronel, sargento, cabo, etc.

A pesquisa realizada por Siqueira Jr. apresenta o perfil de narrativa etnográfica. Embora alguns jogos sejam os mesmos já relatados anteriormente, nas três descrições do autor, quando comparados com os relatos dos jogos no “tempo dos senhores”, há indícios de que os Kadiwéu estão num mundo mais organizado, segundo a visão ocidental. Coerções os levaram a alterar comportamentos, na visão elisiana. Desse modo, as narrativas embora repetidas, mostram os contextos de mudanças ocorridas na sociedade Kadiwéu.

O título da pesquisa traz luz e expõe registros sobre os significados das lutas, o quanto custou aos Kadiwéu, em sangue derramado, a conquista do território. Nesse “tempo institucionalizado”, o autor sistematiza as festas da cultura em: (a) festas de caráter intercomunitário [festa da moça, festa do bobo, festa do navio]; (b) festas inseridas na esfera interétnica do grupo, por meio do contato [festa do dia do índio]; (c) festa instituída pelos próprios Kadiwéu na última década do século XX [festa de 2 de junho], criada para comemorar a retomada das suas próprias terras arrendadas a fazendeiros.

Nesses eventos, alguns jogos tradicionais foram presenciados pelo autor, como: corridas a cavalo e jogo de touro, sendo este um jogo de soco. Embora não entre em detalhes, o autor diz que as lutas são um “antigo costume”, e que têm sido pouco praticada. No período em que ocorreu a pesquisa, Siqueira Jr. menciona o futebol em sua fase áurea e chama a atenção para novas relações de poder e alguns comportamentos do grupo alterados em função da recente inserção dessa modalidade esportiva.

De certa forma, ocorreu que os Kadiwéu, naquele período, descobriram formas de se relacionar através do esporte. Ainda em deleite com os novos desafios, é de se supor que se entregaram ao futebol com uma dedicação prioritária, frente às festas da cultura. Entre o prazer e a restrição, está sob controle dos mais idosos, como explicitado na Figura 1, p. 7, e o futebol, com maior exigência de autocontrole e dentro de uma estrutura diferenciada, afetam certas tradições do grupo.

#### **1.4 Etnografia de Mônica Pechincha**

A antropóloga Mônica Thereza Pechincha permaneceu por 5 meses entre os Kadiwéu, em 1994. Sua dissertação versa sobre a atualização e redimensionamento dos mitos e ritos Kadiwéu. Da mesma forma que Siqueira Jr. (1993), os poucos jogos tradicionais mencionados pela autora são narrados nos contextos dos mitos e ritos. No entanto, Pechincha atualiza a etnografia Kadiwéu, o que torna seu trabalho essencial para o presente estudo.

Uma parte do mito de *Nitikana* e *Niwelanigi* narra a origem do “jogo de soco” transmitido por um ser suprafísico, fazendo referências à captura de outros povos. *Nitikana* é ancestral da família Matchua, e *Niwelanigi* é seu filho. A narrativa mitológica faz referência metafórica ao rapto de crianças de outros grupos indígenas. Há também indícios do que parece ser o ato fundador do jogo de soco, segundo registros da autora.

1. (...) veio uma forte ventania fazendo muito barulho. Os sapos estavam cantando. Nitikana mastigou a parte vermelha do caraguatá, cuspiu e dali surgiu um homem forte, o

*Ooloeoligi*, que os guiou até a aldeia. Na aldeia havia um senhor que tinha um só filho. Ele disse: “lá vem a *Nitikana*, é a nossa *onionona* (capitã)”. Ao chegarem o *Ookalanigo* ameaçou dar socos em todo mundo e foi embora. Desde então, os índios brincam de jogar soco (p.96).

Além dessa narrativa, que considero belíssima, sobre a origem do jogo de soco, o mais significativo no trabalho da autora é a descrição e interpretação dada à festa do navio. Considerada a “festa nacional Kadiwéu”, seu desenvolvimento é todo referendado na Guerra do Paraguai. Dos registros da autora são destacados os jogos e as ginásticas que constituem a festa, que não era realizada há mais de 10 anos.

**2. Festa do Navio:** festa símbolo da Guerra do Paraguai, é a festa nacional Kadiwéu. É uma festa “dura”, pois os soldados devem ficar sempre atentos para que ninguém desrespeite as rígidas ordens: hora de tomar banho, de rachar lenha, de comer. O desrespeito era punido com pagamento. Qualquer deslize, o infrator deve se submeter a uma disputa de “jogar soco” com a guarda do Navio. A luta no idioma Kadiwéu é conhecida como “jogar *tadice*” e o “torneio de pugilado”, como o pesquisador Boggiani denominou, no idioma Kadiwéu é *atadicamige* (Pechincha, 1994).

**2.1 Ginástica – Boneca:** De repente todos se afastam deixando um vazio no centro. O delegado, que é um velho de pequena estatura, deita-se no chão, de bruços, segurando com as mãos os tornozelos. Outro Kadiwéu deita-se em perpendicular ao velho e passa os seus braços pela abertura formada entre os braços daqueles estendidos para trás enquanto suspendia os pés e as pernas. O Kadiwéu levantou-se e levantou junto o delegado, passando-o pelo alto de sua cabeça até trazê-lo ao seu colo. É a brincadeira-exercício-prova chamada *abidee*, ou “boneca”. Mais dois voluntários se apresentam para o exercício. Dessa vez, um deita-se no chão, de costas, e o outro tenta (e consegue) levantá-lo, segurando-o apenas ao centro do corpo, na altura dos rins. É a prova *nioyoxege*, “jacaré” (p.184).

**2.2 Ginástica – Variedade da Boneca:** Havia outra variedade de ‘boneca’ – a *joebabaya* – alguém deita-se de costas e segura a nuca com as mãos. Outro vem, pressiona as pernas daquele deitado, que tenta levantar-se do chão até sentar-se (p.184).

**2.3 Ginástica – *lakakaeie*:** Ou ainda outro exercício que consiste em suspender um homem deitado, segurando-o pelo joelho; ou levantá-lo, segurando-o, de outra forma, apenas pela nuca. É o *lakakaeie*. (p.184).

**2.4 Ginástica – Macaco:** E vem o macaco – *egiade* – exercício em que se pula com um pé e as duas mãos apoiados no chão, a outra perna suspensa. Alguns chamaram a este exercício de ‘veado’, *alecani*.

**2.5 Ginástica – Jabuti:** O *logojenigo*, um carregando o outro nas costas, como um “jabuti” (p.184).

**2.6 Ginástica – *Pote*:** No exercício chamado *bôte*, ‘pote’, alguém é carregado assentado sobre os braços cruzados de outros dois. Ou, ainda, a *exilale*, onde um punhado de homens dão as mãos, formam uma roda e pulam de um lado para o outro, tentando evitar trombadas (p.184).

**2.7 Jogo *daxotaya*:** Outra fila é feita, os homens ainda de mãos dadas vão se enrolando sucessivamente em espiral, sempre para um lado, até fechar a fila, ao final da qual inicia-se a se enrolar para o outro lado. É a *daxotaya* (p.184).

**2.8 Jogo Serpente:** O *nitikake* é uma fila de homens segurando uns na cintura dos outros. De repente, um rapaz provoca a serpente de homens, batendo na fila com um lenço e correndo ao ser perseguido. Travam um pequeno diálogo: - Amini ane emaani *Nitikake?* (o que você quer com *Nitikake?*), os homens perguntam. – Jemaanoda *Nitikake* (eu quero *Nitikake*), o rapaz responde. Uma outra informante traduziu à Pechincha de uma forma mais picante as provocações que o rapaz fez à *Nitikake*, o qual teria gritado “a sua bunda é grande, o seu cú saltou, eu quero comer seu cú” (p.185).

**2.9 Jogo da Mandioca:** É a prova mais esperada, o ‘arranca mandioca’<sup>67</sup>, *oiawace eneewigigi*. Um homem forte abraçou-se a um dos esteios do galpão, um poste de madeira de larga espessura. Sentados, atrás dele, formou-se uma fila de homens seguros cada um abraçado no da frente. Um Kadiwéu de comprovada força irá ‘arrancar’ um a um esses homens, puxando-os por trás. O público se exalta sobretudo pela resistência dos dois primeiros da fila, quase inamovíveis.

---

<sup>67</sup> Jogo presenciado e filmado por mim, num dia de festividade cívica, comemorada na escola da aldeia.



**Foto 9. Jogo da Mandioca**

Professor indígena da Escola da Aldeia, trabalha com um dos jogos tradicionais. (Revista Escola, ed. 171 – abril de 2004, p. 53).

A festa do navio parece mais uma grande peça de teatro, diz Pechincha (1994). Tal afirmativa leva a conjecturar que a festa do navio é uma *mimesis* vivenciada no coletivo. Toda a aldeia participa, inclusive os hóspedes. Mesmo quem adentra a aldeia por qualquer outro motivo, como por exemplo: motoristas fretados, mascates, pesquisadores, todos são igualmente punidos se não cumprirem as ordens do comando.

Alguns informantes contaram que a festa foi realizada para Mônica Pechincha. Ainda não tive o privilégio de presenciá-la. Alguns dizem que não há mais quem saiba prepará-la, ou que sua organização é muito dispendiosa. O fato é que, depois dessa, realizada em 1994, não houve mais.

## 1.5 Rememorização dos *Filhos Queridos*- Século XXI

A partir de 1997, com os estudos de mestrado, obtive relatos da memória de idosos e adultos, habitantes na aldeia Alves de Barros. O informante mais lúcido e com um acervo de memória sobre jogos, Soares, narrou com riqueza de detalhes as circunstâncias dos jogos, os eventos e o desenrolar histórico. A narrativa contribui para que o leitor apreenda um pouco mais sobre a trajetória do corpo-sujeito Kadiwéu. É interessante observar que o tradutor, o mesmo líder esportivo, da nobreza Kadiwéu, faz uso de um vocabulário ligado ao campo de conhecimento da Educação Física e Esporte, parecendo ser mais próprio dele do que do *filho querido*.

**1. Chueca.** Antigamente era esse tipo de esporte, semelhante ao futebol, eles faziam um bolo assim de material, a informação que tive, não cheguei de praticar esse esporte, mas teve a informação de que havia isso, havia esse esporte. Era feita uma bola de caraguatá, tiravam uns fiapos e faziam aquela bola, faziam dois times para disputar. Era esporte muito violento, era “esporte sem respeito”. Nesse esporte era feito um taco e nesse taco era feito um cesto e você batia aquela bola. O alvo era simplesmente acertar a bola, não precisava fazer gol, fazer cesta, alguma coisa disso. Não importava onde a bola fosse, tinha que ir junto, se pegasse em vasilhas, se a bola batesse na cerâmica aqueles praticadores do esporte batiam na cerâmica, derrubavam tudo que estivesse na frente. Também não queriam saber se pegou na canela de outro, se pegou no nariz, e quando havia uma certa briga, durante esse esporte eles deixavam dos bastões e lutavam. Lutavam com quem viesse na frente, já entrava na diferença e fazia essa luta toda. Já era diferente da luta. Não pratiquei isso. Sempre, quase todas as atividades terminavam no “filho querido”, então tinha o dono daquele jogo. Às vezes o pessoal combinava de ir lá para fazer com que o “filho querido” os mandasse praticar“, mas tinha que ser diante uma decisão de uma família, de um “filho querido” e, no nome dele, o pessoal praticava.

Antigamente os Kadiwéu tinham suas casas em ruas, não como hoje distribuída uma distante da outra. Antes a aldeia ficava numa fila, aquela casa onde o esporte era começado, dali até ao término daquela rua ia levando tudo que tivesse na frente, batendo aquela bola. Sempre feito mediante uma decisão, ou mediante uma palavra de um “filho” e terminava na responsabilidade de um outro, porque na próxima vez praticasse isso. A bola era feita da linha de caraguatá. Eles faziam tipo um novelo, bem apertado para que aquilo pegasse um peso e era duro, resistente. Punha na água antes de jogar. Era por isso que pega peso. Eles faziam tipo aqueles taco para tênis, só que um pouco maior, faziam tipo uma concha assim para encaixar. A madeira era “vinhático”, que é mais fácil de descascar, era feita com algum facão. Não sei quem inventou, talvez alguém que quis uma recreação ele deve ter inventado isso (Domingos Soares, 88anos, entrevista realizada em maio de 1998).

**2. Variação da Chueca.** Faziam uma bolinha era linha de caraguatá. Fazia uma bolinha duro, duro. Não sei como que a gente faz, bate com o pau e vai levando, bate, vai longe, tem que correr atrás todo mundo. Eu nunca joguei isso. Ia batendo na bola, vai levando, carregando. Eu acho que deve ser na aldeia, tinha rua na ladeia, toda minha parentada naquela casa, vai indo naquela rua grande, antigamente tinha bastante Kadiwéu. Tinha uma rua grande só de famílias. Começava o jogo, não sei que dia que eles joga, tinha um dia certo para jogar, não é todo dia (Liberdito Rocha, 53 anos, entrevista realizada em maio de 1998).

**3. Variação da Chueca.** Tem outro jogo agora eu não sei como chama em português, índio antigo, muito antigo, ele faz igual como uma peteca, mas já bate com pauzinho. Bate, joga pro outro, joga pro outro e não pode perde também. Tinha time. É outro jogo que amarra com pano e bate com o pau, não pode perder, errar, senão perdeu ponto. Esse é mais antigo, mais antigo, esse eu não cheguei, mas o finado meu pai contava, chama no nome do meu idioma *lona* ou *Nonáa*, bate com um pauzinho, joga pra lá, joga pro outro. Também não precisa festa, antigamente o índio não precisa festa, quando tem festa é melhor ainda, mas quando não tem festa brinca, é brincadeira, chama na língua *Nalope*, quer dizer “brincadeira” (José Marcelino Barros, 63 anos, 1998).

**4. Peteca.** Esse jogo da peteca era praticado na “festa da menina moça”. Havia dois times, um de um lado e outro do outro, eles jogavam para o outro time, como na prática do jogo de vôlei. No caso do vôlei tem a rede, mas na peteca não. Tinha a pessoa no centro, como tipo um “bobinho”, que ficava esperando a falha dos jogadores e quando a bola (peteca) caía no campo dos adversários eles pagavam prêmio. Tinha um pratinho,

eles colocavam um pedaço de fumo. Cada vez que caía, abastecia aquele pratinho. Era uma brincadeira gostosa porque os times procuravam não deixar que a peteca caísse no seu campo para ter que pagar esse prêmio. Era uma atividade bastante gostosa, quando caía nas mãos da pessoa do centro não se pagava prêmio, ela simplesmente batia para que o jogo continuasse. Usava a palma da mão, batia na peteca e as penas eram tipo de ema que ajudavam a ter os movimentos certos na mão de quem sabe praticar. E a parte maior dessa peteca era feita de folhas de milho. Os times eram escolhidos na hora, não existia time, no caso definitivo, como clubes existem no Brasil, isso para não criar uma rivalidade entre os Kadiwéu, já que era um esporte praticado para se divertir. Era escolhido na hora, o componente de cada equipe (Domingos Soares, *idem*).

**5. Variação da Peteca.** Ainda alcancei aquele tempo do índio brincava naquele sistema do índio, alcancei esse negócio de peteca, brinquei muito, muito, no terreno. Reunimos muita rapaziada, peteca daquele negócio de milho, cascando milho a gente já vai arrumando. Coloca um pano e a pena de ema bem no meio dessa peteca. Reunimos “companheirada”, em grupo, cada lado tem 5, 6, são 12, ninguém quer perder. Esse lado não deixa cair do seu lado, se escapou, caiu no chão, você perde ponto. Quando tem festa é melhor ainda, quando não tem festa é mesma coisa a gente reúne tudo, e toda tarde a gente joga, não precisa só na festa, toda tarde, 4 horas até 5 horas (José Marcelino Barros, *idem*).

**6. Jogo de Malha.** Antigamente a brincadeira era essa, “maia” (malha). O pai gostava, a menina gosta, todo jogo que ela faz cai a lata, então eu mando ela aprender, porque não é só guri que tem que aprender (Pedrosa Barros, 56 anos, entrevista realizada em dezembro de 1998). \*Aqui tem outro esporte, a maia (malha). Minha mãe falou que esse vem de natureza já, desde quando conhecia o mundo a malha já existia. Quando não tem futebol, nós tínhamos malha, mas ficamos sem malha, perdemos! No futebol tem campo de malha e futebol, quem não jogava, joga malha, brinca. A malha é mais no braço, dá uma esticada na costela, tem que fazer força para jogar (Alberto Lescano).

**7. Jogo da caçada.** Meu avô, que me criou, é uma das pessoas que teve participação nessas lutas entre outras tribos ou até mesmo com bandeirantes ou soldados do Paraguai. Ele explica que conforme a atividade praticada é um jeito de se montar. Para pegar uma caça eles montavam normal como um boiadeiro do Pantanal monta para laçar uma vaca. Mas isso eles usavam para alcançar a caça. Nas lutas eles usavam o lado do animal (escudo), deitado ao lado para que o inimigo não tivesse eles como tão fácil de se acertar. Eles viam apenas os cavalos correndo e eles deitado ao lado, com a lança na

mão, prontos para atacar o inimigo ou ferir. Independente de ser outra tribo era com qualquer outra etnia que estivesse guerreando contra eles praticavam esse movimento, esse jeito de luta. Nos tempos passados havia um capitão que chamava os guerreiros para uma reunião para estudar estratégias e saber com quem ia lutar. Essa reunião era séria, não havia brincadeira, ninguém dava risada, ninguém zombava das idéias, era uma coisa séria e por isso eles conseguiam capturar pessoas de outras tribos para usá-los como servos (Domingos Soares, idem).

**8. Corrida de cavalo.** No passado não existiam disputas para disputar quem chegue primeiro num certo limite. Deveria até haver uma disputa entre caçadores, quem fosse pegar primeiro um cervo, ou mesmo um veado branco, quem fosse laçar. No passado tinha um laço que usavam que era encaixada a tábua entre cordas que eles jogavam no animal e aquelas tábuas começavam a envolver o animal entre o chifre, os pés, aonde eles conseguiam essa caça. Não é como hoje é praticado o laçamento, o jogar de um laço por um campeiro que joga e procura o chifre ou o pescoço do animal. Esse instrumento usado era jogado e prendia mesmo o animal, tipo uma “teia de aranha” envolvendo um inseto (Domingos Soares).

**9. Jogo de Carrera.** Hoje é praticada a “carrera” que a gente sabe é tantos metros, é tanto isso. Fica nesse limite de 100, 150, acho que no mínimo é 150, que pode ser disputado e até 350, conforme o animal, que as pessoas deve treinar seu animal. Hoje nas “carrera eles usam aquele animal que tem uma velocidade maior entre os outros animais, mas, no passado o Kadiwéu não escolhiam animal, eram todos que eram usados para alcançar a caça. No tempo passado os Kadiwéu eram cavaleiros porque eles praticavam mesmo, de várias formas essas corridas de cavalo (Domingos Soares, idem)”.

**10. Jogo Corrida em Penca.** Os guerreiros faziam um treino para dar resistência e treino para os cavalos, correrem em grupo, no caso do animal acostumar com “corrida em penca”. Esse tipo de esporte que eles faziam ao mesmo tempo era para acostumar os animais para esse tipo de caminhada em penca (Domingos Soares, idem).

**11. Jogo de Caçada.** Tinha brincadeira com o cavalo de pegar bicho, o veado-branco. Tinha laço. Corre no veado-branco, quando correu pega no laço. Agora acho que não tem mais veado-branco. É do Pantanal, aqui no campo tem, agora não tem nada, acabou, aquele tal do cervo também não tem, acabou. Todo esse veado-branco, veado-matreiro acabou. A carne é boa, é igual de cabrito, é bom (Domingos Soares, idem).

**12. Jogo da Argola.** Os cavaleiros, eles sabem aquele da argola, punha argola e enfia um pau na argola, brincando, ganha aquele que põe na argola (Domingos Soares, idem).

**13. Jogo da Lança.** Existia uma outra brincadeira: homens e mulheres andavam a cavalo, jogava uma lança e quem alcançava ganhava. Antigamente existiam casas uma perto da outra na qual fazíamos danças na frente das casas. Agora nos existe mais as casas estão ficando longe dos outros (Durila Bernaldino, 98 anos, *filha querida*, entrevista realizada em junho de 1998).

**14. Jogo corrida a cavalo com bandeira.** Faz também uma corrida de cavalo mas não é mais o sistema do índio é do branco. Dos Kadiwéu, parece que tem uma corrida que leva a “bandeira” e o primeiro recebe o prêmio. Acho que deve ser essa bandeira esse negócio de guerra também. Porque Kadiwéu, todos são guerreiro treinam só para a guerra, anda a cavalo já treina para a guerra, não tem nada que não treina pra não guerrear. Hoje em dia já não treina mais nada. Estou esperando guerrear, pode guerrear com a guerra do Brasil também (Liberdito Rocha, idem).

**15. Jogos com o cavalo.** Ando a cavalo, aprendi andar aos 7 anos. No Socó (região da aldeia) fiquei de costas no cavalo, monto sozinha, piso no estribo, puxo a crina dele e monto. Tem uma corda no pescoço dele, a crina é de puxar mesmo, por isso ele tem, não dói no cavalo puxar a crina dele (Sandinéia Félix de Faria, a Baby, 7 anos, estuda na escola da aldeia, entrevista realizada em dezembro de 1998).

**16. Jogo com o cavalo.** Tenho um *piticinho* pequenininho (raça de cavalo pequeno) a minha tia caiu dele, montou, ela é gorda demais, ela é velha já. Não ando todo dia a cavalo, a escola é pertinho, agora quando eu mudar vai ser longe. Fui fazer aquele que galopava e esticava a perna para trás, galopava e esticava. Caí! (Sandinéia Félix de Faria, Baby).

**17. Jogo de aviãozinho no cavalo.** Meu cavalo é o “Chimango”, meu pai comprou com esse nome. Ando na vaca na casa da minha avó, tenho 4 anos, meu pai ensinou a andar. Ele falou: “monta”. Mostrou como monta no cavalo, pisa no estribo; monta no touro, segura no cupim. Eu piso na perna do touro, o pai fica segurando. Outros andam no touro grande. “Mch, mch, mch” surra na bunda dele! Se der muito forte ele galopa. Galopei, levantei e fiz “aviãozinho” em pé e caí. O corpo do cavalo resvalando a gente tá ficando de pé. Escorrega igual um barro, eu estava descalço. Eu ia ficar em pé e tomei um tombo, não machuquei. Tinha cavalo manso, aí eu galopei (Tiago Alcântara, 4 anos, entrevista realizada em 1998).

**18. Cavalo como brinquedo.** Meu pai vai comprar um *piticinho* para mim bem manso eu vou andar nele, galopar com ele, com meu *piticinho*. Com um cuiudo – cuiudo é macho, é um cavalo bem bravo -, *piticinho* é baixo e eu conheci aqui na aldeia, o cuiudo eu conheci

aqui na aldeia. Não existe aqui nesse mundo, bem grosso, bate lá no céu. Ele é cor de rosa. Cuiúdo de lá do morro do céu. Vi um cuiúdo bem grosso mesmo, eu pisei no pé dele, ele pulou e atravessou do céu (Tiago Alcântara, idem).

**19. Jogar carreira.** Com o cavalo é jogar carreira, ir por ai galopando para ir treinando, para não cair dele tem que treinar muito para montar rápido e dirigir, conduzir ele (Alberto Lescano, idem)

**20. Jogo de lutar.** Existe uma outra atividade nessa “festa da menina moça”, que é a “luta”. Nessa festa às vezes acontecia o tradicional “baile”. Existia essa combinação de certos indivíduos da comunidade de usavam um pano como cobertor para se cobrir e, independente de quantidade de pessoas, eles iam com aquela cobertura fazendo barulho de touro. Entravam no baile para acabar com ele, entravam fazendo barulho de um touro e aqueles que estavam no baile dançando ou assistindo teriam que reagir pegando uma varetinha qualquer para usar como cavalo e batia naquela pessoa que estava como touro. Batendo nela ela tira aquele pano que o cobria, e nessas alturas entravam na luta. E é para lutar mesmo é para procurar nocautear o adversário. Quando o dono da festa via que a coisa está séria mesmo ele entrava no meio e separava os dois lutadores ou um “servo” daquele que estava lutando entrava entre aqueles que lutavam. É um tipo de esporte, a amizade continua a mesma depois daquela luta, mesmo que o olho esteja inchado, alguém com o nariz sangrando, mas é atividade para brincadeira, não para achar inimidade. O único esporte que as mulheres podiam praticar era essa luta (Domingos Soares, idem).

**21. Jogo da Mandioca.** O jogo da mandioca, na escola a gente divide os alunos em dois grupos. Aquele que vence conseguiu arrancar a mandioca. O 1º grupo senta, o aluno mais forte agarra nesse pau, eles ficam um atrás do outro sentado grudado. Eles vão tentar arrancar aquele 1º aluno que está grudado no pau - que é a “mandioca”. Vão puxando, fica enfileirado para fazer força para puxar a mandioca, ai o aluno que não conseguir arrancar eles ganham. Ficam 5 a 5 crianças de cada vez. Fica um atrás do outro naquele esteio (pau), eles vão puxar mandioca aquele que não sair, que não conseguir arrancar daquele esteio, aquele que ficar no esteio vence. Essa brincadeira é dos Kadiwéu mesmo (Cleuza Alcântara, 32 anos, entrevista realizada em 1998).

**22. Jogo da Mandioca.** Brincadeira da mandioca, um fica no pau e os outros tentam arrancar a primeira pessoa. Só na festa que faziam essa brincadeira todos participavam. Existia *filho querido* dos pais. Então desde pequenina os pais ensinavam eles, eu sou uma delas (Durila Bernaldina).

**23. Jogo no barro.** Quando chove, junta, ai já vem um para começar daquela festa, e não é qualquer um, por exemplo eu tenho um cunhado ele me pega me joga naquele barro, me suja, já entra outro, aquilo é uma brincadeira. Assim dizem, eu não cheguei de alcançar (Liberdito, idem).

**24. Jogo de torear.** Só fica brincando para divertir mesmo. Hoje cheguei atrasada para a festa de 7 de setembro (1998). Participava de jogo de mulher ou de homem, homem também usa pano, o lençol para “torear” os homens, quem tem coragem enfrenta, é na festa de moça também, as vezes no dia 19 de abril( Graciana, idem).

**25. Jogo de soco.** No nosso costume esse “campeão” que você fala deve ser esse tal de “capanga” que ele ia à frente, ele ia matando. Uma mulher não era capanga, tem aquele próprio mesmo para capanga, tem coragem, tem coragem pra qualquer coisa, ele briga até dentro da água e não morre. Tinha alguém que treinava ele. Eles treinavam sim porque os índios Kadiwéu pegavam outro índio, o índio Chamacoco, pra irmãozinho dele, pra treinar com ele de dar soco, brigava e pulava e tudo. Quando eles iam brigar com outros índios eles levava ele na frente, ele que ia à frente armado com flecha. Porque ele que chegou primeiro ai que o povo dele, ali ele está com a vida arriscada porque ele vai na frente. Era corajoso e não mata um, escapava de tudo (Graciana Batista, 55 anos, entrevista realizada em 1998).

**26. Jogo do caititu e caçador.** No passado eu lembro quando era criança a nossa brincadeira era brincar no mato, aqui era mato fechado, nós brincávamos de “caititu e caçador”, nossas balas eram de mamona, a gente pegava e jogava, acertava e o caititu tinha que morrer. Nós se ajuntava e brincava bastante. Era uma brincadeira que corria e matava, corria no mato (Maximino de Farias, 31 anos, professor, entrevista realizada em 1998).

**27. Jogo Joga-bunda.** Eu participei de uma brincadeira, quando a moça festa, então à noite dança bastante o “joga-bunda”, é uma dança, o nome da dança que tem vários ritmos. Então, depois, o músico toca uma música para “touro”, então, a gurizada saia rebuçado, colocava um pano na cabeça e saia que nem touro, abaixado, e quem queria jogar soco, brincar disso, batia nas costas, levantava e ia jogar, lutava. O soco podia pegar em qualquer parte, mas eles miravam mais no rosto da pessoa, derrubava no queixo, alguém apartava. Quando via que ninguém venciam, quando um acertava bem na testa do outro, às vezes caia, às vezes não. Isso não dava briga depois porque era uma brincadeira, tudo isso daí era esporte no passado, nunca foi sério (Maximino de Farias, 1998).

**28. Corrida de homens.** É um tipo de “atletismo” tudo isso envolve essa “festa dessa menina moça”, então dela surge várias. Tem um homem que canta e ele tem um bumbo, um bumbinho assim, que hoje em dia não existe mais. Ele é feito com couro de cutia. Tem um barulho super lindo, ritmado com aquela música ele vai cantando e batendo. O som vai, porque a moça fica presa até que alguém vai lá e faz um tipo de exercício com ela. Nessa altura, o pessoal já carpiu, fizeram um limpão assim para que a saída dos atleta, não sei se poderia usar atleta, cortam lenha, um montão de lenha assim, faz aquele fogaréu e fica todo mundo ali, esperando, aguardando o outro dia. Antes do nascer do sol os guerreiros gritam: “chegou a hora”! Aí saem os guerreiros na frente e os outros, quem quiser entrar nessa, entra. Mulher não, só homens, talvez rapazes que acham que vão resistir, porque é uma distância boa. Saem de manhã cedo, antes do nascer do sol, dão uma volta de mais ou menos daqui a uns 20 km e voltam. Quando vai chegando, porque geralmente tem aquele primeiro, quando o primeiro chega a mãe ou a irmã encontra ele e diz: “*Ó filho*”. É assim, geralmente. Tem que ter alguém para encontrar com ele, senão tiver ninguém ele vai dando voltas no terreiro até que alguém chegue: “*Ó, sente aqui fulano*”! Estou rindo quando me lembro do jeito que corre. O terreiro era grande, o pessoal recebe a mãe, a irmã. Eles chamam “cidade”, “nossa cidade”, por causa da rua, uma rua enorme (Domingos Soares, idem).

**29. Jogo do Jacaré.** Tem o tal do “jacaré” também, só uma pessoa. Fica deitada do chão como o jacaré, tem um couro em cima do corpo dele, fica fingindo de morto, mas é brincadeira. Um rapaz forte pega ele e põe no lombo, depois leva lá (apontou certa distância), volta, brinca, levantou e já vai outro (Domingos Soares, idem).

**30. Jogo do cágado.** Tem a brincadeira do “cágado”: o cágado, só uma pessoa, ele fica como o cágado de quatro, a outra pessoa passa uma corda na barriga, um pano ou um couro com um laço para puxarem, tem que ser forte. Brincadeira é bom! Na festa da menina brinca de cágado, tudo que é brincadeira. O pessoal daqui não sabe, brincadeira não sabe mais (Domingos Soares, idem).

**31. Corrida na madrugada.** Algum que conta o caso como o finado meu pai me conta. Finado meu pai correu, eu não cheguei a correr, meu pai correu. Ele morreu com 94 anos, morreu agora, ele lembra e conta, eu sei tudo que é brincadeira do índio, o que passou, o sistema do índio, só que não alcancei mais, sou de 1935. O índio Kadiwéu corre, antigamente só de madrugada, 4 horas da madrugada começa a correr. Reúne muita gente, rapaziada de 15 anos para cima já corre. Justamente, os que corre tem a ver com

os guerreiros antigos. Porque o índio Kadiwéu corre, é cavaleiro, nada, aprende de tudo (José Marcelino, idem).

**32. Corrida na madrugada.** Correm de madrugada no campo, na estrada mesmo, onde achar que é bom para fazer força, não bebe água\_que prejudica mais um pouco. Me sinto guerreiro quando os antigos, os mais velhos, contam para nós do guerreiro, vão ensinando como que vai ser, aprender. Isso aí é bom porque quando a gente vai correr no mato, qualquer coisa, o físico não fica parado, agüenta ir longe de a pé, correndo, o guerreiro é forte resiste à longa distância, qualquer coisa agüenta, não fica para trás (Alberto Lescano, idem).

**33. Jogo de atravessar o rio.** Atravessar o rio tem que ter conhecimento a não ser treinar carregando coisas na mão. Às vezes levam coisas pesadas. O rio é fundo, eles levam arreio, coisas que eles acham que não devem molhar, armamento, essas coisas assim (Domingos Soares, idem).

**34. Jogo de Mergulhar 1.** Às vezes eles tinham falta de números para contar (calcular quantos minutos, eu até já uso minuto, comenta Hilário o tradutor simultâneo), querendo mergulhar, falava: vamos ver quem fica mais (já pensa no tempo, no relógio). Mas, eles não tinham essa história de número, nem relógio, então com isso uma pessoa ficava assim, repetidamente: *lauidi, lauidi, laudi, ...* "ele ficava assim e o pessoal mergulhando. *Lauidi* é uma palavra, não tem sentido nenhum. A pessoa falava e eles saíam, teriam que pegar areia debaixo da água. A brincadeira chamava-se: "indo para a roça". A pessoa mergulhava e quando voltava trazia um pouco de areia e falava: "*Ah, nossa lavoura já está assim, olha só como que está!*" (Domingos Soares, idem).

**35. Jogo de Mergulhar 2.** Tinha outra que ele mergulhavam aqui para sair lá naquelas aves (apontando uns 100 metros, estimativamente). Tinha alguém que chegava, mas tinha outros que iam até aqui (apontou mais próximo). E por isso todos os dia treinavam para quando precisar lutar na água e tiver que se esconder do inimigo e fugir para longe, assim mergulhando, eles tinham resistência suficiente. Era para todas as idades dos homens porque preparava para o futuro. É para dar resistência, o fôlego debaixo da água (Domingos Soares, idem).

**36. Jogo da Onça.** Cheguei a jogar jogo de flecha. Corta a bananeira, vai treinar, tem um risco assim e mais para frente tem uma semente, vai mudando. O mais acertador da flecha o filho dele vai pra frente. Quem não acerta as "onças" vai alcançando, ele vai saindo, quem não é jogador de flecha não alcança. Vai até terminar aquele risco na bananeira. Jogava 6 jogadores e cada um tinha uma flecha na mão, com arco. A

bananeira ficava como daqui naquela árvore, uns 45/50 metros, era só homem. Hoje ninguém mais faz isso. O jogo de flecha na bananeira é com todo tamanho, se quiser comprida, na brincadeira quando a “onça não pega” é uma marca que fica no chão, quando acerta a bananeira muda aquele, aí “a onça vem vindo!” Mas, não tem, só para dizer que tem. Se alcançar, se não acertar atira daquela semente, vai indo, quem mais acerta alcança até chegar lá no fim. O guerreiro aprende porque não tem arma, a arma deles era o arco e flecha. Isso era uma brincadeira para se preparar para a guerra, pra guerreiro (Liberdito Rocha).

**37. Jogo com melancia.** A brincadeira da melancia que é jogar casca de melancia no outro. Agora não tem mais, meu pai tá plantando. A gente brinca de atirar os outros com casca de melancia. Não vale ponto nenhum, só para atirar os outros com casca de melancia, é uma brincadeira. O jogo da casca da melancia não é igual o jogo de bola: a gente esconde atrás de qualquer pau, atrás da moita. Quando é ele que atira a gente, aí nós atiramos nele, matamos ele. Ai fala: - “já morreu!”. E joga a casca em cima (Tiago Alcântara).

**38. Jogo de flecha.** Nós fazemos time de sábado e domingo. Chegando em casa brincamos de flecha. Brincamos de “álcool” com flecha, pegamos um litro entortamos e atiramos nele. Põe o litro como daqui lá naquele piso e atira nele. Se a gente quer, mata os outros, atirando (Clodomiro Rodrigues).

**39. Jogo de flecha no gol.** Nós mesmos fazemos o arco e flecha. Na escola tem bastante que nós fizemos. Nosso pai que ensinou. Quem não é acostumado fica um metro e pouco longe do alvo. Agora quem é acostumado fica como daqui naquele pé de manga, atira (10 metros estimativamente). Daqui tem que fazer força para atirar o arco. Dali daquele gol até o outro nós atiramos, dia 19 de abril. Valia 1 ponto, porque a professora fez um time da escola e nós estávamos participando. A flecha é cada um, não é por time (Clodomiro Rodrigues).

**40. Jogo de acertar o alvo.** Existe um tipo de treinar para acertar o alvo. É um esporte para acertar o alvo, não errar, mas, tem pessoas que erram na hora de lançar, alguns erram, mas vai passando. Só os guerreiros faziam. É uma atividade difícil, deve ser praticada por eles na posição de guerreiro. Isso já foi contado, eu não vivi. O pessoal jovem não sabe não (Liberdito).

**41. Jogo de flechar bananeira.** Esse arco-e-flecha é um esporte, o alvo deles, treinavam acertar o inimigo. Esse desenho ficava com os atletas, o alvo era para acertar uma “bananeira”. Quem acertava na bananeira, ficava nessa linha reta, marcava linha reta,

quem errava ficava nessa linha em tracejado que era a “sucuri”. Quem acertava de novo a bananeira ficava na “linha reta” que era uma linha legal. E quem errasse de novo ficava na “sucuri”, onde come ele, ele fica fora da competição. A maioria não acertava essa linha reta, porque o alvo é difícil de acertar, muitos ficam nessa linha que representa a “sucuri” (Domingos Soares, idem).

**42. Festa do Navio.** Para organizar a “festa do navio” necessita de muita organização em termos de local onde cada pessoa deve ficar ou, dependendo do cargo que se pratica dentro da festa, tem o seu lugar definido. Várias coisas que se introduziu dentro da cultura dos Kadiwéu, talvez um criador dessa atividade não se soube. Esse “navio” deve ter surgido de alguma pessoa que tenha visitado ou andado fora da Reserva e que viu isso e introduziu aqui. A festa do navio era onde aconteciam várias brincadeiras. A organização disso se pensava num navio, porque eles faziam um cerco com uma porta única, e era obrigatório passar por essa porta. Quem passasse por lá, pelo cerco, era uma coisa simples, para facilitar a passagem de alguém desobediente, que toda pessoa desobediente que passasse debaixo daquilo que era um pau ou alguma corda era quase um simples símbolo do limite do navio. Passando ali ele teria que passar por todos os soldados, lutando. Se eram oito teria que lutar com todos os oito. Por isso que era evitada a passagem não pela porta, pelo cerco. Nesse navio existia o cabo, o capitão, os soldados e tinha um que fazia o papel de índio que ficava fora, não dentro do navio. Durante a festa do navio os homens todos eram chamados de Soldados e todas as mulheres chamadas de Paraguaias, não se usava outro dizer, era: “*vem cá Paraguaia, vem cá Soldado, vem cá Paraguaia*”. Entrava todas as idades. A criação da festa do navio ficava onde tinha um *filho querido*. Aquela família tinha todo direito de praticar ou de oferecer essa festividade dentro da comunidade que durava vários dias. No último dia que se declarava fechado o navio e terminada a festa se dizia que outro *filho querido* de uma outra família dizia: “*fulano de tal comprou, portanto a responsabilidade está com ele*”. Mas é só um dizer, não que ele tenha pago um preço, mas é porque a responsabilidade da próxima festa seria daquela família. Se tivesse festa acho que muitos não saberiam qual é seu local, se ele seria capitão, soldado, cabo, muitos se perderiam nas posições dentro do navio. Dona Saturnina era mocinha ainda quando foi feitos o último navio e dali para cá nunca mais houve esta festa do navio (Domingos Soares).

**43. Jogo de lutas.** Não existia um lugar definitivo para praticar as lutas porque eram praticadas inesperadas durante uma festa e as festas, as danças e outras festas eram praticadas naquele terreiro e esse terreiro era enorme. “Nossa cidade”, são as aldeias

antigas, porque formavam uma rua enorme pensando nessas festas onde poderiam dançar o bate-pau, com aquelas filas enorme de pessoas dançando, caberia todo mundo. Na dança do bate-pau a mulher não participava só na dança do milho que a mulher entrava, porque o bate-pau é só para os homens. A dança do milho era praticada durante a noite e dia também com a participação das mulheres. Já a dança do bate-pau era praticada só durante o dia, e pelos homens. E as músicas, existia uma música típica do bate-pau e também, da dança do milho já eram diferentes daquela que era tocadas para o bate-pau (Domingos Soares)..

**44. Jogo de pegar na boca.** Tem a brincadeira de “pegar na boca”. Põe um colar no chão, bem no meio, ninguém acerta, tem outro acerta, tem outros não acerta, vai até pegar na boca, depois põe no chão de novo, depois já vem o outro. Essa brincadeira era para brincar qualquer hora e na festa (Domingos Soares).

**45. Jogos na casa cachorro.** Antigamente os Kadiwéu tinham terreiros enormes, até mesmo preparados para dança e essas coisas, e cada família era obrigada a ter a “casa cachorro”. A “casa cachorro” era para, no caso acontecia uma festa e de repente viesse uma chuva essa casa servia para abrigar todos os participantes da festa, eles corriam para “casa cachorro. E aquela casa servia simplesmente para acolher essas pessoas durante festas ou qualquer outra atividade. Sem as festas aquela casa ficava sendo zelada e limpa para esperar esse tipo de uso.

**46. Diversão com o Bobo.** Não sou crente, não entrei na religião, a maioria entrou, quase tudo, porque desde festa de moça, dos antigos tão largando por causa igreja. Esses tempos um homem filho do Liberdito fez festa da filha dele, acho que umas 3 semanas, aí tem o “Bobo”. O Bobo ninguém sabe quem é, ele se apronta no mato (Graciana Batista).

**47. Jogo das linhas.** Essa atividade de uso de “linhas” para fazer desenhos geométricos não tem época e qualquer pessoa pode brincar isso, mulheres, homens. A brincadeira com as linhas se tornou “romântica”, numa certa época, porque casais de namorados achavam como oportunidade para se aproximar, já que os Kadiwéu eram sistemáticos, moças não se aproximarem de rapazes. Com isso eles faziam vários desenhos, dizendo para a moça: “segura um pouquinho aqui pra mim, que eu faço isso” e assim aquela aproximação de mãos, olhares, parece que começou a se romantizar essa prática. Formava os desenhos dos “lambaris”, “ninho do tuiuí”. Também colocavam outro desenho no “ninho do tuiuí”, colocava o ninho em cima de uma árvore e aquele desenho saia geometricamente nas linhas. Formavam o “morro do limoeiro”. Maioria desses

desenhos eram feitos com a linha entre os dedos das mãos, mas, existe um único que é usado o dedão do pé. Eles faziam um tipo de desenho que dava a entender que a “pessoa virava cambalhota”. Era linha de caraguatá. O criador foi um pajé que trouxe essas atividades de linhas e entrecelamento nos dedos, ele via cada doença com um tipo de desenho: disenteria, conjuntivite ou dor de olho. De repente ele via uma criança oibrando, magrinha, com aquela desidratação: “Ah, isso é disenteria”! Ele começou a entrelaçar as linhas e cada tipo de desenho: “Ah, eu estou vendo uma pessoa que não está vendo - que era a conjuntivite. Naquela pajelança dele as pessoas foram vendo como ele fazia os dedos e com isso surgiu. Ele viu que tantas pessoas faziam isso e algumas vezes até falhavam, tinha um “escape das linhas” entre os dedos e isso era perigoso, no entender do pajé. Então, toda vez que a pessoa brincava com a linha, tinha outra pessoa que dizia: “*fulano de tal, cuidado com isso, você pode ficar enfermo, você pode errar numa linha alguma coisa, se tiver uma falha sua ali, você pode ficar enfermo*”. Um tempo praticava muito, sabia muito e depois que parei de praticar bastante tempo, não sei mais. Lembra de épocas de romantismo entre as linhas. Talvez alguns jovens, que tenha algum parente velho que ainda sabe praticar isso, mas acho que não são todos que sabem e se sabem são as coisas fáceis, mais simples, não são aquelas coisas difíceis, o ‘ninho de tuiuíú”, ou mesmo os que viram cambalhotas que são mais complicadas. Já não existe mais tanto isso. Uma coisa que o pajé não teve visão é de uma doença, não sei se é “lepra” ou se é alguma coisa mais parecida com “catapora”. Através das linhas ele não teve essa visão dessa doença, pegou e ele morreu com essa doença (Domingos Soares).

Os jogos, brincadeiras e locais de diversão do “tempo institucionalizado”, entre 1997 a 2003, estão depositados, na sua grande maioria, na memória dos *filhos queridos* e dos adultos. Embora alguns jogos já estejam registrados nos documentos do missionário, do viajante e dos etnógrafos, é significativo que apesar do tempo e da pouca prática eles estejam vivos na memória dos *filhos queridos*. Foi mantida a repetição de alguns jogos porque o contexto de suas realizações nem sempre foi registrado pelos estudiosos anteriores, ou mudaram.

Nesse sentido, o comportamento de quem relata é distinto, carregado nas emoções e precedido dos termos “no passado”, “antigamente”, “meu finado pai”, “eu não vivi isso”. Talvez porque o poder xamânico e o dos homens guerreiros permeavam essas atividades físicas, repassando valores, transmitindo poderes, formando e fortalecendo o guerreiro, elas eram mais complexas e foram bastante afetadas com o contato.

Ouvindo cada uma dessas histórias com jogos e brincadeiras, constata-se o quanto a ludodiversidade requer nichos humanos para desenvolver-se. Havia mesmo uma outra forma de estar no mundo, lado a lado com as guerras de captura, com os conflitos com brancos, com as enchentes. Essa imersão nas atividades lúdicas abre perspectivas para: (a) trabalhar alguns desses valores, expressos em jogos, na dinâmica histórica contemporânea; (b) observar jogos que foram esportivizados na sociedade ocidental, a exemplo da peteca e da chueca, sendo reaplicados entre o grupo, que os concebem como jogo tradicional.

### **1.6 Oficina de Jogos Tradicionais**

O corpo-sujeito Kadiwéu, no jogo tradicional, estava mais afeto à memória tradicional, estando predominantemente relatado, ou formulado, do lugar do outro, como se o discurso ‘sobre’ os Kadiwéu fosse o mesmo que o discurso ‘do’ Kadiwéu. Maior soltura nas emoções, com oscilação de um extremo ao outro, poucos limites espaciais, quase nenhum limite temporal e uma diversidade de contextos significativos constam nos relatos transcritos no Capítulo II.

Esse conjunto mostra a riqueza da ludodiversidade humana. Sabe-se, no entanto, que, por estar atrelado ao social e ao cultural nada mais se repete, cabendo observar a dinâmica e rumos que estão tomando. Por exemplo, os Kadiwéu solicitaram oficinas ao Laboratório de Antropologia Bio-cultural, no que foram atendidos na realização do “I Encontro Kadiwéu: jogo e esporte<sup>68</sup>”. O evento, realizado na aldeia Alves de Barros, no ano de 2001, ofereceu duas “oficinas”: (1) de jogos tradicionais e (2) de futebol. Três *filhos queridos* (Soares, Bernaldino e Lange) compuseram a equipe<sup>69</sup> de trabalho da “oficina de jogos tradicionais”.

Acostumados a narrar o período da guerra do Paraguai e suas lutas pela terra, a princípio sentiram dificuldade para rememorar jogos e brincadeiras. Já há algum tempo conversando sobre esse tema, a equipe de anciãos teve oportunidade de mostrar o pensamento Kadiwéu sobre “jogo da cultura”, termo que usam para designar seus jogos. Assim, acrescento ao acervo de jogos tradicionais, registrados no Capítulo II, outras memórias, narradas pelo *filho querido* e vivenciados pela equipe.

O jogo “casa do rei” estava guardado na memória de Soares e a maioria dos participantes indígenas Kadiwéu e cativos não o conheciam. Então, Soares (2001) explicou:

**1. Jogo casa do rei:** É o mesmo que vocês brancos que usam o cabide. Quem tinha, antigamente, os filhos do cacique que podiam usar aquilo [cabide]. Às vezes colocava a

---

<sup>68</sup> Pedido solicitado entre 1997-1999, período de realização do curso de mestrado.

<sup>69</sup> Equipe de trabalho: *filhos queridos*, Marina Vinha, Maria Beatriz Rocha Ferreira (Laboratório de Antropologia Bio-cultural/FEF/UNICAMP) e o convidado especial, professor de futebol Ricardo Prieta, do Paraná.

sua espada, pendurava seu chapéu, seu cinto, tudo a gente colocava naquele cabide. Era bem feito, de madeira. Quando vinha qualquer gente aqui, quando entra, tem estrada, a “casa do rei” é assim. Quando vai sair é assim também. Sai assim, aí, saiu. A criança é grande assim. Aquele de lá é feito de madeira. Tem cinto, antigamente põe aqui. Aquele colar também põe aí, aquele chapéu também põe aí. Agora não tem mais.



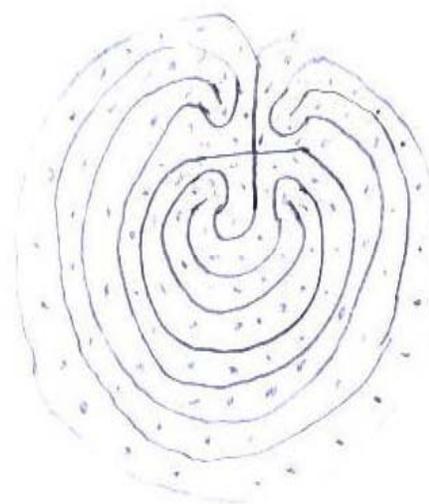
**Foto 10.** Soares e Matchua orientando o jogo casa do rei. (VINHA, 2001).



**Foto 11.** Filho querido Soares faz a representação na areia do jogo casa do rei (SIMÕES, 2004)



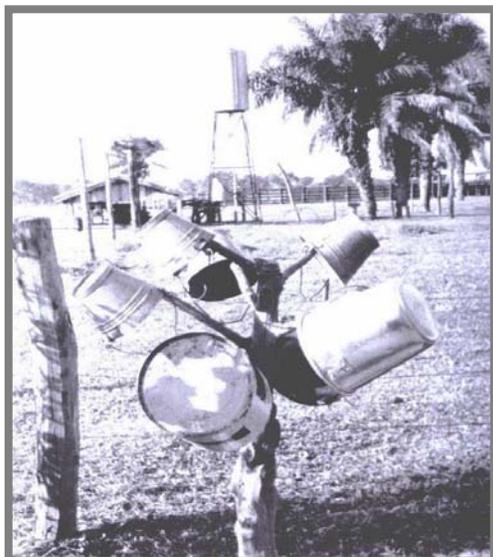
**Figura 7.** Padrão de desenho Kadiwéu, documentado por Darcy Ribeiro (1980).



**Figura 8.** Figura do Jogo Casa do Rei, desenhado por Matchua em papel sulfite (2001)

Depois de tudo explicado na língua materna, os participantes compreenderam. O mesmo não acontecendo conosco. Mas como o objetivo era o de registrar a transmissão para os jovens Kadiwéu, ficamos para aprender no processo. Buscando inter-relacionar teoria e empiria, descobriu-se que nenhum Kadiwéu teria esse “cabide” em casa, nem os descendentes de nobres.

Revisando a bibliografia, foi observado que Ribeiro (1980) fez referência a um cabide esculpido em madeira, em que “os antigos guardavam seus tarecos” – roupas, faixas recamadas de contas, colares. Cada homem tinha um desses objetos que levava consigo para a casa da esposa, quando se casava. O cabide era fincado no pé do girau onde dormiam e simbolizava as riquezas da posição social. Sánchez Labrador (1910, p.118-120) faz também referência a esses objetos, descrevendo-os como “postezinhos lavrados” que os índios cravavam em terra para pendurar seus trastes e que, depois da morte do dono, seguia para sua sepultura.



**Foto 12.** Cabide usado no Pantanal Sul-mato-grossense (NOGUEIRA, 2002, p.85).



**Foto 13.** Cabide usado no Pantanal Sul-mato-grossense (NOGUEIRA, 2002, p.85)

Sob meu ponto de vista, tal objeto<sup>70</sup> é similar a um tipo de cabide ainda muito usado em diversas regiões do Brasil, conhecido como “mancebo”. O cabide tem um formato que lembra um tronco de árvore, de onde saem galhadas próprias para pendurar objetos. Lendo um recente livro sobre o Pantanal, na região de Mato Grosso do Sul, vi uma fotografia que me reportou ao objeto narrado pelo ancião Soares. Dada a significância do objeto, criaram um jogo.

Um outro jogo foi recordado por Matchua (2001). O “jogo da sucuri” é marcado pela sinuosidade do réptil, feito percurso do jogador para colocar um determinado alvo na bananeira.

**2. Jogo da Sucuri.** Só que é uma disputa, se são 4 vão disputando. Cada passo desse aqui, a “sucuri” vai andando. A primeira flechada, que acertou aqui no alvo, tem direito de passar dois passos à frente. Se o outro não acertar, tem direito de continuar aqui mesmo. Tem dois disputando o alvo. (...) vai passo a passo. O outro está aqui, você acertou o alvo, aí tem direito de ir para cá. Se não acertou o alvo, você continua parado mesmo. E esse está com medo da “sucuri”. E esse, que é o mais esperto, já está aqui, ele está de pé. Ele é de outro alvo e acertou de novo, aí ele passa para cá e o outro continua bem aqui. Como o que terminou primeiro, esse cara é o campeão e a “sucuri” não pega. Esse é um método que a pessoa tem para praticar alvo, para acertar.

O tema do jogo [sucuri] suscita muita conversa na língua Kadiwéu. Para a equipe de Educação Física, a descrição do jogo mostra uma atividade organizada, com normas claras para os jogadores, gradações no desafio de acertar o alvo. Como foi narrado com bom humor, o fio da memória trouxe à lembrança outra brincadeira.

---

<sup>70</sup> Semelhante à descrição do *filho querido*, as imagens mostram objetos em uso, na região do Pantanal Sul Mato-grossense. (Xavier, 2002, pp. 84-85)



**Foto 14.** Soares e Matchua explicam o jogo da Sucuri (VINHA, 2001).

**3. Brincadeira com o cavalo:** É uma brincadeira para aprender a ter mais noção no manuseio com o cavalo, para sentir mais segurança com o animal, porque toda a rapaziada e todo mundo caçava. Diferente de hoje, quase ninguém mais caça. Soares fala em Kadiwéu sobre uma outra “brincadeira com cavalo” que segurava uma argola. O pessoal mais jovem já viu essa brincadeira e um participante a narra em português: você vem a cavalo, dez, cinco animais e todos têm que saber que tem essa argola. É quase igual à tradição do pessoal de Goiás, explicam. Tem uma argola fixada em um determinado ponto. Daqui o jogador sai, mas com tipo uma lança na mão e tem que levar com a velocidade do animal e joga por dentro. Se algum passar, passa cruzado. A hora de jogar a lança “cada um tem sua mentalidade”, explicam.

Essa argola é uma roda de ferro que ficou guardada com Soares durante muito tempo, e agora ele até lamentou por não a ter mais. A argola ficava pendurada numa árvore e a lança, que era arremetida sobre esse alvo, media em torno de um metro e meio, segundo relato do missionário Sánchez Labrador (1910), pois Soares não se lembrava.

As corridas vieram à lembrança de Soares. Uma delas era precedida por técnicas de sangria e foi explicado, por um descendente dos senhores, Matchua, como e por qual motivo usavam a sangria.

(...) porque tinha algum que não agüenta, cai, desmaia. Então, com aquela sangria deles, saía o sangue ruim que eles falam, sangue preto que sai. Na outra vez, na outra competição, ele tem mais resistência na outra competição. Se isso fosse esporte, seria corrida de resistência (MATCHUA, 2001).

Matchua distingue os termos técnicos utilizados no esporte, elaborando comparações entre os efeitos da sangria para o que parece ser a resistência aeróbia, que “é um aspecto da resistência muscular, específico para o coração, pulmões e sistema vascular”, os quais requerem o uso do sistema respiratório e circulatório. (GALLAHUE e OZMUN, 2003, p. 322).

A sangria, como procedimento ritualístico dos antepassados Kadiwéu, foi citada por Clastres (1990, p.127):

Entre os famosos Mbayá-Guaicuru do Chaco paraguaio, os jovens, ao alcançarem a idade de admissão na classe dos guerreiros, deviam passar pela prova do sofrimento. Com um aguçado osso de jaguar, perfuravam-lhes o pênis e outras partes do corpo.

A sanguilexia é um processo de perfurações de lanceta ou canivete, próximo ao local doente. Como procedimento da saúde, foi uma conduta médica

utilizada por vários povos do mundo, disseminada em quase todas as sociedades, ainda até o século XVIII. A sangria foi usada como recurso para todos os males. Em termos médicos, a conduta terapêutica da sangria foi usada na prevenção e no tratamento de afecções gerais, ou localizadas, notadamente contra as febres (SANTOS FILHO, 1977, p.229).

Na história da medicina brasileira, nos três primeiros séculos após a chegada dos colonizadores, até princípios do século XIX, os cirurgiões-barbeiros, conhecidos como “práticos de medicina”, cortavam o cabelo e realizavam essa pequena cirurgia. Os jesuítas a utilizaram em 1561 durante um surto epidêmico que assolou os indígenas de São Paulo e em outras situações epidêmicas, obtendo bons resultados com a flebotomia, que é a técnica de sangrar com corte na veia.

Outra forma terapêutica era a utilização das sanguessugas, vulgarmente chamadas de “bichas” – verme anelídeo (*hirudo medicinalis*), hematófago – as quais, se conservadas vivas dentro de um vidro, sem muito alimento, quando depositadas em alguma parte do corpo previamente besuntada com açúcar, punham-se a sugar lentamente o sangue, “sem que o doente perdesse as forças”. (TAVARES DE SOUSA, p. 169-178; SANTOS FILHO, p.114,125,229, 340-341).

Na história da “medicina indígena” há registros sobre a utilização da sangria nas cerimônias rituais de homens jovens e também em ritos de purificação de jovens do sexo feminino. Neste, as mães, utilizando dentes de animal, colocavam as meninas com pés unidos sobre uma pedra e assim procediam às incisões, desde a axila até as coxas e joelhos (SANTOS FILHO, 1977, p.103-109 e 125).

Similar à sangria, a “escarificação” – forma de arranhar a pele com dente de animal ou outro objeto pontiagudo – era também utilizada por diversas sociedades indígenas no Brasil. Entre os Kamayurá, no Alto Xingu/MT, as escarificações tinham a função de enrijecer a pele e fortalecer os músculos, num contexto onde ingeria-se eméticos, alimentação especial e aprendizado diferenciado no processo de construção do tipo ideal de homem e mulher (TAVARES, 1994, p.115).

Retomando o comportamento Mbayá-Guaicuru, no século XVII, na “festa da corrida”, as sangrias eram precedidas por atividades físicas extenuantes, cuja função presumida era para não sentirem cansaço. Se o jovem agüentasse quieto, sem fazer movimento, demonstrando coragem, eram-lhe atribuídos valores e honras dignas de um guerreiro. Agora, neste final do século XX, Soares (1998) recordou a festa da corrida e a sangria da seguinte maneira:

Não sei se é dente de lobo ou outra coisa de um animal feroz. Mas o melhor guerreiro que sobressaía entre todos é que ele dava esses furões nos outros. Ele dava essas fincadas nos músculos, para evitar dores de corpo e cãibra, ou essas coisas assim, os males do corpo, dos músculos. Ele faz isso para evitar essas coisas. Não vivi isso, a maioria das coisas é comentado, não vivi mais isso, não experimentei.

O narrador não vivenciou tais práticas, o que se pode inferir que seus 90 anos podem corresponder ao período de superação desses procedimentos. Deste tema passaram para as “lutas”. O clima era de diversão, talvez por isso a memória corria solta, enquanto falavam na língua. Depois explicavam para nós. Quando perguntado como eram as lutas dos Kadiwéu, Matchua respondeu:

Acho que tem dois tipos de luta [falou na língua com Soares]. Só duas só. A ‘festa de moça’ é uma luta e aí a outra. A ‘festa de moça’ é de “jogar soco” e a outra é de “lutar”. Na luta, você pega o cara e luta com ele até derrubar. Sem soco. Mas tem um jeito de

you pegar a pessoa. Pegava no músculo da pessoa. Fica meio agachado, dependendo da força do outro, até you derrubar ele.

“Força”, para os Kadiwéu, está ligada à “cura”. Os atributos da força vêm com mais intensidade para quem se submete ao ritual de ser curado com sucuri. “Porque isso daqui [aponta para o biceps] fica vivo, outra pessoa não agüenta firmando você. Agora, se você não é curado  facinho de segurar”. Mas esse atributo não é para todos os membros da sociedade Kadiwéu. A cura com sucuri, segundo o informante, é realizada ainda hoje, apenas aos descendentes dos senhores. Matchua detalhou mais:

(...) eu curei minha filha. A outra já  [curada] de corrida, a aulinha minha. Eu curei para ela ter força, resistência. O meu guri eu curei nas mãos, para ele ter força na mão para pegar. Aí não d cibras nos braços. Não d. Só os Kadiwéu que faz isso.

A capacidade motora “força” é entendida como capacidade de opor-se ou vencer uma resistência. Por meio da força, a pessoa movimenta seu próprio corpo, movimenta implementos esportivos e/ou utilitários. Segundo visão ocidental, a força está dividida em força geral e força específica. A primeira conta com a participao da maioria dos grupos musculares do corpo humano e a segunda conta com a participao de um determinado grupo muscular. Ambas podem ser utilizadas para fins utilitários, no dia-d, ou para situaes esportivas. Para um grupo que sobrevivia no contato direto com a natureza, como os Kadiwéu, o elemento força era essencial. (SCHORNARDIE FILHO e GALLARDO, 2002).

Um outro jogo lembrado foi o “jogo da peteca”. Ele foi praticado em círculo, conforme o “tempo dos senhores”, utilizando as petecas confeccionadas com palha de milho. O jogo do “tempo dos senhores” se assemelha ao que

conhecemos por “bobinho”, realizado em círculo com uma pessoa no centro tentando pegar a peteca. Faltou o pratinho com o prêmio, um pedaço de fumo.

Posteriormente foi explicado que, hoje, esse jogo tradicional virou esporte, nos centros urbanos. Assim, passamos para um campinho de areia, ali mesmo no pátio da escola, estendemos a rede específica para a modalidade, apresentamos as “petecas oficiais” confeccionadas com base de borracha e penas artificiais. O campo, as regras, a equipe, a contagem de pontos foram explicitadas e o jogo foi alegre. Ouvimos expressões de que “assim ficava mais gostoso”. Entendemos que a modalidade demandou outros procedimentos de comportamento e outra estrutura de jogo, estimulando um dos fatores que sempre mobilizou o guerreiro Kadiwéu: os desafios.

De volta, sentados ao redor de Soares, o ancião explica, na língua nativa, o “jogo de malha”. Diante de tantas atividades, foi proposta a vivência em forma de estações, simulando os jogos e todos participando de tudo. Os participantes, seguindo seus princípios, formaram dois grupos, um de homens e outro de mulheres. Soares (2001), limitado a uma cadeira de rodas, soltou sua memória e os participantes praticaram. Previamente, havíamos levado 2 jogos de malha.

Um outro jogo, chueca, já mencionado anteriormente, agora, pela primeira vez foi retomado na prática. Pegaram lascas de madeira [na falta dos tacos do passado] e bolas de tênis, levadas por nós. O jogo foi iniciado, primeiro os homens, depois as mulheres. Soares orientava: “não pode levantar a bola, ela é sempre rasteira”. Nesse jogo não havia equipe, batiam na bola e se deslocavam na mesma velocidade e direção tomadas por ela. Iam longe, percorriam toda a

aldeia, no “tempo dos senhores”. Naquele dia, percorriam apenas o pátio da escola, demarcado por cercas de arame.

Novos tempos, novos espaços. O jogo chueca ficou em desuso, talvez por sua única regra, que era a ausência de limites de espaço, de tempo e de pessoas. Foi denominado “esporte sem respeito” por Soares (1999). O próprio grupo não se propôs a realizá-lo hoje sem a *re-significação* delimitadora de espaço, de tempo e de equipe.

Durante o “1º Encontro Kadiwéu” foi aplicado uma entrevista fechada, aqui recortada priorizando perguntas e respostas sobre jogos tradicionais. As repostas já apontam para marcas de individuação, o dizer do índio sobre si.

Às perguntas “quais atividades tradicionais praticam na aldeia (lutas, danças, jogos)” e “qual idade você começou a praticar”, os entrevistados responderam:

1. Eu pratico e o mais importante jogos de futebol (Jonathan).
2. Desde criança eu comecei a praticar das dança tradicional, agora jogos eu comecei a partir dos 13 anos de idade (Ataíde)
3. Danças do bate-pau; jogos de futebol e vôlei (Valciso)
4. Danças e jogos. Comecei com 9 anos (Laercio)
5. Dança com 15 anos; corrida de cavalo; peteca com 15 anos (Daniel)
6. Jogos, dança, eu comecei com 9 anos (Jair)
7. Jogos com 13 anos (Joel)
8. Jogos 13 anos (Juciney)
9. Dança “nooajo”, comecei com treze anos (Samuel).
10. Danças, 10 anos (Jeremias)
11. Dança, 16 anos (Airton)
12. Eu pratico mais é a dança e o jogo (Valdomiro)
13. Jogos 9 anos (Sendinio)
14. Sim, jogos, danças, desde os 11 anos (Laucídio).

As respostas indicam a presença dos jogos entre 9 e 13 anos, mas sabe-se que na fase em que é desmamado já têm início as festas, portanto o *habitus* “nós” começa a ser ensinado desde o nascimento. O nós é a cultura, o ensinamento que

aprendemos em nosso grupo de pertencimento. À pergunta “quando são praticados eventos ou situações com esses jogos”, os 14 entrevistados responderam:

1. Pratico 1 ano – Jonathan
2. Este jogo tradicional comemora principalmente no dia 19 de abril todos os anos (Ataíde).
3. No dia 19 de abril que é dia do índio – Valciso.
4. Desde os 9 anos (Laércio).
5. Na festa da moça, festa do navio, dia do índio (Daniel).
6. Só em festa (Jair).
7. Nas festas e no dia do índio (Joel).
8. Nas festas, no dia do índio (Juciney)
9. Dia dezoito de abril – Samuel.
10. Só em festa (Jerremias)
11. Nas festas da moça (Airtton).
12. A dança eu pratico no dia 19 de abril que é o dia dos índios. E o jogo eu pratico nos sábado e nos domingos (Valdomiro).
13. Na festa e no dia dos índios (Sendinio).
14. Faz muito tempo (Laucídio).

As respostas apontam o “dia do índio” como uma data inserida e valorizada na realidade do grupo nesse “tempo institucionalizado”. Tal fato contrasta com o que, por vezes, se vê em estudos antropológicos, que desconsidera esse dia por ser instituído pelo Estado. Um outro informante Kadiwéu, Medina (2001), já dissera que seus filhos, hoje residentes no pequeno município de Bodoquena, distante uns 50 Km da aldeia, exigem que o pai os leve à aldeia nesse dia. Não querem mais ficar afastados da comemoração do seu povo, consideram a data significativa. Os jogos praticados nesse dia têm o perfil dos “jogos para todos”, citados por Boggiani.

A “festa da moça” foi outra data mais citada. O que vem corroborar com seu significado, reconhecido dentre as festas tradicionais que ainda se mantêm, sendo um orgulho para o grupo. Nessa, os jogos e outras atividades são mais ritualizados.

Observamos que a prática de jogos tradicionais no cotidiano, nas “ruas” da aldeia, em frente à casa dos nobres, nos bailes ou quando recebem visitas dos patrícios, é pouco usual. Realmente, nas festas atuais o que se vê são as danças, mantidas e reconhecidas como manifestações “da cultura” e alguns poucos jogos, como o jogo da mandioca, a peteca e raramente as carreiras a cavalo. Hoje são realizados nos galpões cimentados e cobertos que circundam a sede da FUNAI, dentro da aldeia. Penso que por haver maior valorização para as danças, ela fica fortalecida, enquanto o jogo, por não ter um lugar reconhecido como expressão da cultura, estaria sendo pouco solicitado e incentivado, portanto menos valorizado.

## **2. A Chegada do Esporte**

O *habitus* foi sendo alterado. As inter-relações e o sedentarismo territorial trouxeram mudanças muito significativas no corpo-sujeito Kadiwéu. O esporte chegou nos últimos 23 anos desse tempo institucionalizado. Pode-se estimar os significados desse tempo a partir dos relatos que recolhi, registrados a seguir. Aqui foram mantidos os modos de expressar dos sujeitos e foi excluído o diálogo estabelecido com a pesquisadora, ficando, portanto, apenas as idéias transmitidas pelos Kadiwéu. A opção pelas idéias *in natura* foi com a intenção de compreender algo não dito, naquilo que está dito por vários Kadiwéu.

1. No caso do esporte, nós não jogamos muito, quando eu ainda era pequeno já existia mas era assim, era um pouquinho. Quando eu ainda era pequeno e já existia esse futebol, mas não é muito anos atrás. É mais ou menos uns 15 anos atrás. Domingo, sábado não tem aonde os índios ir, a não ser partir pra joga bola. A única coisa que tem e se torna, não sei como é que seria os índios se tivesse outra atração, de repente tivesse alguma coisa que poderia desinflunciar o índio a participar do futebol.

Não tem outra coisa, a não ser aos domingos a pessoa jogar bola e ficar passando o tempo nesse esporte (Medina, 1998).

2. Mantenho o físico trabalhando na roça, é “pau” que faz isso aqui. O futebol, aprendi em Tocantins. Aqui jogo no time dos índios, do Mauro. Ele já tinha esse time desde a 1ª vez que eu vim. Eles me pegaram para catar no gol. Aqui tem 4 times: do Mario, do Joel, do Preguiça e do Ronaldinho. Daniel é, no idioma, “preguiça”, o bicho-preguiça em português. Jogam de domingo, sábado, não tem grito do guerreiro antes de jogar. Quero treinar as crianças para no futuro poder jogar em algum time também, prestar para alguma coisa. No momento só ensino jogar bola, toque de bola, fazer gol (Rocha Ferreira Soares, 1998).



**Foto 15.** Jogo de Futebol como diversão (VINHA, 2001)

3. As coisas estão mudando, hoje temos convite para Corumbá (jogos abertos). Nós temos sem vontade de ir e ao mesmo tempo com vontade de ir porque a gente não tem experiência no campo de futebol (Matchua).
4. Hoje em dia esse jogo que tá saindo, esse rapaziada nova, eles falam que é muito importante, você sabe que essa rapaziada já está entrando numa civilização, esse sistema do jogo hoje em dia não é sistema do índio Kadiwéu. Eu acho que nós estamos na civilização! Já tem muito que acha que tá certo, que pode fazer que nem o branco, ele acha bonito do jeito que ele tá hoje. O que estou vendo hoje em dia é isso, a rapaziada fala que é muito importante, agora, eu posso falar o que é verdade daquele sistema antigo, não posso falar nada desse, sou índio velho. Agora esse rapaziada nova acha que está bom, como hoje, está jogando, aprende que nem o branco (José Marcelino).
5. Fazer corrida de atletismo, vôlei e também as crianças da escola. Para o ano que vem, as crianças de 9 até 13 anos de idade nós vamos treinar eles para no futuro serem atletas, porque atualmente já tem bastante pessoas de idade que jogam futebol. Atletismo eles não tem muito conhecimento, mas, agora eles estão tendo conhecimento porque eu estou ensinando. Tive um pouco de orientação quando estudei em Campo Grande/MS, fui atleta e participei dos jogos de lá. Nesses jogos abertos de Corumbá/MS treinei os atletas de atletismo. Teve 100, 400, 1500 metros, e

o pessoal foi bem colocado, teve medalha de 2º lugar nos 100 metros e 1500 ficamos em 3º lugar (Maximino de Farias).

6. O esporte que nós brincava era jogar futebol, mas, só que nossa bola era aquela laranja grande de casca grossa. Nós amontoava uns 20 e corríamos, aqui era gramadinho, agora já está sujo, tinha uma porteira ali e, então ali era um gol e nós fazíamos um outro gol bem aqui. Enchia de gurizada, conforme a laranja ia partindo nós pegávamos outra laranja. Isso deve ter, tenho 31 hoje, mais ou menos 6, 7 anos (Maximino de Farias).
7. Hoje o esporte está bem concorrido porque já está aumentando os times, antigamente tinha dois times aqui na aldeia. Hoje tem 5 times de futebol, porque é o que mais pratica. Desses 5 todos são bons, são ótimos, tem bons jogadores e sempre eles estão fazendo torneio entre eles. Tem alguns índios que entendem um pouco de arbitragem, eles cumprem o que o juiz determina porque eles não estão por dentro, não entendem muito bem a regra do futebol, mas tem pessoas que entendem (Maximino de Farias).
8. Sou um tipo de preparador, preparador físico não digo, físico só em certas partes. Eu treino eles, só atletismo e o vôlei que vou treinar para o ano que vem para os jogos abertos do ano que vem. Eu tenho um timinho de futebol, mas só que acabou a nossa bola e eu tenho três timinhos de crianças de 9 até 12 anos de idade, mas, nossa bola acabou e nós paramos de treinar. O ano que vem nós vamos começar a erguer de novo nosso time de gurizada, da escola (Maximino de Farias).
9. Em Dourados/MS que nós não fomos nos jogos abertos. Eles (FUNDESPORTE) levam o que vem determinado para ir, acho que 20 pessoas ou 30. Nós, a 1ª vez não fomos preparados para atletismo, fomos preparados só para o futebol, atletismo, corrida, não fomos preparados, eles não ganharam nada, correram na hora sem preparo (Maximino de Farias).
10. Perder, eles mesmos sentiram meio humilhado, porque em Miranda, Campo Grande, Goiânia, não ganharam nenhuma medalha, em São Paulo ganharam a medalha de participação, então, eles sabiam que não estavam preparados para o atletismo, para o jogo de vôlei, levaram só um time de futebol os jogadores saíram da competição. Nesses jogos de Miranda também não foram preparados para corrida, só futebol, agora em Corumbá já foram mais preparados no atletismo e no futebol e trouxeram uma medalha de nataçãõ, de 1500. Ele não foi treinado, porque ele vive, esse rapaz que nadou, ele veio da aldeia Tomázia, lá existe córrego, açude, ele é ótimo nadador, ele já é preparado e sabe nadar muito bem e ele conseguiu chegar em 2º lugar, a região é de água, tem muito lago enorme para tomar banho, nadar. A cachoeira que truncamos aqui na aldeia é muito raso e pequeno, só se fizer uma represa. As lideranças quase que não intrometem no futebol, mas eles gostariam que sempre ganhassem, mas, o que podem fazer, perderam, pode ficar só lamentando. O que pode fazer, tem que melhorar mais, mais preparado para os próximos jogos (Maximino de Farias).
11. A gente não entrou no ritmo, a gente começou mais ou menos depois dos jogos abertos de Corumbá, a partir do ano que vem que a gente vai treinar com 6 meses de antecedência para os próximos jogos. Agora nesses jogos que passou não treinaram, por pouco tempo foi treinado só os atletas (Maximino de Farias).
12. A gente chama como o pessoal chama, vamos fazer um torneio de futebol, usa torneio. Estamos pensando em construir uma quadra aqui para o pessoal jogar

futebol-de-salão porque eles não praticam. Nesses jogos que passou tinha, em Corumbá não teve mais. Nós pretendemos fazer uma quadra, mas, não sei que tipo de ajuda. A gente vai caçar algum patrocinador para fazer uma quadrinha para o pessoal treinar, para o pessoal conhecer aqui dentro da aldeia e jogar aqui dentro, porque em algumas aldeias já tem quadra de futebol-de-salão juntamente com o vôlei, é um esporte muito bom, de velocidade, rapidez (Maximino de Farias).

13. Represento a parte da educação e ajudo Daniel na parte do esporte, do preparo dos atletas, a parte de educação é minha área, quando tem alguém que quer saber de educação e quando tem reunião para fora eu sempre estou indo (Maximino de Farias). Fui só uma vez nos 1º jogos abertos, nos outros eu treinei, mas não acompanhei. Agora para o ano que vem pretendo ir. Não, não deixa de ser índio, ainda tem família que segue aquelas regras. Eu passo para meus filhos, não falo a língua, apenas entendo. O jogo de peteca eu vou colocar na escola. Eu sabia fazer peteca, meu pai me ensinou, não sei se ainda sei (Maximino de Farias).
14. Nós não medimos a corrida, não tem jeito, a gente vai longe, muito longe, a gente não sabe quantos quilômetros. Tenho vontade de ser profissional, mas com 27 anos é difícil, se fosse com 12 sim (Alberto Lescano).
15. Daqui foi só um time para Corumba/MS, tinha uns 10 times, tudo índio, time de mulher e dos homens. Jogamos uma vez, porque fomos sorteados, não entendo essa coisa de chave, de regra entendo um pouco. Jogamos primeiro, era tabelado, jogamos com a aldeia Buriti (Terena), perdemos no pênalti, no tempo normal empatou zero a zero. O jogo foi de 15 minutos. Descansava 3 minutos. A FUNDESORTE que definiu. Dava de 1º a 3º lugar. Tinha cabo-de-guerra, flecha, lança, fomos com atleta para correr 100 metros, 1500, tinha pulo-a-distância. Nós participamos de cabo-de-guerra, futebol, 100, 1500, flecha, lança. Flecha foi o Bento e o outro que só sei o apelido, ele não foi o 1º nem o 2º, eles saíram fora também. No cabo-de-guerra ficamos em 2º, são 5 pessoas no-cabo-de guerra. Natação, ficamos em 2º foi o Ailtom, ele não mora aqui, ele nadou por segundo parece. Agora não sei se é 1000 metros ou 400, era naquele rio de Corumbá. Não tinha piranha, acho que não, ele tirou em 2º, futebol foi no estádio de Corumbá, corridas foi no quartel, flecha foi dentro do estádio. O ano passado saiu em Miranda, foi mais bom, esse é o 4º jogo. A 1ª vez foi em Campo Grande. Mas nós conseguimos o 2º lugar ou 3º. Nós queríamos ganhar todos para chegar mais alegre aqui. Se o pessoal perguntar se ganharam ou não, porque quando chega fica todo mundo para saber como foi a festa. Quando chega no outro dia vão na casa. Quem foi vai lá perguntar, ai fala: “conseguimos só 2º lugar”. Pergunta do futebol, falamos que perdemos, perdemos no pênalti, no campo normal batemos 0 a 0, foi de Buriti, eles acertaram 2. (Alberto Lescano).
16. Os antigos contam que furava o pênis com osso de bicho. Já não alcancei mais os furos, só tem história. Acho que deve doer porque fura, não pode chorar, já nasce para ser homem tem que ser homem. Senão é mulher que não agüenta dor. Tem que mostrar que é corajoso, tem que agüentar tudo, hoje não é mais assim. Eles entendem a regra do futebol, tem o juiz que é quem mais manda no campo, ele apitou tem que parar. Para ser juiz tem que entender, se não entender cada um chuta, não vai mais na bola vai na perna, vai no adversário, o juiz tem que entender um pouco também para apitar certo. Todos respeitam, quando entra no campo fala quem manda é o juiz, não tem nada que reclamar, senão manda sair para fora. Não tem briga não, é muito difícil, não existe. (Alberto Lescano).

17. Os dois que mais faço, futebol e andar a cavalo, gosto. No gol fico um pouquinho emocionado, às vezes escapa um gol, daí a torcida grita: “goleiro frangueiro, goleiro não presta”. Fico meio chateado. Falam: - porque você não pegou? - não deu! Entro para ganhar, se não entrar para ganhar fica bem rebaixado o time. A torcida, o técnico fica nervoso fala que não esforçou para ganhar o jogo, mas tem que ficar forte, senão você sabe. (Alberto Lescano).
18. De vez em quando a gente vai no campo dar uma treinada, os caras vão lá treinar o goleiro chutando bola e fazendo a física. Física já vem, desses jogadores que a gente assiste dos times para fora, na cidade. Para chutar a bola já pega do outro, pegar a bola, fazer a física. Alguns pegam daqui mesmo para treinar. Faz corridinha, se aquece, para aquecer o corpo. Sai cansado, perna doída, braço. Sai cansado quando termina o jogo (Alberto Lescano).
19. Se junta fala para jogar direito, não tem nada para discutir nada, se alguém estiver bravo não liga não, respeita o juiz, só isso. Agorinha eu estava conversando com o primo, acho que vai ter um torneio e vamos treinar para o Natal. Acho que não vai ser time de fora, a estrada está muito ruim, tem o pessoal da Sumatra (assentamento), o pessoal da cidade de Bodoquena, da Morraria. Vem só num dia, joga e vai embora. (Alberto Lescano).
20. Fiz campinho de vôlei perto da minha casa para melhorar a apresentação do índio Kadiwéu no próximo convite dos jogos indígenas, assim nós vamos aprendendo mais o vôlei. Incluído jogo de flecha, natação, jogo de vôlei, jogo de campo, é que a gente nunca fez uma representação bonita agora nós vamos tentar melhorar para mostrar que o Kadiwéu na verdade existe. Só que o Kadiwéu nunca fez uma representação bonita, eles pensam que a gente vai fazer uma representação bonita, na hora não existe o que eles pensam. Sempre eles avisam em cima da hora, não tem aquela organização que deveríamos fazer, nunca ganhamos num jogo indígena como os outros ganham o 1º lugar. Os outros treinam melhor. Porque não tem um treinador físico, por exemplo. Os outros têm, porque eles têm mais entendimento de futebol, entendem melhor. (Martiniano de Almeida).
21. Não entendo as regras de futebol, eu jogo porque eu gosto de jogar, mas eu gostaria de entender as regras para jogar. Vôlei até armei uma rede e pedi para você ensinar a regra. Nunca jogamos, ninguém entende! Roçamos, marcamos e ontem jogamos, o Maximino entende. Kadiwéu estão interessados em jogo porque que nós estamos gostando, porque jogo de futebol é esporte agora e todos os índios têm que ter aquela representação. Os que mandam o convite são os organizadores de fora. A comunidade gosta muito, mulher, homem, criança. (Martiniano de Almeida).
22. Não sei as regras não! porque quando a bola sai fora eles apitam, quando vai gol eles apitam. Então segue pelo apito, é isso mesmo! Comecei a jogar futebol. Aprendi aqui mesmo, lá no campinho. Sou canhoto. Jogar bem quer dizer que a gente toca muito, dá uma librada nos outros vai indo até que marca o gol. Eu nunca fiz gol. A gente toca primeiro, libro, daí toco no gol. É muito difícil o goleiro segurar as bolas. Goleiro aqui é o filho do Mauro e o filho do Hilário. (Josiel Moraes Barros).
23. O Maximino treina de manhã, 8 horas, vamos no campo de jogar bola, fazíamos física quando jogava com o Feijão. Física é treino, todo dia eles iam de sábado em sábado.
24. (...) sente uma alegria do corpo. Pareço eu antigamente, quando eu estou na brincadeira eu tenho uma alegria como as meninas, eu acho que faço assim esse negócio de jogo por eles. Quando eles estão no jogo, eles não querem nem almoçar.

Passa a hora do almoço, vem às vezes de noitinha, com fome. Eu acho que é assim porque é esse negócio de bola. (...) quando eles jogam e caem, apita. Parou, ele apita de novo. O Martinho, pessoas eu assisti uma vez a brincadeira, não se foi, foi bonito. É isso mesmo! Quando ganhou pára. Se ele não apita continua jogando. (...) fazia física de jogar mesmo. Aprender a jogar bola e pode contratar as pessoas para jogar no time. Compra no time do técnico. Por isso que eles jogam. (Pedrosa Barros).

Tirando a lida diária, seja com a casa ou com a terra, parece que os Kadiwéu, mais intensamente os homens, pensam muito em esporte. Fica aparentemente visível que o guerreiro, antes tão ocupado com a lida com cavalos e estratégias, hoje está deslocado. Parece haver tédio, quando explicam que não têm nada para fazer. Por isso, o binômio trabalho e descanso/lazer<sup>71</sup>, próprio para a vida em sociedades mais industrializadas, não coaduna com o guerreiro.

Posso entender que a vida na aldeia, próximo do cultivo da terra, não lhes traz prazer. Que o Kadiwéu é de indole irrequieta, mitologicamente influenciada, resistindo aos limites impostos pelo outro. O não dito, no conjunto dos diálogos, parece mostrar que o inóspito ambiente ecológico pantaneiro seria circunstancial, pois o estilo *tracking* seria um princípio. Como as andanças são quase impossíveis, a profecia não se cumpre, ficam sem ação e o que aparenta ócio seria um guerreiro silenciado. (ORLANDI, 1990)

Haveria um apagamento do guerreiro que estrutura o corpo-sujeito Kadiwéu, por não haver um lugar para ele, daí o ócio<sup>72</sup>, o não-trabalho. O condicionamento físico, antes construído na lida preparatória das ações guerreiras, estaria hoje direcionando-se para a agricultura, o preparo da terra. Esse seria o maior esforço de mudança de *habitus* para um Kadiwéu.

---

<sup>71</sup> Lazer no sentido de tempo livre, fora ou após o trabalho, influenciado pela atitude da pessoa em suas escolhas.

<sup>72</sup> Termo usado no sentido do não-fazer, diferente de lazer.

Diferentemente, quando a origem é Terena, Guarani, Chamacoco, estes são mais dados à agricultura<sup>73</sup>.

O depoimento sobre o treino da força física, que vem do campo, é de um cativo “branco”, que foi adotado por um nobre. Atualmente, ele não vive mais na aldeia; sua retirada foi solicitada por motivos que não tenho clareza. Além de atuar no roçado da família, ele atuava como técnico de futebol, portanto, há um não dizer sobre sua condição entre os Kadiwéu. Possivelmente fora admitido por dominar o futebol. Mas a convivência pouco afetuosa, as brigas desencadeadas em situação de jogo foram inúmeras, que chegaram a excluí-lo

Os mais idosos percebem que a “rapaziada já está entrando numa civilização”, referindo-se ao sistema do futebol e às mudanças que ele tem trazido. Os adultos mantêm-se em seus lugares e dizem não saber se essa tal civilização, trazida com o jogo do “branco”, é coisa boa. O que existe é que outras modalidades, como as corridas de atletismo, natação e vôlei já despontam como de interesse do grupo. Ao expressarem-se dessa forma, fica a força da heterogeneidade, no sentido de que o “já-dito” pelo europeu – que eram selvagens, não civilizados – agora está dito na fala do próprio oprimido, diante do desconhecido esporte (ORLANDI, 1990)

O “treinamento<sup>74</sup>” para o esporte é realizado eventualmente, segundo a vontade e disponibilidade do grupo. As atividades físicas de “aquecimento” são reconhecidas como sendo algo da “cidade”, aprendido quando assistem outros

---

<sup>73</sup> Há projetos de instituições governamentais que visam alterar o costume Kadiwéu de coletores, estimulando-os a produzir, no mínimo, o sustento alimentar.

<sup>74</sup> Repetição sistemática de tensões musculares dirigidas, com fenômenos de adaptação funcional e morfológica, visando à melhoria do rendimento (BARBANTI, 1994).

jogadores, através da mídia ou no município. Reconhecem que saem cansados, com pernas e braços doloridos quando termina o jogo. Esses dados apontam para a necessidade de orientar os Kadiwéu nas atividades físicas sistematizadas, próprias do esporte ou da vida contemporânea.

No decorrer do jogo de futebol, havendo discussões, estas são coibidas, não podem ficar bravos e teoricamente já sabem que “têm que respeitar o juiz”. Nada também de saírem com lutas de soco, vestígios de autocontrole sendo forjado nas novas configurações sociais que o esporte vai requerendo.

Em que pese o empenho, os Kadiwéu se ressentem por nunca terem feito uma representação bonita nos eventos esportivos. A “apresentação bonita” pode ser traduzida em ganhar o primeiro lugar. O estilo guerreiro tem metas contemporâneas, pretendem melhorar sua performance para mostrar que os Kadiwéu existem, pois o público sempre pensa que dos Kadiwéu vêm vitórias. Mas “na hora não existe o que eles pensam”, lastimou o informante.

Sobre o esporte, excluindo os jogadores e demais envolvidos diretamente, uma senhora adulta explicou que, ao ver o futebol, percebe que, quando eles jogam e caem, há um apito. Se parar, o juiz apita de novo. A brincadeira é bonita. Quando alguém ganhou, pára, e se o juiz não apitar, continua jogando.

Pensando sobre a entrada do futebol entre os Kadiwéu recorremos a Orlandi (1990) ao dizer sobre o “apagamento dos sentidos”. Trabalhos como este podem contribuir com o apagamento, em maior ou menor grau. Para a autora, a ciência apagara sentidos indígenas pela observação, o indigenismo através da

administração e a catequese pela assimilação. Como seria em relação ao esporte?

Por hipótese, didaticamente apoiando-se em fatos históricos, Elias (1994) sugere que, no processo de esportivização europeu, houve uma alteração gradual dos comportamentos, devido à ampliação das cadeias de inter-relações pessoais, possibilitadas pela diversificação de funções e de coersões sociais próprias do período industrial. Diferentemente, dados levantados por Lucena (2002) apontam para o fato de que não houve, no Brasil, uma passagem sincrônica do jogo popular e ritualístico ao esporte, ou jogo esportivizado. Para Lucena houve o “implante” de uma prática específica [esporte] ao lado dos jogos de caráter popular. Isso se deve porque o esporte chega ao país, não por um amadurecimento contínuo, com passagens de ações mais simples para outras de caráter mais complexo, mas sim, apoiado numa técnica específica que parecia caracterizá-lo para setores exclusivos da elite brasileira. A elite de Corte, no Brasil, diferenciava-se com a prática do esporte, já movida por novas ações que demandavam mudanças de comportamento para o novo Estado que se estabelecia.

Entre os Kadiwéu, fundamentados no não dito, conjectura-se que o silêncio sirva para pôr em funcionamento o apagamento de sentidos, servindo também para produzir resistência. Por isso, tentou-se compreender o que os Kadiwéu não estavam dizendo, quando fizeram seus relatos. (ORLANDI, 1990).

### **3. Corpo-Mente-Cosmo**

Um aspecto que se pode destacar na inter-relação “branco”/indígena está no paradigma que fundamenta a aptidão física ocidental. As contribuições de Descartes<sup>53</sup> ao mundo ocidental foram no sentido de introduzir uma nova abordagem da relação corpo-mente, enfatizando a dualidade física/psicológica. Com esse salto, por vezes muito criticado em tempos atuais, o autor revolucionou o mundo científico nas décadas iniciais de 1600. Desviando a atenção do conceito abstrato de “alma” para o “estudo da mente e suas operações”, Descartes teve o mérito de ultrapassar a análise metafísica, predominante em seu período, adotando a observação objetiva, embora dicotomizada.

De forte influência no mundo acadêmico, pode-se dizer que ainda predomina no ocidente essa dicotomia corpo-mente. Diferentemente, para compreender o paradigma indígena, de forma geral, faz-se necessário conjugar corpo-mente-cosmo. Já existem posições teóricas, elaboradas por cientistas ocidentais da área de Educação Física, que analisam o conceito de condicionamento físico à luz do paradigma corpo-mente-cosmo.

Nesse sentido, Rocha Ferreira (1993) aborda o termo condicionamento físico observando que, embora prepondere a conotação biológica, o termo comporta e envolve atributos da área sócio-cultural, o que o torna complexo. O fenômeno “condicionamento” vem sendo estudado como característica orgânica adquirida através da atividade física, em interação com a herança genética e com o ambiente sócio-cultural, ou visão de mundo de cada povo indígena. Há que se

---

<sup>53</sup> René Descartes, 1596-1650, França – considerado o fundador do “Racionalismo Filosófico”, acreditava que toda fonte do conhecimento era o intelecto e que todo objeto de conhecimento era racional, comportando uma ordem. Esse paradigma está sendo alterado, o que vejo como muito positivo, principalmente para o estudo dos indígenas. No caso, os Kadiwéu recebem ensinamentos não só do intelecto, ou racionais, mas multidimensionais. (KREBS, 1995).

observar, no entanto, que a capacidade de realizar esforços de forma prolongada, sem uma exaustão precoce, existe independente das culturas.

Os argumentos elaborados por Rocha Ferreira (1993) são específicos para grupos indígenas, por entender o movimento humano de cada um desses povos ou grupos, integrados na mesma tríade. Como exemplo, observa-se as passagens das fases de vida, ou das fases de desenvolvimento humano, de caráter filogenético<sup>75</sup> e ontogenético<sup>76</sup>, ser do tipo a impor aos jovens períodos de reclusão, acompanhados por ingestão de eméticos e de rituais próprios, marcados pelo aspecto cosmogônico da sociedade de pertencimento.

O exemplo dos Kamayurá<sup>54</sup> ilustra o dito anterior. O jovem de sexo masculino fica recluso em local próximo à casa dos pais e parentes. Isolado, imóvel, deitado em rede, ou circunscrito a um pequeno espaço que lhe garanta certa imobilidade física, sistematicamente ingere eméticos, preparados por pessoas mais velhas detentoras de conhecimentos tradicionais. Ainda hoje, os jovens que não passam por esse ritual sentem-se “em falta” com as forças supradimensionais, pois elas purificam a todos que se submetem à experiência.

Reportando-se ao grupo Kadiwéu, pode-se observar a idéia de condicionamento físico interagindo corpo-mente-cosmo, quando a modalidade futebol passou a ser praticada na aldeia. Agregado ao futebol veio outro novo conhecimento do mundo urbano-ocidental, a hidratação. Atualmente, no ocidente, a hidratação conta com estudos bastante aprofundados sobre as implicações

---

<sup>75</sup> Herança da espécie humana.

<sup>76</sup> Estudo do ser humano em seu desenvolvimento a partir do nascimento.

<sup>54</sup> Sugerimos a leitura de “A Reclusão Pubertária no Kamayurá de Ipawu – um enfoque bio-cultural”, dissertação produzida por Tavares (FEF/UNICAMP, 1994).

fisiológicas do seu uso em condições de prática esportiva ou mesmo para outros tipos de atividades físicas. A função da hidratação está também muito valorizada no ocidente, por lhe atribuírem mecanismos de proteção à saúde, protegendo qualquer pessoa que se submeta ao esforço físico sistematizado (MARINS, 1998).

Paradoxalmente, na tradição Kadiwéu, a hidratação, em situação de embate nas atividades guerreiras, não era adotada. Bem ao contrário, desde o “tempo dos senhores” o guerreiro é treinado para não se hidratar nessa situação. Vários motivos são apontados pelos indígenas, como de risco, dentre eles o de perder a força guerreira. Para alcançar esse patamar e mantê-lo, os guerreiros passavam por um ritual para não sentir sede em condições adversas. Ainda na fase de transição de menino para homem, o rito os isentaria dessa dependência orgânica, biológica, de ter sede. Submetidos a longas cavalgadas, a ataques sob um sol escaldante, ou em estado de espreita noite adentro, a resistência, ou força guerreira, lhes valeu 300 anos de quase invencibilidade.

Essa resistência, cuja base estava nas formas tradicionais de obter condicionamento, ficou vulnerável com a chegada do futebol. O *habitus* Kadiwéu, restrito ao seu mundo étnico, contrasta-se com as verdades de ponta da ciência ocidental, no quesito hidratação. Refutar procedimentos é próprio da ciência acadêmica e, para ilustrar esse fato, recentemente um outro grupo de cientistas afirmou que ingerir muito líquido pode ser fatal para pessoas que se exercitam sob um calor muito forte. A ciência ocidental explica que o atleta tem que ingerir muito líquido para repor todos os fluídos perdidos durante o exercício, o que seria um

mito, não confirmado em evidências científicas, segundo esse outro grupo (FOLHA DE SÃO PAULO, p.24, 2003).

Tais dados fazem oscilar a balança de poder das certezas ocidentais, além de que, como brasileiros, ficamos no incômodo lugar daqueles que desvalorizam os saberes étnicos.

#### **4. Olhar Indígena Sobre o Evento “Jogos dos Povos Indígenas”**

Se o esporte traz em seu *constructo* formas coercitivas que exigem mudanças de comportamento com maior autocontrole pessoal, ocorreriam, simultaneamente, mudanças na sociedade que o adota. Nos dias atuais, período pós-moderno<sup>77</sup>, o fenômeno esporte completa um século e já incorporou refinamentos apreendidos ao longo de processos de aprendizagem e de autocontrole que estão globalizados por meio da vinculação à mídia esportiva.

Com quais dados pode-se, então, compreender melhor o evento “Jogos dos Povos Indígenas” realizados no Brasil contemporâneo? Ao retomar fatos históricos, pode-se dizer que a raiz do esporte para segmentos étnicos poderia estar no “Movimento Esporte para Todos” (TRIM), iniciado em 1970, na Noruega. Lá ocorreu o início da fase de democratização da prática do esporte para o Ocidente, estendendo-se em nível mundial.

Socialmente, o esporte é considerado referência mundial de convivência humana. A “Carta Internacional de Educação Física e Esporte”, de 1978,

---

<sup>77</sup> Nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades tecnologicamente avançadas, desde 1950, quando, por convenção, se encerra o modernismo (SANTOS, 1996, p. 7-8).

conhecida como “Carta da UNESCO”, sintetiza todas as idéias contidas nos documentos internacionais emitidos de 1964 até o final de 1970. Redigida em 10 artigos, destaca-se o Art. 1º cujo teor – “o direito de todos à atividade física/esporte” – desencadearia um novo período de abrangência da institucionalização do fenômeno.

Mesmo assim, Vianna (2000) veria tensões para unir a indianidade brasileira sob o eixo da linguagem do esporte. O temor do antropólogo teria fundamento e estaria estagnado em uma das fases do processo de constituição do esporte. Sem dúvida, reconhece-se que há muita desinformação e possíveis preconceitos com relação à Educação Física e ao Esporte, vindos de períodos históricos inerentes ao modelo de sociedade no qual o Brasil encontrava identificação. Nesses períodos, o esporte foi usado como instrumento de poder, de clientelismo e de benefício pessoal, que ainda sobrevivem em menor escala<sup>78</sup>.

Retomando, o “Movimento Esporte para Todos”, efetivado entre as décadas de 70 e 80, no Brasil, foi utilizado para mobilizar políticas governamentais que contribuíam para silenciar outras tantas questões sociais. Não é de estranhar, portanto, certo distanciamento, uma imobilização de idéias, entre os intelectuais estranhos ao campo de conhecimento da Educação Física e do Esporte. Contudo, se fatos históricos não forem revistos, podem permanecer cristalizados e o esporte

---

<sup>78</sup> Argumentos com base nos documentos: “Texto base da 1ª Conferência Nacional do Esporte”, versão para deliberação na Conferência Estadual, realizada em Campo Grande, MS, em junho de 2004 e documentos de uso pessoal, não publicados, emitidos por Lamartine Pereira da Costa (2004).

tomar forma de herança antiga, carregando a unicista concepção de capacidade de manipulação de massas<sup>79</sup>.

Da parte dos indígenas, os dados apontam uma abertura, tanto intelectual quanto afetiva, para receberem o fenômeno esporte. Vêm a via do esporte constituindo-se como espaço político de contato interétnico, de forma nunca antes realizada. Ainda mais com patrocínio do Estado! Sob este ângulo, percebo as lideranças indígenas transpondo barreiras estatais, historicamente hostis e excludentes aos seus povos. Vejo-os vinculando suas ações com movimentos sociais indígenas, paradoxalmente de dentro do Estado, fazendo oscilar a favor dos indígenas a balança de poder. Às vezes, sinto o movimento imperceptível, outras sinto-o retroagindo, mas vejo que sempre avançando no sentido de firmar-se como espaço de encontro étnico.

Se, anteriormente, afirmei que ficara um silêncio significativo no lugar do guerreiro e que, ao ficar silenciado, outras discursividades poderiam aflorar, vejo, hoje, indícios deste vazio identitário processualmente substituído por formas miméticas e por exteriorização do modo de ser, tornado público em eventos nacionais. Dito de outra forma, haveria fortes indícios de que o modo guerreiro estaria se renovando nas formas esportivizadas e também ao exteriorizar suas manifestações lúdicas. Seria então um ex-guerreiro, agora atleta, que age com autocontrole sob o efeito do fenômeno esporte, enfrentando o outro através de *mimésis*.

---

<sup>79</sup> Idem

Essa observação valeria para quantos estivessem envolvidos nesse processo, cada qual a seu tempo. No período da 4ª edição dos Jogos Indígenas eram 45 grupos. Os indígenas, superados os contatos de opressão ostensiva, se vêem recentemente num contato às avessas. O “branco”, que um dia se dirigiu às matas para usufruir e expulsar o indígena, ao estilo da “competição primária”, hoje vai às terras indígenas, com sua equipe, participar de eventos esportivos e das festas culturais. Munidos de câmaras fotográficas e filmadoras de última geração, buscam expressões, cores, formas humanas diferenciadas, exóticas.

Frente aos fatos, vejo o espaço e o lugar significativo do fenômeno esporte nas relações humanas desencadearem configurações, mesmo que ainda tenhamos pouco entendimento sobre elas<sup>80</sup>. Nos dias atuais, o espaço dos “Jogos dos Povos Indígenas” parece ser um dos únicos a envolver o maior número de etnias, oportunizando trocas de saberes e de encaminhamentos políticos em caráter internacional, nacional e intergrupos.

Os indígenas consideram essa conquista como deles. Vêem no espaço dos Jogos uma retomada coletiva de poder, oportunizada em duas semanas de convivência integral, reunindo povos deste país continental, bancado economicamente pelo Estado. Nesse sentido, Elias (1980) diz que, onde quer que haja configurações humanas, a balança de poder oscila. Isso os indígenas sabem e as pesquisas futuras poderão dizê-lo com mais critério.

---

<sup>80</sup> Reflexões compartilhadas com Vianna (2000).

## 5. Olhar Kadiwéu – Esporte e Jogos dos Povos Indígenas

O tempo institucionalizado expressa a inferência do Estado entre os Kadiwéu. Estima-se que o grupo conviva com a presença do órgão indigenista oficial desde 1928. Na Aldeia Alves de Barros, a instalação do Posto Indígena (PI) ocorreu em 1932<sup>81</sup>. O dado cronológico é uma referência de quando o poder foi transferido ou dividido entre o capitão indígena, com seu povo relativamente autogovernado, e os agentes institucionalizados, funcionários do governo. Nesse novo contexto houve ampliação das inter-relações, mudanças no comportamento e nas instâncias de poder<sup>82</sup>.

Passados mais de 70 anos de relações institucionalizadas, um informante Kadiwéu faz a seguinte reflexão sobre seu povo.

Muitas coisas o índio [Kadiwéu] tem sofrido. Ele tem sofrido dificuldade em se comunicar, dificuldade em se relacionar com os brancos. (...) Vamos supor, no mundo lá fora cada dia vai mudando, vai mudando e o índio fica naquilo e não acompanha a realidade do lugar. (...) O que tem prejudicado o indígena é exatamente esse choque de culturas. Por exemplo, eu uma hora estou aqui na minha aldeia e de uma hora eu estou no meio da cidade, no meio dos brancos e fico assim: lá e cá. Uma hora eu quero pegar o sistema do branco e esqueço o meu. Quando a pessoa é conscientizada, é bem esclarecida, ou quase bem esclarecida, sabe definir. Ele fala: *eu sou índio, tenho minhas riquezas culturais, tenho uma cultura muito grande, e o branco tem o sistema dele, eu também tenho o meu.* (MEDINA, 2000, Apêndice)

O contato estabelecido há 300 anos e as inevitáveis inter-relações mostram-se, hoje, com o informante Kadiwéu falando de dois lugares. Fala como índio Kadiwéu/“nós” – o que têm sofrido, o que os têm prejudicado. Fala o que

---

<sup>81</sup> Siqueira Jr. (1993).

<sup>82</sup> Ibid.

tem passado no meio dos “brancos” e na aldeia – lá e cá. Lá é o lugar do mundo, do outro, é fora. Cá, é a aldeia, seu povo. A tensão entre esses processos de identificação vai se mostrando na linguagem. O lugar da identidade-nós fica interceptado pela identidade-eu, quase entrando em processo de individuação, em que o “eu” manifesta-se com mais força. Dessa forma, Medina vive a interculturalidade.

Contudo, o sentimento de pertencimento ao seu povo o guia como se por opção. As oscilações de poder e a conseqüente decisão de para qual lado ficar, se o do “branco” ou o seu, deram a ele um outro autocontrole. Hoje mostra-se decidido sobre seu sistema e suas riquezas, o que não o impede de ter optado por se estabelecer no município vizinho às suas terras, sob alegação de proporcionar melhores estudos aos filhos e, simultaneamente, manter o contato com a aldeia.

É diante do discernimento mostrado pelo informante que lhe indago sobre o esporte intermediando o contato, por exemplo, num campeonato, se as relações indígenas/não-indígenas ficaram mais fáceis para os Kadiwéu?

Medina (2000) responde que “nem sempre, pois há um percentual muito pequeno de participantes em eventos esportivos”. Recorrendo ao tempo, Medina recorda que conheceu o esporte nos últimos 23 anos<sup>83</sup>. Ainda hoje se lembra desse jogo quando criança e quando jovem. O fenômeno veio da cidade, ou na expressão elisiana, através de inter-relacionamentos não planejados. O ir e vir de alguns membros do grupo aos centros urbanos, o convívio com patrícios que residem nas periferias das cidades, as permanências por vários dias na “Casa do

---

<sup>83</sup> Em Vinha (1999) há relatos orais na íntegra, sobre a chegada do esporte na aldeia Alves de Barros.

Índio<sup>84</sup>”, localizada na capital do Estado, enfim, em decorrência das andanças na cidade, viram “aquilo” [esporte] e o repetiram na aldeia.

Atualmente, com o esporte já inserido no grupo, Medina (2000) comenta:

(...) venho sempre falando para os nossos jovens [Kadiwéu], tenho falado do esporte. Eu tenho um time que é um dos melhores times de Bodoquena [município]. Tenho um time de futebol formado não por índios, mas por brancos. Sabe por que? É um time de futebol, eu treino, eu coloco minhas técnicas, enfim eu sou o técnico, sou um treinador, sou presidente, sou tudo. Porque eu não quero ter um auxiliar? Por que quero me manter, quero ter minha autoridade sobre aquele time. (...) decido tudo na hora, (...) é uma coisa de orgulho. Por que? Porque sou indígena! (Apêndice)

O texto multifacetado de Medina teria várias razões. Talvez por atuar no órgão governamental específico para as questões indígenas [FUNAI] tenha desenvolvido certa rejeição à burocracia, optando por um centro único de poder centrado no “eu”. Detém o conhecimento tradicional “nós”, estrategista, com decisões e ações mais autogovernadas, independente do Estado.

Outro aspecto, o orgulho em ter subordinados, poderia vir da estrutura social Kadiwéu. A soberba, segundo linguagem dos viajantes, ou vestígios do sistema de castas mitologicamente sustentada, continuaria a preponderar no imaginário. Há também a possibilidade de o esporte estar abrindo espaço para uma revanche, agora mimetizada, que seria a possibilidade de comandar simbolicamente “brancos”, como um dia estes submeteram verdadeiramente seu povo.

Em qual espaço, afinal, poderia se manifestar a intrépida nação dos cavaleiros Guaicuru, em pleno século XXI?

---

<sup>84</sup> Há dois anos atrás a “Casa do Índio” foi transformada em “Casa de Saúde do Índio”, pela Fundação Nacional de Saúde/MS.

Se, no tempo mitológico, *gô-noêno-hôdi* lhes concede, como dádiva, a guerra, a opressão e a exploração de outros povos, agora o fenômeno esporte lhes concederia as negociações e a necessidade de autocontrole. Novos espaços de poder ficariam facilitados com as inter-relações estimuladas pelo esporte. Contudo, essas requerem mudanças de comportamento pessoais e da sociedade que o adota. Nesse sentido, pode-se dizer que há fortes indícios de uma força subjacente à chegada do esporte, cuja trajetória não planejada pode levar o corpo-sujeito Kadiwéu para outros patamares de processos civilizadores. O resultado de uma entrevista semi-estruturada aplicada em 14 participantes do sexo masculino, durante o “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte/2001”, mostrou o seguinte.

Ao ser perguntado se “*pratica futebol*”, cada um dos 14 entrevistados respondeu “sim”. À pergunta “*pratica outro esporte*”, 12 pessoas responderam “sim” e 2 não responderam. As modalidades praticadas, dos 12 positivos, foram: 8, vôlei; 2, carreira a cavalo e 2 não explicitaram. Pode-se perceber predominância da prática do vôlei, sendo considerada a segunda modalidade em preferência. Tal preferência pode ter relação com a grande aceitação do jogo da peteca no “tempo dos senhores”, sendo que ambos os jogos, vôlei e peteca, têm em comum o uso das mãos.

Quando indagados sobre “*há quanto tempo praticam esporte*”, 5 não responderam, 2 disseram ter um ano de prática e 7 deram respostas sem nexos. Parece que perguntas que envolvem o tempo, com a exatidão dos calendários, ainda causa abstenção em respostas. Esse fato fica significativo quando cruzado com a pergunta anterior, em que os 14 praticam esporte e, mesmo assim, o tempo

é um fator em construção. Maior aprofundamento sobre o tempo está no item 6, deste capítulo.

O detalhamento da pergunta sobre o tempo - “*quantas vezes por semana praticam esporte*” -, as respostas ficaram mais claras, sendo que 8 pessoas disseram praticar 2 vezes por semana; 3 não responderam; 1 pessoa pratica aos domingos; 1 pessoa pratica uma vez por semana; e 1 todo final de semana.

À pergunta “*qual o significado para você do futebol ou outro esporte que pratica*”, os 14 entrevistados responderam:

1. O futebol para mim é muito importante porque diverte muito com os colegas, preparo físico, é bom para saúde (Jonatham Pires).
2. O esporte é uma das coisas mais agradáveis para a gente praticar, pois o esporte é umas das coisas que faz bem a saúde (Ataíde Silva Almeida -vice-cacique).
3. O futebol ou outro esporte faz bem para nossa saúde, e o desenvolvimento físico da pessoa (Valciso Souza da Silva).
4. Bom para a saúde, bom para preparo físico (Laércio de Almeida).
5. Para o preparo físico, bom para saúde (Daniel Matchua).
6. O futebol para mim, muito importante que ele dá muita alegria (Jair Fernandes).
7. Faz boa saúde (Joel Virgílio Pires).
8. Saúde (Jusiney)
9. Ginástica e cuidar da saúde (Samuel Anastácio)
10. Melhorar a saúde (Jermias Bernaldinao)
11. É um divertimento (Airton Dias)
12. O futebol para mim é muito importante, porque ele dá muita alegria, sem o futebol a gente não consegue se unir com outros colegas (Valdomiro da Silva Marcelino)
13. Futebol é a saúde (Sendinio)
14. Para a saúde, preparo físico (Laucídio De Almeida).

Dos 14 entrevistados, 11 colocaram o fator “saúde” em suas respostas, os fatores “alegria” e “divertimento” estiveram presentes em 3 respostas, enquanto o “preparo físico” esteve em 4 respostas. O conjunto formado por saúde, alegria e preparo físico direcionaria para o entendimento de esporte=saúde. Se adotarmos a compreensão ampliada de saúde, vista como

“condição de bem-estar que influencia extensivamente o comportamento”, segundo a Organização Mundial de Saúde (citada em BARBANTI, 1994), observa-se a visão Kadiwéu sobre o fenômeno esporte atualíssima. Maior detalhamento sobre essa posição esporte=saúde está no próximo capítulo.

À pergunta “*houve alguma seleção para você praticar esporte*”, obtivemos as seguintes respostas:

1. Houve uma escolha para a seleção, foi o Eder (Jonathan Pires)
2. Sim (Ataíde)
3. Não houve seleção (Valciso .S. da Silva)
4. Sim, quando foram para os jogos indígenas (Laércio)
5. Chamaram quem era bom (Daniel Matchua)
6. Sim, quem escolheu foi o professor de esporte (Jair)
7. Sou (...) direita e driblo bem (Joel Vergílio)
8. Pelo futebol, ter bons passes, dribla e ataca (Juciney)
9. Seleção indígena Kadiwéu, porque joga melhor, pratica o jogo (Samuel)
10. Não teve (Jeremias)
11. Através do treinamento (Airton)
12. Houve sim, quem nos escolheu foi o nosso professor (Valdomiro)
13. Seleção dos Kadwéu (Sendinio)
14. Sim. Houve um jogo que eu fui selecionado (Laucídio).

As respostas incidem fortemente sobre a seleção de futebol, sugerindo que houve escolhas. Mas quais fatores serviram para a seleção? Poderia ser o Éder – professor de esporte, o treinamento, quem era bom, nem houve seleção, quem dribla e joga melhor, enfim, parece que naquele período os Kadiwéu estavam sem critérios comuns para organizar sua seleção. Vale ressaltar que o grupo foi escolhido para abertura da 4ª edição do evento nacional, acendendo a pira olímpica, apresentando-se montados e com pinturas corporais guerreiras.

Por outro lado, a viagem para participar de algum evento, seja regional ou nacional, é muito desejada por todos. Tem havido mais critérios sobre o resultado

final do futebol, se perdem ou ficam desclassificados, o que pode influenciar para critérios mais técnicos de seleção. Conversas desse tipo são ouvidas nos momentos de descontração, afirmando que as escolhas devem priorizar quem joga melhor o futebol.

Devido ao evento nacional, 4ª edição dos “Jogos dos Povos Indígenas”, ter sido realizada em um período próximo ao que ficamos na aldeia, perguntamos: “*você foi participar dos jogos em Campo Grande*”. Dentre os 14 entrevistados, 8 responderam que sim.

À pergunta “*como foi selecionado para ir ao evento*”, dentre os 14 entrevistados, 5 pessoas não responderam. Os outros 9, posicionaram-se da seguinte forma:

1. Através de um político aqui dentro da aldeia (Valciso).
2. Eu fui escolhido pela habilidade que eu tenho (Laucídio).
3. Fui selecionado através do treinamento (Valdomiro).
4. Através do treinamento e do preparo físico (Airton).
5. Teve treinamento na aldeia Kadiwéu antes dos jogos (Samuel).
6. Escolhido os melhores jogadores (Juciney).
7. Foi escolhido o melhor atleta (Joel).
8. Eu fui selecionado pelo jeito de eu jogar (Laércio).
9. A seleção Kadiwéu foi bem montada, quando participaram em Campo Grande, mas foi falta de sorte que nós não classificamos (Ataíde).

As respostas sugerem um processo político interno, misturado com o envolvimento no esporte. As respostas mostraram uma diversidade que, pelas proporções da aldeia, houve critérios muito diferentes: político interno, habilidade pessoal, treinamento, preparo físico e os melhores jogadores. A dor mesmo ficou por conta da “falta de sorte” que persegue os Kadiwéu.

Continuando a entrevista, foi perguntado “*qual sua opinião sobre os Jogos dos Povos Indígenas*”, e eles responderam:

1. A opinião sobre os jogos em Campo Grande queria que nos Kadiwéu fosse campeão (Valciso).
2. Eu gostei muito dos jogos porque foi muito bom (Laucídio).
3. É, o jogo para mim foi muito importante, porque lá foram só os indígenas (Valdomiro).
4. Foi muito importante porque tive oportunidade de conhecer alguma coisa sobre jogos (Airton).
5. Eu espero que daqui para frente eu sou melhor (Samuel).
6. O jogo é um esporte que ajuda muito na nossa saúde e conquistar títulos de campeão (Juciney).
7. O futebol faz melhor para nossa saúde (Joel).
8. Foi muito bom (Laércio).
9. A minha opinião sobre os jogos é muito boa a gente pratica, porque o esporte faz bem a saúde, dia-a-dia (Atáide).
10. É muita coisa que traz. E acho que o jogo de futebol mais importante pra comunidade (Jonathan).
11. Gostei porque só tem etnia indígena. Importante porque tem “olheiro” para selecionar (Daniel).
12. Foi bom para todos nós (Jeremias).
13. É bom para praticar esporte (Sendinio).

Um dos entrevistados não respondeu. De forma geral, os demais indicam que o evento foi importante porque: ainda querem ser campeões, vai somente o indígena, o jogo de futebol é importante para a comunidade, tem olheiro. Mas, o que mais os incomodava era o fato de não serem campeões até aquela data. Administrar o passado glorioso de guerreiros, no “tempo dos senhores”, com os sonhos de atleta, no “tempo institucionalizado”, não tem sido fácil para o grupo.

A seguir, foi perguntado se *“achavam que o evento nacional poderia trazer alguma articulação política aos movimentos indígenas”*. Dois não responderam.

Os outros 12 assim se posicionaram:

1. Eu acho que eles trazem (Laucidio).
2. Sim eu acho que podemos aproveitar muitas coisas boas, de como, por exemplo: conversar um pouco com outros povos indígenas perguntar como é em suas aldeias (Valdomiro).
3. Sim porque esperamos que possam selecionar entre os índios e brancos (Airton).
4. Eu acho importante que devemos fazer uma seleção entre ou branco e Kadiwéu (Samuel).
5. Sim, porque a política ajuda o esporte no uniforme, etc. (Juciney).

6. Sim, porque a política ajuda comprar uniforme e todas outras coisas do esporte (Joel).
7. Eu acho que trazer muitas coisas boas (Laércio).
8. Sem dúvida nenhuma, porque a política ajuda (Ataíde).
9. É muita coisa que traz. E acho que jogo de futebol mais importante para comunidade (Jonathan).
10. Pode. Porque é intermédio de política que a gente consegue as coisas (Daniel Matchua).
11. Ajuda (Jeremias).
12. Sim. (Sendinio).

De forma geral, parece que os Kadiwéu não perceberam o impacto político desses jogos. O futebol é tão apreciado que toma conta das percepções sobre a totalidade do evento. As respostas afirmando ser por intermédio da política que se conseguem as coisas foram do ex-cacique Matchua e do ex-vice-cacique Ataíde. A perspectiva do evento, de celebrar e de ser espaço de reunião dos indígenas, foi percebida por um dos entrevistados. Fatos cotidianos, como comprar jogo de camisa, ajudar no material, contribuir na seleção do pessoal mostra a visão mais local, percebendo pouco a rede ampliada de inter-relações que o evento nacional proporciona.

A modalidade futebol aparece com força e poucos fazem referências ao jogo tradicional nesse evento, que teria com objetivo fomentar os valores culturais dos diferentes povos. Esse fato traz à tona o posicionamento do ex-cacique Rocha (1998), ao acompanhar a equipe Kadiwéu, para participar do evento nacional realizado em Goiânia, em 1996, quando afirmou ter sentido tanta vergonha que não foi nem na festa, pois os Kadiwéu não tinham jogos tradicionais para apresentar. Vem desse período a insistente solicitação para que o Laboratório de Antropologia Bio-cultural/FEF atue com a comunidade. Assim como a língua, o

patrimônio imaterial expresso nos jogos e brincadeiras está ameaçado, requerendo atuação conjunta com a pesquisa.

## 6. Tempo de Guerra, Tempo de Esporte

Nos dias atuais, quando um informante ancião Kadiwéu relata o sistema do indígena, ele se remete ao passado mitológico para demonstrar a força desse sistema. Mas o sistema, o modo ou *habitus* dos senhores, sofreu avarias. Para o ancião, novas circunstâncias de vida teriam provocado impedimentos à repetição do sistema guerreiro, mitológico<sup>85</sup>.

Concomitante às idéias de Elias (1980), o velho índio parece saber que as inter-relações com outros povos e as alterações na balança de poder provocaram impedimentos à repetição dos fatos. Não só o sistema não se repete, como o processo é quase sem nenhuma previsibilidade. Se, para Elias, o processo é cego, no dizer do índio a impossibilidade de repetição viria das novas circunstâncias da vida.

Os Kadiwéu interpretam suas experiências históricas, guerreiras, colocando-se no passado e no presente simultaneamente. Mostram um passado quando dizem: “se a gente lembrar dos feitos dos nossos avós, a gente pode mostrar que ainda é índio”, disse o informante indígena em Pechincha (1994, p.83). Assim, buscam o tempo mítico para falar de identidade e, ao falarem de identidade, buscam a guerra. Ao buscarem a guerra, ela não existe mais, o

---

<sup>85</sup> Pechincha (1994, p. 82)

processo a digeriu. O que há é um jogo de relações humanas com normas, cuja balança de poder tem custado a pender favoravelmente aos indígenas.

No dizer de Clastres (1982), a guerra pertenceria à ordem social primitiva (sic), seria um modo de funcionamento dessas sociedades. A guerra estaria relacionada tanto com a política exterior de cada grupo indígena, quanto com a política interior de conservantismo intransigente, próprio dessas sociedades. Desse modo, o corpo social homogêneo e a comunidade, que formam o "nós", contribuiriam para impedir ou retardar inovações da sociedade.

Findo o período de guerras entre grupos indígenas, pode-se recorrer a Elias (1994b, p.172) para apreender que, quando o processo social não planejado tende a ultrapassar determinado estágio em direção a outro, as pessoas afetadas por essas mudanças se agarram ao estágio anterior, em sua estrutura de personalidade, formada em seu *habitus* social. Depende da força relativa da mudança social e do arraigamento, que é o mesmo que resistência ao *habitus* social, para direcionar mais lentamente ou até bloquear as mudanças. Esse período de pós-guerras intertribais é relativamente recente, portanto, pode-se inferir que o potencial ainda esteja latente.

Essa reação foi denominada por Elias (1994, p. 172) como "efeito trava", resistência. Quanto mais tempo de resistência, mais esse tempo seria um dos responsáveis pelo alongamento do *habitus*. Clastres (1982, p. 201) diz ser a guerra uma garantia de permanência da dispersão, da fragmentação dos grupos indígenas, com o fim de manter cada grupo em sua independência política, em autonomia, autogovernados. Dito de outro modo, seria o alongamento do *habitus*,

podendo abrandar comportamentos da “competição primária”, com ausência ou restrição ao processo de inter-relações.

Mas novas circunstâncias quebraram esse processo. O transcorrer do tempo na dinâmica histórica trouxe formas de se relacionar com regras. Elias (1998, p. 10), ao teorizar sobre o tempo, tendo como referência a sociologia configuracional<sup>86</sup>, vê a compreensão de tempo repousada sobre processos de aprendizagem. Sem que haja um começo datado na história da humanidade, todo indivíduo vai construindo seu saber num longo percurso, a partir de um patrimônio de saber já adquirido em sociedade, o qual ele [a pessoa] contribui para aumentá-lo. O tempo sem guerra é um tempo sem capturas, mesmo assim os Kadiwéu mantêm seu sistema hierárquico com os descendentes dos cativos.

A questão do tempo levou Elias a questionar-se sobre como a humanidade chegou a dispor dos relógios e suas minúcias de tempo. Se, viemos todos de orientações práticas observadas na natureza, agendadas nas formas de ações significativas, conforme exemplos das festas Kadiwéu, como afinal chegamos a tantas minúcias de tempo? Em qual etapa de desenvolvimento os humanos elaboram uma conceituação unificadora do tempo? Como partimos de elaborações com pouco nível de abstração e de síntese, para os refinados níveis que exigem a precisão temporal contemporânea, principalmente as utilizadas no esporte? (ELIAS, 1998).

Entre os Kadiwéu, recordo-me de quando executava projetos via Núcleo de Educação Escolar Indígena e, ao chegar na escola da aldeia, os professores

---

<sup>86</sup> Estudo sociológico que tem como base a interdependência das pessoas. Não considera as pessoas individuais em si mesmas, como se cada uma fosse um *Homo clausus*. As sociedades são configurações formadas por pessoas interdependentes (ELIAS, 1980, p. 144).

solicitavam providências para adquirir um relógio de parede. Queriam iniciar as aulas em determinado horário, dar um outro tipo de controle para os alunos, que consideravam muito dispersos. Não tenho conhecimento de como resolveram o dilema, mas observei, posteriormente, mais regulação nos tempos de aula.

Para muitos de nós essa observação pode até passar despercebida, pois já dispomos de mecanismos interiores, em nós, sobre o tempo mensurado. Quase todos nós já nascemos e estamos regidos pelo tempo cronometrado no relógio, desde o nascimento.

## **7. Construindo Relógios, Configurando o Esporte**

Para compreender o processo do tempo culminando com a prática do esporte, Elias (1998) elabora alguns argumentos. Em estágios precoces de desenvolvimento tecnológico, a necessidade de situar acontecimentos e de avaliar a duração de alguns processos estavam limitados aos fenômenos naturais e serviam para harmonizar as atividades humanas. Com esse mesmo fim foram, posteriormente, adaptados os símbolos do mostrador do relógio.

Por tudo isso, a maneira como a humanidade aprende a se orientar no universo, conseguindo fazê-lo cada vez melhor ao longo dos milênios, é uma analogia para a compreensão que a humanidade adquire de si mesma. Em sociedades mais desenvolvidas tecnologicamente, parece evidente que qualquer pessoa saiba sua idade. Com admiração, descobre-se que, em sociedades menos avançadas tecnologicamente, há pessoas incapazes de dizer com precisão qual

sua idade. Na medida em que o saber compartilhado por um grupo social não inclui o calendário, é difícil determinar os anos que se viveu (ELIAS, 1998).

Assim, pode-se dizer que a sucessão irreversível dos anos, quando marcados no calendário, representam, de uma maneira simbólica, a seqüência irreversível dos acontecimentos naturais ou sociais. E servem como meio de orientação, pois meses e anos numerados no calendário passam a representar estruturas repetitivas no interior de um futuro que não se repete, diz o autor.

É sabido que, em sociedades tecnologicamente mais desenvolvidas, o símbolo do calendário serve, de forma indispensável, para regulamentação das relações humanas. Seja estipulando os dias da semana, o período de férias ou a duração de contratos de trabalho, a evidência do calendário, assim como do relógio, são inquestionáveis. Tornam-se assim, indispensáveis a qualquer forma de vida social contemporânea, exceto para grupos sociais extremamente isolados (ELIAS, 1998).

No esporte, o relógio, os painéis eletrônicos, os cronômetros são todos necessários. É certo que, em eventos mais simples, apenas o relógio, ou este associado ao cronômetro, é indispensável para a efetivação do fenômeno. Dessa forma consegue-se visualizar a introdução do esporte em diferentes sociedades e o imbricamento psicogênico-sociogênico. Se é imprescindível ao esporte o tempo marcado, sua inserção em diferentes sociedades vai levar esse novo perfil indubitavelmente.

A compreensão desse fato é consequência das muitas rupturas e aprimoramentos a que está sujeito o esporte, ainda inacabado. Na condição de

patrimônio cultural da humanidade, paradoxalmente é um patrimônio que não é para ser olhado, visitado, tombado, mas, sim, partilhado, vivenciado, modificado e/ou admirado como espetáculo. A interação com ele advém de mudanças no comportamento e nas estruturas sociais, até agora observadas onde quer que se insira.

## **8. Esportivizando Jogos Tradicionais**

A aplicação do termo esporte é sempre muito flexível. Como exemplo, na 4ª edição dos “Jogos dos Povos Indígenas”, a imprensa escrita e a televisionada adotaram o termo “esporte” para designar os jogos tradicionais indígenas ou os jogos populares que compõem o evento. Exemplos observados nos jornais Folha de São Paulo/SP (2001) e Jornal do Povo/MS (2001) mostram essa generalização.

Neste sentido, meu ponto de vista é que a generalização desconsidera o significado do jogo tradicional, de matriz sócio-cultural constitutiva de cada grupo, em particular, e do povo brasileiro, em geral. Nesse sentido, faço um adendo para compartilhar esse desconforto com o Instituto Sócio-ambiental (ISA) e fazer uso da amplitude conceitual que propõe. Essa ONG lançou, em 2003, o mote “Amansa Brasil”, campanha que tem por objetivo mobilizar esforços dos diversos setores da sociedade para uma revisão histórica e prospectiva, visando alicerçar novos rumos do país. Argumentam que, uma nação que

(...) ostenta uma das populações histórica e culturalmente mais diversificadas do mundo: 220 povos indígenas, uma imensidão de

descendentes de africanos, de imigrantes europeus e asiáticos, de árabes, de judeus; são caiçaras, caboclos ribeirinhos, camponeses extrativistas, pequenos fazendeiros, colonos; em suma, gentes rurais e urbanas das mais diferentes origens étnicas e culturais, habitando uma variedade de formações naturais – cerrado, pantanal, caatinga, campos e os mais de 3,5 milhões de quilômetros quadrados de florestas tropicais, na Amazônia e na Mata Atlântica – que, por sua vez, abrigam a mais rica biodiversidade do planeta.

O referido instituto utiliza os termos sociodiversidade e biodiversidade para expressar o que reconhecem como os maiores trunfos do Brasil, no mundo em acelerado processo de globalização. Se “socioambiental” se escreve junto, afirma a ONG, espera-se o dia em que seja considerado um pleonasmo dizer “se é social, só pode ser ambiental”. Não existe uma dimensão ambiental para a economia, sociedade ou progresso. “Ambiente é o nome da coisa toda, do problema inteiro”.

Contudo, faltaria ao termo ambiente a leitura contida no neologismo ludodiversidade, para que pudesse conjugar questões de saúde coletiva, de justiça social e condições de existência livre de ambigüidades generalizantes, como propõe a ONG. Esse é um contexto no qual a Educação Física, como área de conhecimento, pode se posicionar, a partir do presente estudo. Explico por quê.

Entre humanos, se por um lado há o recente fenômeno esporte com suas características muito próprias de se organizar em moldes mais racionais, de exigir autocontrole, de ser executado com normas internacionais com tempo e espaço definidos, com equidade em termos de equipe, de distribuição de força e de materiais; por outro lado há o jogo tradicional vinculado aos valores social e multidimensional, de cada grupo que o pratica e, de um outro lado, ainda, há os

jogos populares, sem fronteiras, adaptando-se ao espaço, ao tempo, ao material, aos interesses de quem o pratica. Entre os Kadiwéu, as prerrogativas do esporte e da ludodiversidade co-existem. É certo que, como tem sido explicitado neste estudo, em diferentes dosagens e sentidos.

Portanto, o mote “Amansa Brasil”, em sua proposta de revisão histórica e prospectiva do país, teria mais essa contribuição, que é a inserção de elementos da cultura corporal, do lúdico, sendo reperspectivados, alimentando o termo ambiente na amplitude a que se propõe.

Assim como há mudanças na biodiversidade e na sociodiversidade, bastante visíveis, sejam destruidoras, ou de incentivo, ou manutenção, há um movimento na ludodiversidade que parece imperceptível ao olhar de outras áreas do conhecimento. Observa-se em sociedades indígenas, no Brasil, um movimento na ludodiversidade no sentido de que algumas dessas ricas manifestações parecem estar se esportivizando, que é um processo inicial de tornar comum aquilo que é diversificado. Vestígios do referido processo foi observado em eventos culturais-esportivos e está caracterizado pela adoção de um jogo tradicional de determinado grupo indígena por outro grupo, também indígena.

Em decorrência, haveria regulamentação de alguns jogos tradicionais, os quais passariam a ser comuns e normatizados para todos. O indício desse novo *habitus* aponta para a promoção de diferentes níveis de disputa intergrupos, consolidadas em torneios organizados, mais regulados. Se o evento “Jogos dos Povos Indígenas” configura-se como espaço político e de celebração, ele contribui

também para as trocas e adesões às atividades físicas mais complexas, inclusive o esporte. Haveria todo um movimento social sustentando essas novidades.

Seria um processo em que Elias (1994b, p.98), observa o controle social mais ligado do que nunca ao autocontrole do indivíduo, independente de onde estejamos, ou de qual sociedade. Na espécie humana, quando criança, os impulsos elementares emocionais, mentais e os movimentos musculares são inseparáveis, levando-nos a agir como sentimos e a falar como pensamos. À medida que crescemos, esses impulsos elementares e a descarga motora separam-se cada vez mais. Uma vez que as experiências diferem em cada sociedade, a intervenção de impulsos contrários aos impulsos elementares [instinto, sentimento e pensamento] conduz a descarga na ação, tornando-a uniforme, abrangente, mais controlada.

Assim, a vida do indígena, de forma geral, estabelecida em cadeias curtas de inter-relacionamentos, estaria sujeita a mudanças, com o evento cultural-esportivo nacional, anual. Em analogia, esses processos teriam semelhança com o guerreiro, na história ocidental européia, que foi afetado pelo processo de cortenização e de parlamentarização<sup>87</sup>. Esse grupo foi o que mais recebeu descarga coercitiva nas ações. Assim, agir sem reflexão tornou-se quase impossível para um adulto, não raro perigoso, ou marginalizante. “O intervalo temporal entre o pensamento, os atos experimentais ensaiados sem nenhum movimento e a atuação dos membros, no ato em si, torna-se cada vez mais longo” (ELIAS, 1994b, p.99).

---

<sup>87</sup> Ambos ocorridos na Europa, Inglaterra e França, respectivamente, exigindo mudanças comportamentais de ordem mais profunda.

A correlação entre os processos de parlamentarização e o de “esportivização dos passatempos”, ocorridos simultaneamente na Inglaterra, foram cerceados por palavras sociais como “compreensão”, “razão” ou “escrúpulo” as quais contribuíram para bloquear o acesso predominante dos impulsos elementares [instinto, sentimento, pensamento]. A pessoa passou a se autogovernar, controlando a descarga motora na ação.

Por isso, Elias (1994b, p.129) serve-se de conceitos diferentes para falar do “indivíduo” e destes reunidos em grupos, em “sociedade”. A gênese destes conceitos é relativamente recente, sendo característico das sociedades mais industrializadas, nas quais a “identidade-eu” é mais valorizada do que a “identidade-nós”. No cotidiano, o uso acrítico dos termos indivíduo/sociedade leva a presumir que essas distinções tenham existido em todos os outros períodos.

Ainda em períodos históricos anteriores, nas línguas clássicas gregas e romanas, não havia nenhuma expressão que fosse oposta ao Estado. Não havia expressão “indivíduo” que fosse oposta à “sociedade”. Foi no desenvolvimento recente da Europa que o sentido dos termos indivíduo e sociedade surgiram, e embutido neles está não somente uma antítese com o Estado, mas um peso maior ao termo identidade-eu. Antes, a idéia de um indivíduo sem grupo, de uma pessoa sem a referência “nós” era quase impossível<sup>88</sup> (ELIAS, 1994b).

Embora não havendo nada equivalente ao conceito de indivíduo nas línguas antigas, os romanos sabiam que Brutus era diferente de César, Otávio de

---

<sup>88</sup> No período do Renascimento, na Europa, as pessoas puderam ascender de suas comunidades tradicionais à posições mais elevadas. A partir do século XVII, foi iniciada, possivelmente, a distinção entre o que era feito individualmente e o que era feito coletivamente. Seria essa uma etapa preliminar do desenvolvimento de conceitos, de necessidades sociais, de equivalentes linguísticos para firmar a identidade-eu mais solta do seu coletivo de origem, explica Elias (1980).

Antônio, mas não havia necessidade de um conceito, na língua, que expressasse o alto valor dessa singularidade. A identidade grupal, sim, desempenhava um papel social importante. Compreender esse fato é essencial na teoria elisiana, ou na sociologia dos processos. Diz Elias (1994b) que, quando se aprende a perceber o mundo, a sociedade e a linguagem como processos sem começo, deixa-se também de entender o indivíduo sozinho, como possível produtor de um conceito.

Com estes exemplos, compreende-se que há um longo processo social em ação, principalmente quando emerge uma visão sintética, ou um conceito, explica o autor. Conclui-se, então, que a elaboração de conceitos deve-se a uma ascensão e a uma visão global mais ampla. Deve-se a um nível mais elevado de síntese, só possível de concretizar em sociedade. O ser humano singular, individual, vai trabalhar com conceitos extraídos de um vocabulário lingüístico preexistente, que ele aprenderá no desenvolvimento de sua vida.

Correlativamente, a esportização do jogo tradicional e do popular, quando são observadas mudanças, estas aparentam decadência dos sentidos sócio-culturais. Isso é o que o processo faz pensar, no senso-comum. Para o profissional em Educação Física, seria prenúncio de que esses jogos estariam esportivizando-se. Esse fato pode ser ilustrativo para se compreender como as diferenças em longo prazo podem transformar ocupações recreativas e passatempos em esporte, ou em jogos tradicionais esportivizados (LUCENA, 2002).

O processo civilizador ocorrido entre o jogo popular e o esporte, na sociedade européia, ocorreu à medida em que a violência tornou-se auto-

controlada e controlada externamente, monopolizada pelo Estado. De forma imbricada, os jogos populares, nos quais os impulsos elementares eram mais tolerados na descarga motora, resultaram num “descontrole-controlado” das emoções no esporte. Assim, a característica mimética do esporte traria, subjacente, um processo não-planejado, inter-relacionado com outros processos sociais, culminando com comportamentos sociais diferentes dos da fase social em que prevalecia apenas o jogo popular ou tradicional (ELIAS, 1980; LUCENA, 2002, p.47).

No decorrer do tempo, o fato de surgir a profissionalização no esporte seria em decorrência de novas funções e do fator de individualização, que faz o esporte voltar-se para si [para o “eu”] e também para o “outro”. Sem essa consideração, o esporte fica como que devedor de uma explicação mais detalhada de seu papel. O papel individualizador não é característico apenas das práticas esportivas, mas, sim, de um modo de ser próprio das sociedades diferenciadas e altamente regulamentadas que conhecemos e onde vivemos.

Dessa forma, o fenômeno esporte se configura inicialmente no contexto de um grupo social, “mas se expande para além dessa configuração, pela ação dos que apreendem uma prática social e a ela conferem um sentido diferenciado” (LUCENA, 2000, p.49). É o que ocorreu no Brasil, segundo o autor, quando o esporte se estruturou com a ação das elites de corte e das elites letradas, no usufruto do seus tempos de lazer. É certo que, gradativamente, vários outros segmentos sociais o incorporaram.

No Brasil do século XIX, as elites dirigentes se empenhavam numa nação que precisava ser “organizada”, tanto etnicamente com a presença do “branco”, como política e socialmente, com o fortalecimento das instituições do Estado. Nesse sentido, com ações e práticas sociais buscavam assemelhar-se aos modos dos países “civilizados”. O esporte, já centrado em regras comuns, espelha esse comportamento civilizado, tão almejado. (LUCENA, 2000, p.51).

É diferente dos comportamentos próprios em que se espelham os jogos populares e tradicionais, mais livres, relacionados com o mundo infantil, com as festas populares e com grupos étnicos de pouca significação na sociedade brasileira daquele período. De mais a mais, tais jogos lembravam um passado colonial e a ausência de um ordenamento mais eficaz. Já o esporte, por sua vez, associa-se aos costumes do Velho Continente, exige um certo modo de se comportar, é regulado no tempo e requer, cada vez mais, espaços próprios no crescente processo de inter-relação urbana que se estrutura no país, explica o autor.

## **9. “Nossos Esportes Tradicionais”**

Os jogos tradicionais indígenas tornam-se socialmente visíveis após 500 anos. Os significados ritualísticos, a ausência de tempo marcado, as diferenças de cada povo impregnadas nas suas respectivas práticas os deixaram sem um lugar no mundo urbano que se estabelecia sob regras comuns. Já em 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva, então à frente do Ministério e “Secretário de Estado

dos Negócios do Reino e Estrangeiros”, consolidava em projetos sua crença de que a mestiçagem brasileira criaria um repertório cultural comum, em que prevaleceria a superioridade “branca”. Tal projeto, quando executado, funcionaria como um “processo civilizador”, no sentido colonizador do termo. Em “Projetos para o Brasil”, o autor já menciona os benefícios da atividade física para “a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”. A mudança do comportamento “preguiçoso”, “desagradecido” e a falta de costumes civilizados viriam com a proposta registrada no Artigo 19:

(...) procurarão os missionários substituir aos seus folguedos e vinhos, funções aparatosas de igrejas, com músicas de boas vozes, e jogos ginásticos, em que principalmente os rapazes ou catecúmenos se entretendam e criem emulação. Por este meio também, (...) os pais folguem de ver seus filhos adiantados, e premiados, por suas boas ações e comportamento; e com funções e jogos se divertirão e instruirão ao mesmo tempo, sem constrangimento da nossa parte (SILVA, 2000, p.56 e 67).

O catolicismo, que estendia seus poderes no novo mundo, portava elementos festivos percebidos por Andrada e Silva para serem aplicados como elemento integrador.

(...) o cristianismo pelas suas festas, procissões, foguetes, repiques de sino etc. é para os índios um manancial fecundo de divertimento e alegria. Folgam com a música e dança; mas deve-se-lhes (sic) dar outras mais vivas e alegres. Cumpre introduzir a luta, a carreira, os jogos de bola e barra, e outros exercícios ginásticos dos gregos, para os pôr em movimento e espertar-lhes o sangue, e dar força a seus músculos (p. 67).

Nem de longe, o ilustre tutor de D. Pedro II, em meados do século XVIII, representante da sociedade letrada no início do século XIX, percebeu que, em lutas, corridas e jogos, os indígenas já eram exímios. Assim, não previu os efeitos

sociais de longo prazo que o fenômeno esporte estimularia na indianidade brasileira.

Na 1ª década do século XX, no evento “Jogos dos Povos Indígenas”, alguns dos jogos tradicionais são mostrados ao público, que vê aquilo que pajés e lideranças indígenas autorizam que sejam vistos. Esse filtro é reconhecido como preservação dos valores, um lugar de resistência de cada grupo. Por isso, observou-se, em três edições já realizadas, “apresentações” de jogos tradicionais, sendo cada etnia com seu respectivo jogo e seus adornos específicos.

Dentre essas apresentações, podem ser apontadas pistas de que mudanças podem estar ocorrendo. O exemplo do jogo “corrida de tora”, cujo caráter era de apresentação até a 4ª edição dos “Jogos dos Povos Indígenas”, configura-se na 5ª edição, realizada em Belém do Pará, como “corrida de tora intertribal”. A partir das 4ª e 5ª edições, os organizadores definiram um jogo popular que passou a ser adotado por todos os grupos indígenas participantes, o jogo “cabo-de-guerra”. Assim procedendo, objetivaram a formação de várias equipes para se defrontarem em torneios regionais e posteriormente no nacional. As regras comuns estimulam e ampliam os desafios.

O mesmo ocorreu na 5ª edição, com os jogos tradicionais de canoagem, categorizados como “competição de canoagem”, envolvendo todas as etnias que são íntimas ao elemento água e à navegação. Já as corridas em água receberam a denominação de “natação feminina e masculino”, envolvendo também todas as etnias que dominam o elemento água no seu cotidiano. As ritualísticas corridas em

terra receberam o nome de “provas de atletismo”, com percursos de 100 e de 5.000 m.

Portanto, a expressão – “nossos esportes tradicionais” –, adotada por lideranças indígenas e demais membros das comunidades, expressa as manifestações da cultura corporal de cada grupo étnico. Também ouve-se dizer, com mais intensidade nos meios acadêmicos, a expressão “etno-esporte” referindo-se, igualmente, a jogos tradicionais específicos de cada grupo étnico. Outro termo, “endocultura”, expressaria todas as manifestações culturais de cada povo ou grupo.

Destacando o que os indígenas chamam “nossos esportes tradicionais”, observa-se a mesma expressão sendo utilizada em três situações diferenciadas:

1. *como jogo referência*, podendo ser tradicional ou popular, que se institucionaliza como símbolo comum a todos. O exemplo do jogo popular cabo-de-guerra no evento nacional.
2. *como jogo tradicional de um grupo indígena*, adotado por outros grupos indígenas, com o fim de promover e ampliar embates e, por conseguinte, alterar comportamentos. O exemplo do jogo corrida-de-toras e atividades em água.
3. *como jogo tradicional significativo para um grupo [endocultura]*, que passa a levar o nome de esportes tradicionais, por influência do senso-comum. O exemplo da chueca, zarabatana, entre muitos outros.

O exemplo da mídia, formadora de opinião, contribui para reforçar inadequações quando faz cobertura dos eventos culturais. Atribui o nome de esporte ao jogo, como se vê na seguinte notícia:

Ontem à tarde foram apresentadas algumas modalidades esportivas, praticadas nas aldeias das 39 etnias que estiveram nos Jogos dos Povos Indígenas. A “corrida de tora”, esporte masculino e feminino; as “lutas corporais” e a “zarabatana”, praticada somente pelos Matis, do Vale do Javari, na Amazônia, fizeram parte do espetáculo (Folha do Povo, 24/10/2001, Anexos, p. 22).

Contraditoriamente, dentre os mais de 200 grupos indígenas existentes no Brasil contemporâneo<sup>89</sup>, a prática do jogo tradicional “zarabatana” é peculiar apenas ao povo Matis. Sem equipes para disputas, únicos, os Matis fazem uma “apresentação”. À primeira vista, a mídia parece atuar como coadjuvante de um processo de descaracterização do jogo tradicional indígena. No entanto, não se pode subestimá-la, pois é o veículo em que o esporte-espetáculo se desenvolve. E tudo pode passar a ser um espetáculo, quando se tem o poder de interferir na mudança de regras e de uniformes para tornar o esporte desafiadoramente imagético<sup>90</sup> e vendável.

Além disso, a força social e econômica subjacente ao fenômeno esporte, no período contemporâneo, tende também a padronizar o jargão esportivo usual, estendendo-o para quaisquer atividades físicas desafiadoras, mesmo as que signifiquem ludodiversidade humana. Cabe um adendo: não há interesse em desconsiderar as inúmeras variações do esporte como criações também humanas. Há, sim, interesse em distingui-las, pelo fato de o esporte ser

---

<sup>89</sup> Dados do ISA (2001).

<sup>90</sup> As alterações nos uniformes dos atletas, como o caso da roupa atual para o basquete feminino, entre outros, são exigências da mídia televisiva.

regulamentado internacionalmente, uniformizado e não significativamente ligado ao cerne de cada grupo social [endocultura], como o caso dos jogos tradicionais.

O conjunto de três sentidos em uma só expressão – “nossos esportes tradicionais” –, acima explicitado, mostra estar atravessado por sentidos oriundos das forças da mídia [marketing, economia, espetáculo, entre outros], por políticas públicas que a justificam e por leis que trabalham esse imaginário, configurando a forma de expressar. Indica também um novo processo, ainda esboçante, o da esportização. São vestígios da influência do fenômeno esporte, mas ainda não totalmente claros, carecendo de estudos.

## **CAPÍTULO IV**

### **Corpo-Sujeito Kadiwéu**

O corpo-sujeito Kadiwéu toma conhecimento do esporte quando este já tem perfil de patrimônio da humanidade, portanto mais flexível para acompanhar a pluralidade humana. Dessa forma, a trajetória do corpo-sujeito Kadiwéu passa a negociar sob um novo tipo de tensão, com regras comuns.

#### **1. Corpo-sujeito no Tempo Institucionalizado**

O “tempo institucionalizado” chegou para um grupo indígena que teme a perda da sua humanidade. Tal fato possibilita inferir que o grupo vem acumulando conhecimento e dinamizando-se diacronicamente, parecendo se auto-impor contínuas mudanças, sempre se re-equilibrando com oscilações na balança de poder. Aquilo que os Kadiwéu do “tempo dos senhores” pensavam sobre os fatos futuros, ainda latentes, capazes de previsibilidade, dependentes do poder do xamã em profetizar e prevenir, acreditando ter controle dos acontecimentos, parece ter-se esmaecido.

O “tempo institucionalizado”, na forma ocidental estatal, encapsulou os Kadiwéu. Os tentáculos ocidentais são tão extensos que adentram sociedades e grupos, estabelecendo comportamentos que se enraízam nas pessoas, parecendo uma “segunda natureza”<sup>91</sup>, uma forma que seria a verdadeira.

Se os ocidentais fossem regidos pela mitologia Kadiwéu, poder-se-ia dizer que adquiririam uma segunda natureza temerosa de se tornarem bichos? Seria bom se assim fosse. Mas o que ocorreu foi o inverso. Nas décadas finais do século XX há novas configurações para esses indígenas. Esse processo, pouco dependente da vontade pessoal dos Kadiwéu, agora é regido por força de políticas públicas.

A instituição governamental responsável pela educação escolar estabeleceu-se na aldeia Alves de Barros há, aproximadamente, 20 anos. A inserção gerou muitos conflitos causados por aplicação de metodologias ocidentais, além da imposição da língua portuguesa. A escola<sup>92</sup>, passada uma década desde que foi institucionalizada a educação escolar indígena, está bem mais tranqüila e parece estar encontrando seu caminho.

Nesse período, muitos dos procedimentos utilizados na educação eram no sentido de controlar a impetuosidade do jovem Kadiwéu. Coerções foram impostas, tanto pelas instituições governamentais, quanto da parte dos caciques e chefes do posto (FUNAI), que transitavam constantemente entre a capital e a

---

<sup>91</sup> Modo de se comportar da pessoa, não construída a esmo, mas, sim, imbricada com coerções e comportamentos da sociedade a qual a pessoa pertence.

<sup>92</sup> Ainda em 2004, a comunidade solicitou a atuação da professora Filomena Sândalo/UNICAMP, linguísta que tem se dedicado ao estudo da língua Kadiwéu, para recuperar e revitalizar as formas escrita e falada.

aldeia. A escola pouco considerou que, ao receber a criança Kadiwéu, a partir dos 6 anos de idade, a escola formal já a recebia humanizada, segundo preceitos mitológicos Kadiwéu. A endo-educação<sup>93</sup> havia iniciado desde a tenra idade, quando os pais juntavam-se ao filho que estava no leito, ainda na madrugada, em torno das 3 horas da manhã, e sussurravam à criança comportamentos que deviam ser seguidos, consolidando o ser “nós” Kadiwéu em cada uma delas.

Sob meu ponto de vista, se a escola formal, há pouco tempo atrás, administrou o corpo-sujeito Kadiwéu a partir dos 6 anos, desconsiderando as tradições, ainda assim os procedimentos escolares parecem limitados diante da atual instituição responsável pela saúde indígena.

A institucionalização da saúde tem administrado o corpo-sujeito Kadiwéu, primeiro permanecendo a cargo da FUNAI [ligada ao Ministério da Justiça] por um longo período. Recentemente, na última década do século XX, precisamente em 1991, foi transferido para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), órgão do Ministério da Saúde. Equipado com tecnologia de ponta, este aparato institucional passou a monitorar o corpo-sujeito Kadiwéu desde antes do seu nascimento!

De forma geral, toda a população indígena brasileira está distribuída em “distritos de saúde indígena”. O controle estatal inicia com o cadastro de cada pessoa dentro do núcleo familiar, no âmbito de cada aldeia. Dessa forma, há precisão sobre os dados populacionais, estando os Kadiwéu, na aldeia Alves de Barros, alcançando o número de 744 pessoas. Deste contingente, os pequenos guerreiros de zero a 5 anos totalizam 94 crianças, e 97% deles estão na favorável

---

<sup>93</sup> Relatos orais obtidos no período do mestrado e publicados na íntegra, em Vinha (1999).

condição de menor índice de desnutrição, comparadas às demais populações indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul (FUNASA, 2003).

No “tempo dos senhores”, a saúde e a formação desse guerreiro estavam nas mãos do xamã, da mãe e de pessoas idosas da aldeia. A mãe desempenhava um papel primordial na fase da primeira infância (zero aos 2 anos) e na infância (2 a 10 anos). Não permitia desagrado às crianças, punições ou sanções. As fases de desenvolvimento dos filhos da nobreza eram acompanhadas por festas: (1) “festa do desmame” [quando a criança rompia os vínculos de aleitamento materno]; (2) “festa dos primeiros passos” [quando a criança se iniciava na bipedia]; (3) “festa dos primeiros jogos” [quando o infante passava a socializar-se por meio dos jogos]. Após esse período, as questões sociais envolviam os jovens de sexo masculino. Deixavam de receber cuidados da mãe e iniciavam a participação em outro tipo de rito social, como a (4) “festa para ser homem”, formação do guerreiro, que consistia em provas de coragem e ousadia para formar o perfil ideal masculino (SÀNCHEZ LABRADOR, 1910).

Atualmente, para atender a população de futuros guerreiros Kadiwéu, a instituição governamental responsável pela saúde disponibiliza uma suplementação alimentar composta por leite em pó. Até recentemente, esse alimento chegava através do “programa do leite”. Mais recentemente ainda, o mesmo foi substituído pelo programa “bolsa alimentação”, que é um benefício social em dinheiro.

Embora para a população indígena a “bolsa alimentação” seja especial, a equipe institucional da FUNASA reflete: o leite seria preferível, pois em áreas

indígenas há o problema de o dono do mercado reter o cartão de identificação. Os comerciantes vendem o leite pelo preço que querem, impondo a quantidade segundo suas vontades. Haveria também uma segunda questão, o alcoolismo. Este estabelece outra forma de interdependência entre comerciante e indígena, que é intermediada pelo cartão de complementação alimentar. Apesar das atitudes oficiais inadequadas e da condição de o grupo étnico ainda ser vulnerável diante da sociedade envolvente, a atual população infantil Kadiwéu está bem nutrida e cresce satisfatoriamente.

Aparentemente, os fatos são esses. Contudo, no grupo Kadiwéu, a desnutrição tem fundamentos próprios. O *habitus* Kadiwéu passa longe do imaginário oficial da equipe da FUNASA (2003). Segundo um indígena Kadiwéu, ocupando um cargo de agente de saúde, a partir do momento em que nasce uma criança numa família do grupo, os pais não podem ter nenhum relacionamento sexual, nenhum envolvimento até a criança começar a andar. Se a criança ficar desnutrida nesse período [antes de começar a andar] é porque um dos pais quebrou a regra. Ou se envolveram entre si ou se envolveram com outras pessoas. Prado (1951) já apontara, como fator de terem poucos filhos, a abstenção do contato sexual por um longo período, após o nascimento do bebê.

Munida de paradigmas e conceitos de base ocidental, sem considerar a referência étnica, a equipe governamental, por força de condições de trabalho, parece mostrar-se alheia ao que Elias (1994b) teoriza sobre a estrutura “nós”. Segundo esse autor, a estrutura coletiva se altera num ritmo extraordinariamente lento, diante do tempo das mudanças sociais do grupo. Como exemplo, cita o

caso da África do Sul, explicando a dinâmica do processo social não planejado, empurrando os grupos africanos a se congregarem politicamente na unidade estatal. Embora a inserção pareça inevitável, na maioria dos casos, os grupos permanecem associados à identidade-nós que os identifica na sua origem grupal.

Os processos ocorridos na África exemplificam a força do processo social que impele as pessoas para o Estado e a força da resistência pessoal, cujo vigor advém do *habitus* social, no plano coletivo tradicional. No caso Kadiwéu, a questão nutricional tem base sócio-cultural, enquanto o Ocidente, segundo a FUNASA, tem base nutricional alimentar firmada no preceito da ingestão equilibrada de alimentos, entre outros fatores. Em ambos os casos, africano e indígena Kadiwéu, o imaginário “eu-nós” no interior das pessoas é relativamente mais duradouro.

## **2. O Jovem Atual e as Tradições**

Às vezes, os jovens Kadiwéu pareciam desnorteados, sem muito conhecimento, ou pouco valorizando sua cultura. Elias (1994), discorrendo sobre a inevitabilidade de grupos étnicos serem absorvidos pelo Estado, mesmo mantendo sua identidade vê nesse comportamento vestígios de um processo de longo prazo, que não se sabe com precisão como vai ficar. Esperamos e atuamos no sentido de que não se perca a identidade, mas se apreenda tudo que a cidadania pode proporcionar. Esse processo consta nos registros de Siqueira Jr. (1993). O autor

afirma que os jovens Kadiwéu recebem advertência dos adultos e idosos, quando mostram desinteresse em relação às tradições.

Os jovens, quando solicitados a verbalizarem sobre as histórias do seu povo, geralmente afirmam não conhecer nenhuma história tradicional. Ledo engano, observa Siqueira Jr. (1993). Eles sabem reproduzir sua história na escrita<sup>94</sup>. O autor constatou, ao pesquisar os jovens no ambiente escolar formal, que há um amplo conhecimento repassado ao jovem. Dessa forma, há concomitância de coerções às avessas, atuando no sentido de prolongar por mais tempo o sentimento de pertença ao grupo, ou a identidade-nós.

Como exemplo, temos o fato ocorrido na 4ª edição dos “Jogos dos Povos Indígenas”. O público lotava as arquibancadas. Frente a frente com esse público, a senhora Lange dançou com os demais membros do grupo. Após a dança, deram início às disputas do “jogo cabo-de-guerra”. Então, a senhora Lange participou novamente e surpreendeu. A imprensa noticiou:

(...) Julia Lange, da tribo dos Cadiueu, deu show de resistência. Bom humor, simpatia e vitalidade. Aos 71 anos, viúva, seis filhos, sete netos e quatro bisnetos, juntou-se à equipe da neta e foi ajudar as moças a vencer. Mas Júlia não fez cara de decepção. Com ajuda dos netos – ela não domina português – a índia explicou que estava ali para competir. Ganhar ou não seria apenas mais um detalhe. “Vim só para ajudar”, disse Julia, vestida numa discreta saia. Diferente da neta que usava *short* laranja e miniblusa. (Folha Popular, 24, out, 2001).

---

<sup>94</sup> Segundo Pfeiffer (2005), banca examinadora dessa tese, a escrita é considerada a segunda revolução tecnológica do ser humano, comparada à do fogo e à revolução industrial. Por isso, é muito interessante que seja na escrita que os jovens Kadiwéu reproduzam suas tradições. Tanto para o indígena, quanto para todos os povos, a escrita é uma tecnologia. Contudo, para o indígena, por ser recente, fica mais visível, enquanto para o ocidente fica como que uma “segunda natureza”, algo que já está dado.

A força muscular nas pessoas mais idosas é diferente da força do jovem. No idoso, embora haja menos força imposta por seu sistema muscular contra uma resistência, haveria um outro tipo de força, de vigor identitário, que podemos chamar *habitus*. Esta se renova quando é transmitida de geração a geração. No caso, foi vivenciada diretamente com o idoso e a nova geração.

Na mesma situação de eventos, há um aspecto que vale ser observado, pois está se tornando comum, quando na ausência de idosos. Os jovens indígenas de várias etnias encontraram outra instância para prolongar por mais tempo o *habitus*. Valem-se de aparatos tecnológicos. Assim, durante a 4<sup>a</sup> edição, algumas etnias foram representadas por jovens portando filmadoras. Participantes de projetos organizados por ONGs, tais jovens buscam na tecnologia a manutenção dos seus *habitus*. Registram tudo, inclusive rituais reservados, restritos ao conhecimento de pessoas muito idosas, já prevendo não ter, no futuro próximo, a quem retransmitir, ou “daqui mais uns tempos”, como se expressaram. Segundo os jovens, “quando os mais velhos forem embora, vierem a falecer, quem vai ter o conhecimento da cultura?”

Essa foi uma das questões abertas à reflexão para os jovens Kadiwéu, durante o “I Encontro”. Suas tradições estão escritas, na falta de filmadoras. O processo pode ser estudado, segundo Elias (1994, p.175), ao afirmar que são necessários, pelo menos, três gerações, e é possível que muito mais, para que se atenuem os conflitos processuais de transição entre um modo de vida grupal para outro, de formação estatal, ou semi-encapsulado numa formação estatal.

Desse modo, os Kadiwéu estariam ainda na primeira e segunda gerações, resolvendo conflitos transicionais, antes de atingirem novamente certa estabilidade. Isso não quer dizer perda da identidade, mas a estabilização de formas de convívio mais sadias com a sociedade envolvente, principalmente em relação ao respeito à sociodiversidade.

### **3. Tempo Real Governamental e o Espírito Fugão**

A vida na aldeia Alves de Barros continua a transcorrer com seu *habitus*, com os jogos tradicionais lentamente se revitalizando, agora que o esporte preponderou por uns tempos e parece se encaixar com menos conflito com a cultura tradicional, mas sem perder sua condição privilegiada. Se observarmos mais detidamente, pode-se visualizar o esporte tendo como pano de fundo a saúde, reforçada pelo poder estatal e o quanto de interferência está ocorrendo no corpo-sujeito Kadiwéu. Eis uma questão na qual o esporte pode estar sendo chamado a intervir.

Técnicos da FUNASA (2003) trabalham com a vigilância epidemiológica e o programa de imunização no “distrito sanitário especial indígena”. Esse trabalho é realizado em tempo real. Dessa posição, o Estado de Mato Grosso do Sul se coloca como um dos poucos estados brasileiros a estar com os dados indígenas cadastrados mensalmente. A nova tecnologia de informação, aliada a pessoas comprometidas, coloca a equipe de saúde no melhor *ranking* da informação, abrindo possibilidades de novas ações em saúde.

Conseqüentemente, cada vez mais os Kadiwéu estão minuciosamente sendo observados/coagidos, no seguinte sentido: os mortos Kadiwéu convivem em terra com os vivos. Cada pessoa tem seu correspondente espírito protetor, mas que foge assustado com a presença de doença. O retorno do espírito fujão só ocorre quando o “padre” o invoca. Atualmente, a FUNASA não se conecta com essa realidade. Assim sendo, os mortos ficam mesmo em gráficos que mostram a mortalidade proporcional ao grupo de causa *mortis*. Exemplificando: é tomado o total de número de óbitos e o divide por causa *mortis* deixando-o proporcional, envolvendo crianças, adultos e idosos.

As causas mais comuns de falecimento são: doenças do aparelho respiratório, pneumonias (edema agudo de pulmão, broncopneumonia), problemas perinatais que ocorrem em gestação de 22 semanas ou de até 7 dias. Os óbitos sem causas provêm das doenças mal definidas. Geralmente, tais doenças são relacionadas a óbitos sem assistência médica e ocorridos na própria aldeia. Entram nessa estatística as mortes sem conhecimento do médico. No caso, seria necessária uma necropsia, o que fica muito oneroso, então a morte fica como “causa mal definida”. Outras vezes, a pessoa indígena morre no hospital, com o médico, mas a declaração não diz a causa da morte. Há exemplo de declaração com laudo de “parada cárdio-respiratória”, o que não diz nada, pois todos morrem assim, explica a FUNASA (2003).

Na FUNASA, as doenças são classificadas segundo o “CID 10”, que é internacional. No Estado, esse parâmetro é trabalhado em nível municipal e estadual, podendo, portanto, ser comparado com dados de qualquer outro lugar

do mundo. A saúde Kadiwéu está globalizada. O xamã não é chamado para fazer retornar nenhum espírito fujão, então as pessoas Kadiwéu morrem mesmo! Em 2003, até o mês de junho, morreram 4 pessoas no Distrito de Bodoquena. Em relação a outros pólos-bases indígenas é pouco, considera a instituição governamental.

Os dados mostram um forte indicador de que os Kadiwéu vivem com certa qualidade de vida, o que proporciona às pessoas passarem por todas as fases de desenvolvimento. No entanto, as morbidades e alguns agravos já se acentuam. Nas regiões Terena<sup>95</sup> e Kadiwéu predominam as doenças crônico-degenerativas, diabetes e hipertensão. Embora a conduta institucional opte por não interromper a prioridade materno-infantil, a FUNASA/MS teve que voltar-se para o atendimento a tais doenças, provenientes do uso de alimentos industrializados e do padrão de vida próximo ao do “branco”. Contudo, se comparado ao “tempo dos senhores”, visualizada na Tabela 1, os óbitos diminuíram bastante.

Nos dados populacionais levantados pela FUNASA (2003), a população<sup>96</sup> Kadiwéu hoje totaliza 1.223 pessoas. A precisão é possível porque a instituição dispõe de “agentes indígenas de saúde” vivendo nas aldeias, configurando o modo encapsulado. Se nascer uma pessoa ou morrer, o órgão estatal descobre através desses agentes de saúde, que controlam cada qual sua micro-área. Se, com os vestígios da argúcia guerreira, os Kadiwéu conseguem escapar desse controle, há um segundo controle, o convênio com a missão evangélica,

---

<sup>95</sup> Habitantes na mesma região.

<sup>96</sup> Nas 5 aldeias: Tomásia, Campina, São João, Barro Preto e Alves de Barros.

fornecedora das urnas funerárias. Para receber a urna é preciso uma “declaração de óbito”, documento padronizado com signos estatais, explica o técnico.

Assim, o cerco está fechado! Há um poder institucional central acompanhando toda população indígena Kadiwéu. As regionais retroalimentam a central, enviando informações sobre hipertensão<sup>97</sup>, diabetes, tuberculose, hanseníase e sobre a condição das gestantes, entre outros. Com estas, por tabela, a instituição controla resquícios do mais forte *habitus* Kadiwéu do “tempo dos senhores” – a constituição da sociedade com filhos alheios.

Se, por acaso, a gestante perde o bebê, a FUNASA quer saber onde está a criança. Daí ser cada vez mais difícil não descobrir óbitos, a não ser casos que atravessem a fronteira com o Paraguai, a “fronteira seca” como dizem. Mas se for para outra aldeia, mesmo assim descobrem, porque a instituição trabalha com o cadastro da família.

#### **4. Relações de Contato e o Corpo-Sujeito Kadiwéu**

Dentre as narrativas Kadiwéu estaria faltando a mais recente, a do corpo-sujeito Kadiwéu sob o regime estatal, desde a fecundação. O Distrito de Saúde Indígena já teve como prioridade, até 2002, o atendimento às causas da mortalidade infantil. Mas, surpresa, a equipe técnica de saúde detectou, entre os Kadiwéu, as doenças crônico-degenerativas em adultos e, de certa forma, alarmantes.

---

<sup>97</sup> Optou-se por enfatizar moléstias que podem ser trabalhadas através da atividade física.

Voltando-se para questões mais afetas à área de Educação Física, observa-se que as doenças crônico-degenerativas estão amparadas em um programa estatal, o de diabetes e hipertensão. O programa dispõe de acompanhamentos com cadastro personalizado, a todos os pacientes indígenas. Geralmente é realizado um atendimento ambulatorial, para onde o paciente vem com a queixa e faz a medicação prescrita pelo médico.

Os prontuários podem ser analisados, bastando ter o nome da família à qual pertence cada indígena. O que falta é um trabalho enfatizando ações educativas maciças, preventivas, retomando hábitos saudáveis de retorno a um estilo de vida mais natural. Ao mesmo tempo solicitam uma atuação conjunta com a universidade e com os profissionais de Educação Física, para propor ações preventivas.

Nesse sentido, Vinha e Rocha Ferreira (1999) sugerem propostas que possam ser recordadas das formas motrizes tradicionais, como as caminhadas, corridas a cavalo, a pé e jogos tradicionais e populares, com envolvimento de todos. Apontando para o processo de *re-significação* no mundo contemporâneo, certamente, essa retomada envolveria instituições governamentais, escola, posto de saúde, FUNAI, organização interna Kadiwéu e universidade.

Temas delicados como o xamã, cujo comportamento foi bastante alterado pelo contato com o “branco”, ficando fragilizado em seu poder sobre a saúde dos membros da comunidade, dispensado das curas físicas e dos males supradimensionais, agora o mesmo divide espaço com o Estado e com lideranças religiosas cristãs pentecostais. A interdependência com a missão evangélica já

ocorre há mais de 30 anos, tempo em que missionários ocuparam o vazio deixado pelo Estado. Além desses fatores, o tecnológico mundo ocidental também debilita suas faculdades parapsíquicas, cuja força é proveniente da energia imanente da natureza, de animais e vegetais.

Se, antes, as sessões de cura e as previsões do *nidjienigi* [padre] eram imprescindíveis, atualmente sua importância diminuiu, especialmente no que se refere às previsões de caça e às atribuições de feitiço. Foram mantidas algumas sessões de cura, mas são poucos os xamãs em atividade na área. O caráter público, como evento coletivo de cura desapareceu também. Em recente visita ao grupo, agora em outubro de 2004, foi-me informado que há apenas um xamã em atividade. Mostrei interesse em conhecê-lo, o que me foi prometido para a próxima viagem.

## **5. Mudança no Corpo-Sujeito Kadiwéu**

O mundo tecnológico ocidental tem trazido inovações aos Kadiwéu, em vários sentidos, sendo algumas delas: caminhão, energia elétrica solar, TV e Vídeo, água encanada direto da cachoeira, móveis – camas e geladeiras –, telefone/orelhão disponível no pátio da escola. É sabido que há um mundo particular constituído pela interculturalidade, mas, embora seja comum em todas as sociedades, no caso Kadiwéu é próprio do seu *habitus* incorporar e distinguir aspectos de outras culturas para estarem sempre se renovando.

À primeira vista, a correspondência entre os discursos míticos e as práticas sociais atuais, principalmente o comportamento guerreiro, é diagonal. Isso porque o Kadiwéu não faz mais a guerra. Os discursos Kadiwéu falam do seu sistema de índio guerreiro, reproduzindo a estrutura cultural tradicional e apontando as transformações (PECHINCHA, 1994).

No sentido restrito, muitas vezes, as mudanças são interpretadas por eles [Kadiwéu] como decadência ou declínio, a exemplo de como os mais velhos vêm com preocupação a chegada do esporte. No sentido amplo, o conteúdo das mudanças refere-se ao domínio do território, às práticas rituais, aos hábitos alimentares, às atividades econômicas e à organização política (SIQUEIRA JR. 1993). Sob meu ponto de vista, estudos realizados com o grupo Kadiwéu e acompanhamento de eventos esportivos específicos para indígenas, observei a necessidade de acrescentar o item “esporte” ao conteúdo das mudanças amplas apontadas por Siqueira Jr. (1993) e Pechincha (1994). O grande interesse por esporte, manifesto pelos Kadiwéu, configura o fenômeno no âmbito geral da saúde, como expostos nos próximos sub-itens.

No sistema Kadiwéu atual, as festas da cultura continuam. Algumas começam quando o “festeiro” vai para a cidade comprar a aguardente. Na comunidade, a festa se estende com danças, jogos e competições esportivas até o dia do regresso do festeiro. Agora sim, pode-se dizer que há “competições esportivas”, com a prática do futebol. Diferente da forma de expressar de Ribeiro (1980), hoje há mais de 5 times organizados na Aldeia Alves de Barros.

Com o retorno do festeiro há o ritual do hidromel, com aguardente, ainda servido com etiqueta complicada: bebem em ordem de hierarquia, acompanhados de toque de flauta e tambor, anunciando as qualidades de quem bebe. Siqueira Jr. (1993) registra que, atualmente, quando os “senhores” não querem tomar aguardente ou não podem, por condições debilitadas de saúde, designam um seu cativo para ingeri-la. Dessa forma, há mudanças na dinâmica do círculo hierarquizado do tradicional hidromel.

As mudanças no poder interno Kadiwéu, hoje, estão centradas em um só capitão. O capitão é eleito pela comunidade e detém a prerrogativa de chefiar a aldeia. No período das pesquisas de campo de Pechincha (1994), o capitão era descendente dos capitães do “tempo dos senhores”. Contudo, entre 1992 e 2000, os períodos em que foram realizadas pesquisas de campo, deparei com capitães de outra origem. Em 2001, nosso grupo de estudos permaneceu na aldeia sob a capitania de um outro descendente dos senhores. Mas esse foi rapidamente substituído sob a alegação de ser “por demais tranqüilo” frente às demandas da comunidade e às urgentes solicitações do acelerado mundo contemporâneo.

Em 2004, no início do ano, o capitão foi da família Matchua, sendo excluído daí uns 8 meses, sob a alegação de que faltava maturidade e suas emoções eram descontroladas, indo da alegria a atos violentos muito rápido. Brigava quando mais necessitavam negociar. Em outubro de 2004, reencontrei o Sr. Ciriaco, aquele capitão “tranqüilo demais”, decidindo com calma, falando pausadamente, feliz porque seu povo o escolheu novamente.

Atualmente tem aumentado a participação de líderes jovens. Tal mudança é atribuída ao excelente domínio da língua portuguesa e ao grau de instrução dos jovens, na maioria concluintes do ensino médio. As mudanças têm levado os “filhos queridos” a recuarem na balança de poder, dando lugar aos jovens escolarizados em centros urbanos. Os cativos, tal como no “tempo dos senhores”, têm lugar, voz e voto no conselho, inclusive os jovens descendentes de cativos. Efetuaram ajustes no seu modelo social de comportamento, alterando a divisão de poderes e, conseqüentemente, alterando comportamentos por força das coerções vindas das novas inter-relações.

A reconhecida pacificação interna do guerreiro Kadiwéu, por exemplo, mesmo sendo mantidas as raízes mitológicas, são observáveis e já argumentadas no decorrer deste estudo. Versões recentes dos mesmos mitos sinalizam para estratégias étnicas de mobilização de símbolos, capazes de impulsionar a ação do grupo. A consciência histórica Kadiwéu reaplica o modelo cosmogônico<sup>98</sup> do passado, não o divorciando das questões do presente (ELIAS,1980; PECHINCHA, 1994).

Para Elias (1994b, p. 175), grupo como o dos Kadiwéu, inserido num Estado, estão sujeitos a pressões integradoras, as quais podem ser dos seguintes tipos: (a) preservar sua identidade como uma espécie de peça de museu, estagnada na periferia de uma humanidade em rápido desenvolvimento – o que não existe mais; (b) renunciar a uma parcela de sua identidade, combinarem-se entre vários grupos e formarem uma nova nação – impossível politicamente, além

---

<sup>98</sup> Vem de cosmogonia, que significa a criação dos mundos, das coisas. (BORGES, 1996)

de que parece ser próprio dos Kadiwéu apropriarem-se de elementos de outros grupos e reelaborarem sua identidade, ou incorporar outros grupos em sua própria dinâmica sem perder-se; (c) permanecer encapsulado<sup>99</sup> em uma grande sociedade estatal, com poder para sustentar, em seu meio, grupos diferenciados.

Dos três tipos de pressão, vê-se o (c) encapsulamento ocorrendo. O Brasil está hoje a redefinir políticas mais adequadas e respeitosas a esses seus cidadãos indígenas, pressionado por organismos estatais internacionais mais poderosos, por ONGs e organizações indígenas. Embora ainda falte muito e as conseqüências da colonização sejam profundas, há indicadores positivos, vindos dos próprios indígenas. Como exemplo: (a) auto-organizações internas, (b) elevação nos índices populacionais de vários grupos indígenas e (c) representatividade indígena diante do poder estatal. Dia-a-dia vê-se ações mais consistentes, outros dias retrocedem drasticamente, mas sempre os indígenas organizados fazem oscilar a balança de poder.

Quanto às terras, os Kadiwéu são indígenas com direito a usufruto e soberania sobre suas terras. Para sobreviverem nesta condição inédita criaram o sistema de “parceria” efetivada entre eles e “brancos”. Em outros tempos diziam “arrendamento”, inviável devido a legislações nacionais. Essa é uma condição para a sobrevivência do grupo. Contudo, a primeira condição [parceria] é aceita institucionalmente, a segunda [arrendamento] é institucionalmente punida. Mas ambas significam que o “branco” está intermediando a sobrevivência do grupo,

---

<sup>99</sup> Encapsulação social significa grupos ou sociedades que sobrevivem em um estágio diferente de desenvolvimento, no seio de uma sociedade estatal em outro nível de desenvolvimento (ELIAS, 1994b, p. 175).

pois ambos estão agregados, segundo conveniências próprias, em funções recíprocas.

Elias (1994) alerta para os conflitos específicos que o processo de encapsulamento social traz. Esses processos não ocorrem por acaso, embora não sejam planejados. Fazem, sim, parte da estrutura do processo inteiro e vinculam-se às mudanças de comportamento social de cada membro do grupo. Em que pese o coletivo, muitos dos conflitos são travados entre o indivíduo e ele mesmo, em seu auto-controle, essencial para a transição social. Por isso há que se ter meios que contrabalancem a encapsulação, que contribuam para o viver intercultural. Um desses meios, a nosso ver, pode ser o esporte<sup>100</sup>.

O esporte está sendo considerado uma ferramenta, um veículo para o desenvolvimento e a paz, segundo metas do milênio estabelecidas pela *United Nations* (2003). O esporte tem envolvido indivíduo e comunidade juntos, tem construído pontes entre culturas ou grupos étnicos e pode contribuir para desenvolver a disciplina, a confiança e a liderança, aspectos que fazem coro com princípios de tolerância, de cooperação e de respeito. Quando esses aspectos positivos do esporte são enfatizados, ele se torna um poderoso veículo para trabalhar o desenvolvimento e a paz, explica o documento.

A saúde, elemento chave desse desenvolvimento, pode ser mobilizada através da Educação Física Escolar ou de ações que envolvam a comunidade.

---

<sup>100</sup> Na fase de correções finais desse estudo, após a defesa, foi proclamado pela ONU, o ano de 2005 como o “Ano Internacional da Educação Física e do Esporte – promovendo a educação, a saúde, o desenvolvimento e a paz”. O documento destaca que a promoção do desenvolvimento humano, pela Educação Física e Esporte, constitui-se “(...) instrumento primordial não apenas em termos de saúde e desenvolvimento físico, mas também para aquisição de valores necessários para a coesão social e o **diálogo intercultural** [grifo meu] (...)”. (CONFEEF, 2004, p.10)

Pode ser um componente de qualidade por envolver gêneros, disseminar informações, refletir sobre violência, pobreza, diversidades econômicas, diferenças sócio-culturais e outros temas sociais (UNITED NATIONS, 2003).

Além disso, os Kadiwéu têm mostrado que a paixão pelo esporte não será passageira, parece que o fenômeno foi inserido e vai ficar. Simbolicamente é um espaço para o corpo do guerreiro inscrever-se.

## **6. *Habitus*, Comportamentos e Poderes Internos**

Vista como uma outra forma de poder interno Kadiwéu, ainda hoje a figura dos “bobos” aparece com suas danças no decorrer das festas da cultura. A platéia se diverte com suas gozações e provocações. Estudos atuais, realizados por Siqueira Jr. (1993), analisam a figura do bobo e mostram que ela apresenta uma mistura de diferentes níveis de realidade. Os personagens sofrem uma inversão de identidade, sendo que tal inversão é propiciada devido às máscaras que ajudam a ocultar a identidade. Isso é simultâneo à atribuição de poderes especiais sobre o “outro” [demais membros da aldeia], como a cura e a morte no momento do ritual. A festa dos bobos mantém-se ainda hoje como expressão cultural Kadiwéu.

No que se refere ao comportamento do grupo no quesito pinturas corporais, outra das especificidades hierárquicas que traduzem o poder interno, estavam com pouco uso nos últimos 20 anos. Contudo, nesses 6 anos seu uso e significados foram intensificados. Essa revalorização pode ser atribuída ao

trabalho desenvolvido na escola<sup>101</sup> da aldeia, em que foram associados elementos sócio-culturais no conteúdo escolar do ensino fundamental, a participação em eventos regionais e nacionais, a exemplo dos jogos dos povos indígenas, quando a pira olímpica foi acesa pelos índios cavaleiros, a filmagens quando o próprio grupo protagonizou sua história.

Já a arte masculina de confeccionar artefatos em metal, chifre e madeira, relatados tanto pelo missionário quanto pelo viajante, está, segundo o historiador Siqueira Jr. (1993), abandonada. Tal abandono foi observado em recente trabalho de campo realizado nos últimos três anos. Soares, desde 1998, reclama por projetos que o ajudem a retomar a arte com prata. A memória do trabalho com a prata, herança dos espanhóis, ele domina bem e quer repassá-la para os jovens. Mas ainda não há nada planejado para esse fim, enquanto sua idade avança inabalavelmente.

Por outro lado, o ideal feminino, expressado na arte em cerâmica, se mantém. As manifestações artísticas femininas, ou seja, a confecção e pintura em cerâmica continuam reproduzindo o estilo tradicional e incorporando algumas inovações. Atualmente, não há predomínio de um cordão vegetal que delineava as figuras projetadas na argila, dando contorno às pinturas. Agora utilizam um acabamento em tinta preta extraída do “pau-santo”, mais brilhante. Outros detalhes que sinalizam mudanças podem ser observados, a exemplo de formas diferenciadas, traços mais arredondados que contrariam o rigor geométrico de

---

<sup>101</sup> Desde 1991 há investimentos governamentais, estadual e municipal, de universidades e ONGs na Escola da aldeia Alves de Barros. Antes desse período tenho conhecimento do trabalho desenvolvido pelo CTI.

algumas figuras anteriores. Contudo, esse tema não foi priorizado no presente estudo.



**Foto 16.** Escola, espaço muito valorizado entre o grupo. (SOUZA, 2004)

As transformações na sociedade e na cultura Kadiwéu atingiram principalmente o mundo masculino. As mulheres, reconhecidas como a própria resistência indígena às inovações decorrentes do contato, alertam os homens em relação aos limites para a incorporação das mudanças, observa Shaden (citado em SIQUEIRA JR, 1994).

Os jovens atuais do sexo masculino, aproximadamente em idade correspondente a dos guerreiros do “tempo dos senhores”, vestem-se com calças *jeans*, camisas de manga comprida e botas de *cowboy*. Alguns ostentam cinturões

com grandes fivelas douradas e chapéu. Esse mesmo traje é usado pelos homens<sup>102</sup> adultos, com a diferença de alguns deles trazerem revólveres ou facas na cinta. Os colares de miçangas são cobiçados por todos, homens e mulheres, e geralmente são exibidos com satisfação. As moças procuram acompanhar a moda urbana.

Características fisionômicas diferenciadas são comuns na aldeia Alves de Barros. A maioria é de tez acobreada, alguns de tez e olhos claros, outros com cabelos encaracolados. A miscigenação, atestada historicamente e remontando no tempo, é visível no cotidiano da aldeia. Os intercasamentos entre senhores e cativos, antes restritos, agora ocorrem com mais frequência. Os homens Kadiwéu geralmente casam-se com mulheres Terena, dizendo preferi-las, por serem mulheres prendadas e mais recatadas, diante da mulher Kadiwéu considerada tão independente afetivamente quanto o homem (PECHINCHA, 1994).

Embora inserida na família Kadiwéu, há certa tensão no cotidiano da mulher Terena da aldeia Alves de Barros. Mesmo vivendo segundo os padrões Mbayá, elas não perdem seu distintivo étnico. Uma das normas Kadiwéu é que adquiram a compreensão do idioma Kadiwéu, já que são interpeladas sempre nele. No entanto, as mulheres Terena respondem sempre na Língua Portuguesa. Os filhos mestiços, Kadiwéu e Terena, dominam ambos os idiomas, mas não falam nunca em Terena quando interpelados. O que se percebe é que a atualização do sistema de cativos está marcada por estereótipos que afetam as pessoas dentro do grupo

---

<sup>102</sup> Ver fotos (p. vi).

Kadiwéu, de acordo com a ascendência, consolidando distinções, observa Pechincha (1994).

## **7. Jogo de Relações com Normas e Auto-regulação**

Os tempos mudaram e trouxeram para os Kadiwéu a interferência dos Terena na aldeia, ocupando altos postos de poder. A administração regional da FUNAI, na qual os Postos Indígenas Kadiwéu estão jurisdicionados, estão hoje controlados por um índio Terena. Embora as decisões, em nível coletivo, sejam centralizadas na figura do capitão e conselheiros, o poder interfaceado com os Terena se dá no âmago de interesses preciosos aos Kadiwéu.

Do ponto de vista administrativo, todos os funcionários da FUNAI que atuam na aldeia Alves de Barros são Kadiwéu, mas sob a direção de um chefe Terena. Os Kadiwéu explicam o contexto da situação, lembrando que os Terena tiveram que morar nas cidades, pois suas terras são poucas. Assim, estudaram e tiveram uma vida diferente. Já os Kadiwéu têm muito campo e, se quiserem, "o filho de Kadiwéu não precisa nem estudar, é só criar gado", disseram a Pechincha (1994).

A categoria Kadiwéu puro, de origem dos senhores, vincula-se a critérios de descendência, e estes critérios desconsideram a miscigenação. A ascendência não influi diretamente na distribuição da atividade política. Não há interferência direta dos senhores na vida ou questões pessoais dos cativos, explica a autora.

As relações de poder com o "branco", eram estabelecidas da seguinte forma: o "branco" não entrava nas terras indígenas, o Kadiwéu não gostava de

“branco” e os matava. Paradoxalmente, hoje, as terras Kadiwéu são ocupadas por “brancos” e os índios são dependentes das rendas proporcionadas pelas suas parcerias. Mas ainda se fala de um tipo de “branco” que não entra nas suas terras. Esse, mesmo que esteja travestido de parceiro, está sob a mira e cuidados do advogado dos Kadiwéu e da índole guerreira que pode erguer-se quando necessário, a exemplo dos significados da “festa de 2 de junho” . Ambos não os deixam ser “passados para trás”.

Nos discursos Kadiwéu, quando dizem o que são, a integridade territorial é o fundamento sobre o qual a integridade cultural pode ser construída e mantida. O Kadiwéu de hoje não pode transitar com suas correrias a cavalo, livremente, nem no seu próprio território já fragmentado por cercas-de-arame, tão firmes quanto a presença do “branco”. Em que pese tal realidade, o “branco” continua, ideologicamente, sendo o invasor e ameaçando a continuidade do grupo. O “branco”, mesmo parceiro nas terras arrendadas, não incorpora o *habitus* Kadiwéu e pouco o respeita (PECHINCHA, 1994).

Por tudo isso, quando os Kadiwéu dizem “foi Deus que deu para nós essa terra”, “é assim porque Deus quis”, são discursos indicadores de sua consciência histórica. O desígnio do mito de criação é atualizado na passagem do cósmico ao histórico. A memória dos Kadiwéu menciona o “Kadiwéu que faz a guerra, pois esta é a vontade do criador”; o “Kadiwéu vitorioso”, pois esta é a profecia anunciada por *gô-nôeno-gôdi*, explica a autora (1994, p.85).

Mas o campo de guerra com morte física foi superado. Uma alternativa para os embates masculinos encontra-se em outro campo, com regras comuns

internacionais, que é o campo mimetizado do esporte. Assim, pode-se fazer uma analogia: de quase sempre invencíveis na “competição primária”, os Kadiwéu, hoje, defrontam-se com a condição temporária de “ainda perdedores” no esporte ou no jogo institucionalizado com normas, segundo relatos no original, expostos no capítulo anterior. Se, no jogo social, as armas são argumentos, leis, acordos, parcerias, convivência e negociações, eles mostram estar aptos. A fragilidade Kadiwéu parece estar no futebol e no fato de ainda não serem campeões.



**Foto 17.** Senhores e Descendentes de Cativos na Festa do Dia do Índio (VINHA, 2000)

Há uma tensão presente entre eles, que é o fato de não terem se sagrados vitoriosos em eventos esportivos, tanto municipais quanto estaduais. Um dos informantes, que transmitiu tal anseio, recebeu coerção do grupo por ter expressado esse sentimento. Preferem diagnosticar a causa desta situação

dizendo que lhes faltam técnicos mais capazes, treinamentos e persistência para manterem os períodos de treinamento. Sem dúvida, estes são fatores importantes.

Mas, sob meu ponto de vista, a tensão é de fundo mitológico. Para os Kadiwéu, não ganhar no campo de jogo poderia significar violação da profecia anunciada por *gô-noenô-godí*?

Os fatos constituem a história e esta confere identidade a um povo. É a história de uma relação em que o índio Kadiwéu é o vencedor, colocando o “branco” a seu serviço, como cativo, defendendo sua terra dos invasores, impondo aos demais muitas de suas vontades. No entanto, fica à mostra uma aparente contradição: o “branco” que não entra no território, sob pena de morte, e a “invasão concedida” ao “branco” por meio das parcerias. Esta é uma condição de interdependência funcional, que pode ser olhada sob o viés elisiano (PECHINCHA, 1994).

Desta maneira, as referências diagonais que os Kadiwéu fazem com a guerra, mesmo não a realizando mais, são no seguinte sentido: 1) embora os símbolos falem dos feitos heróicos do “tempo dos senhores”, são eles que definem a identidade atual; 2) os símbolos da guerra são guias morais, implicam em valores; 3) o grupo não vive do passado, mas busca nele as orientações para o modo de ser presente; e 4) os símbolos são capazes de explicar o presente<sup>103</sup>.

Vivendo tão intensamente com valores do passado, pode-se entendê-los na teoria elisiana, sob o “efeito trava” – entendido como um efeito de sentidos forte o bastante para manter o grupo unido na identidade-nós, resistindo.

---

<sup>103</sup> Ibid, 1994, p. 83-84.

## 8. Saúde e Esporte

(...) No passado, (...) para começar, naquela época [índio Kadiwéu] não era ainda contatado. Então, reunia o pessoal [e dizia], vamos fazer? Vamos, vamos! Então, quem decidia? Não tinha órgão, não tinha ONG, não tinha a FUNAI que vinha e tentava ajudar. (...) Antes de o índio ser contatado era desse jeito: vamos fazer, vamos! Quebra no pau, morre ou mata, mas era todo mundo no vamos fazer, vamos (MEDINA, 2000).

O comportamento autogovernado – “vamos fazer, vamos” – mostra que não há corpo que não esteja investido de sentido. O sujeito está imbricado ao corpo-social. Em todo planeta, a espécie humana tem o mesmo corpo, mas em toda parte eles o representam, usam, concebem, controlam, enterram, torturam e tiram dele prazer de modo diferenciado. Tudo indica que haja tantos corpos quanto há sociedades. No entanto, cada ser humano tem um só corpo que o limita, o encerra em um determinado tempo, num certo espaço e em alguma sociedade (MAUSS, 1974; DA MATTA, 1987; ORLANDI, 2001).

No jogo tradicional jogam todos juntos, todos correm atrás da bola<sup>104</sup> adentrando com elas quaisquer espaços. Este mesmo corpo-sujeito Kadiwéu coletivo, agora, no esporte, está interpelado pelo Estado. Com o processo de pacificação guerreira desfez-se o modo de vida mais próximo à natureza. Agora a natureza pertence ao Estado, são divisas municipais, estaduais, federais. Dessa forma, mesmo inseridos num mundo natural de 516 mil hectares de matas, relativamente isolados geograficamente, sem muitos dos conflitos comuns para a grande maioria das populações indígenas brasileiras, esse espaço não tem se

---

<sup>104</sup> Ver descrição do jogo *chueca*, o único com uso de bola.

traduzido em sinônimo de vida saudável para um bom número de Kadiwéu do sexo masculino.

O corpo-sujeito Kadiwéu, na sua trajetória de inter-relações, apreendeu do “branco” um estilo de vida sedentário. Com esse comportamento vieram problemas hipocinéticos próprios de quem se movimenta pouco. Outra conseqüência foi a obesidade, devido a mudanças alimentares. Diante deste quadro, constata-se que já não são todas as atividades físicas que trazem benefícios ao segmento masculino do grupo. O corpo guerreiro condicionado, sob os desafios do ambiente, enfrentando obstáculos e a lida diária graças às capacidades físicas de força, resistência, velocidade e flexibilidade carece hoje de estrutura física para se manter ou para adotar um corpo *sportivus* em perspectiva.



**Foto 18.** Vestígios de obesidade no corpo-sujeito Kadiwéu. (VINHA, 2001)

Se, no “tempo dos senhores” o estilo de vida contribuía para a saúde deste povo indígena, no “tempo institucionalizado” o corpo *sportivus* precisa ser reconceituado. Tal aprofundamento requer estudos na mesma direção dos estudos realizados com as línguas indígenas. Estas, vindas de um passado recente em que se desenvolviam apenas na oralidade, estão hoje, com o trabalho dos lingüistas, sistematizado em troncos lingüísticos e em famílias, decorrente desses troncos. Com isso, está sendo possível a escrita de livros na língua de cada povo, é possível alfabetizar com escrita e conseqüente leitura, o que tornará perene a historicidade de cada um deles.

Uma sistematização do conhecimento da cultura corporal Kadiwéu, no entanto, requer outras atitudes, embora na mesma direção. A grande vantagem é o prazer que a atividade física proporciona: a vida ativa já interiorizada na índole do povo, mesmo circunstancialmente afetada por questões políticas de delimitação de terra ou imitação irrefletida da vida urbana.

Uma segunda questão seria a autonomia para praticar atividades físicas, estando atualmente com a saúde comprometida por males que o xamã não soluciona. A autonomia passaria por assegurar que os Kadiwéu possam construir um novo saber, vindo da interculturalidade e que lhes preserve a saúde. À medida que ampliam o leque de informações e de práticas contemporâneas, estarão se capacitando na forma física e na auto-avaliação. A prática dos exercícios físicos, denominados capacidades físicas gerais e específicas, estão sob determinantes fisiológicos, biológicos e biomecânicos. Portanto, os novos tempos requerem instrumentalização para sua prática.

Os termos saúde e esporte têm andado juntos, contudo, não expressam o mesmo sentido. Quando uma liderança esportiva Kadiwéu usa a expressão “esporte é saúde” entende-se, num diálogo com a análise de discurso, que há deslocamento de sentido, pois em todo enunciado há pontos de deriva onde o sentido pode ser outro. Em todo dizer há um dizer ausente, ou alguma coisa que fala em outro lugar, de outra maneira diferente (ORLANDI, 2001).

Nessa condição está também o fenômeno esporte. Estendendo-se para a questão da saúde, o informante indígena Silva (2001), liderança esportiva, atleta e enfermeiro, usa a expressão “esporte é saúde”. Na sociedade ocidental, principalmente no Brasil, houve um período em que essa frase marcou muito, principalmente devido às implicações políticas subjacentes ao esporte daquele período. Posteriormente, o *slogan* sofreu uma série de críticas e ficou reservado, carecendo de outras explicações para que fosse autêntico.

Contudo, entre os Kadiwéu há vários sentidos para esporte e saúde, os quais configuram diferentes elementos. Silva (2001) os explica da seguinte forma:

(...) hoje temos uma diferença na saúde do Kadiwéu porque ele deixou de fazer certas atividades que na verdade eram *esportes* [grifo meu]. Tinha a peteca e outras atividades. E hoje temos que fazer essa busca, até praticar outras modalidades, tipo futebol, vôlei. Então isso vem trazendo, além de ter a mente sadia, a saúde e o preparo físico.

Um segundo sentido para o significado de esporte é ser um canal para controlar a violência interna. Relata Silva (2001):

(...) um diálogo com o professor [de Educação Física], isso tem tirado os jovens [Kadiwéu] da violência e tem tirado os jovens do vício, porque eles têm preocupado mais no preparo físico, no cuidar da saúde. Porque, sabe que para praticar certo a

modalidade ele tem que estar bem preparado fisicamente. A saúde em dia! (...) Nós tivemos uma experiência muito boa com “tal cacique” [grifo meu]. Fizemos um trabalho porque tinha muita violência entre os jovens, tinha muito alcoolismo e desobedeciam muito as lideranças. Através do esporte mostramos que todos são irmãos e que nessa roda de atletas o cacique, o líder, poderia passar alguma mensagem para eles.

Um terceiro sentido é também traduzido por Silva: “Então, a gente falou no início que o esporte é saúde, é uma organização. Você pode organizar, você pode passar recado, você pode educar os indivíduos que participam”. A visão de Silva enobrece a atividade física sob o viés do esporte. Esporte é saúde porque é organização. Esse é um outro sentido captado pela liderança.

E um quarto sentido foi detalhado:

Eles [Kadiwéu] estão sabendo seus limites, quem pode ter autoridade maior e poder. Dentro do futebol tem adrenalina, mas nessa adrenalina você vai ter que saber que dentro [do futebol] você tem que se controlar! Tem alguém aqui dentro que é o líder maior, que é o capitão, depois o técnico, que dá os comandos que o atleta tem que obedecer.

Assim, vê-se quatro elementos distintos, mas interligados no significado de esporte e saúde para o líder Kadiwéu: 1) esporte como atividade física – jogo tradicional e modalidades esportivas, 2) esporte como condicionamento físico coadjuvante na violência juvenil e alcoolismo, 3) esporte como organização que educa e 4) esporte como autocontrole, auto-enfrentamento de si mesmo.

Se, no “tempo dos senhores”, os combates guerreiros eram fartos em adrenalina<sup>105</sup>, no esporte, o prazer mimético pode trazer também altos índices de

---

<sup>105</sup> Substância presente no organismo animal, com importantes funções fisiológicas. Hormônio secretado pela medula, na parte central das glândulas adrenais, serve como regulador para a distribuição de sangue no organismo e também como neurotransmissor. (BARBANTI, 1994)

adrenalina. O sujeito Kadiwéu sabe disso, por ser Kadiwéu e atleta. A diferença está no controle. No esporte a adrenalina tem que ser controlada, mimetizada em ações efetivas. Na guerra ela serviria para atacar e até matar.

Se ocorrer de faltar controle, Silva explica o que, a meu ver, são sinais de interiorização do Homo *sportivus*: “às vezes algumas pessoas não conseguem [controlar a adrenalina], mas [isso também] faz parte do esporte!” (SILVA, 2001).

Outro aspecto em que me debruço a pensar: esporte pode ser saúde, no âmbito dos poderes de cura do xamã? Vejamos: o espírito que acompanha cada Kadiwéu vivo é carregado pela pessoa como uma sombra. Se esse espírito se assustar com os acontecimentos que ele próprio previa de acontecer e abandonar o corpo da pessoa, esta adocece. Hoje, se a visão ampla de esporte trazer uma condição mais equilibrada aos Kadiwéu, o esporte poderá, relativamente, atuar em conjunto com os “padres”, contribuindo para o espírito ficar em seu dono, isentando-o de perder a saúde.

Poderia esporte [sentido de mudanças de comportamento, autocontrole] e espírito interagir? Penso que sim: co-habitarium as pessoas, deixando-as mais propícias à vida saudável. Embora a inferência teórica seja uma metáfora sobre a equivalência do poder xamânico com o fenômeno esporte, sei que as conseqüências na organização interna e na ordem espiritual cosmogônica seriam afetadas.

O exemplo ocorrido com o futebol ilustra essa possibilidade. Segundo parecer do técnico de futebol que atuou no “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte” (FUNCAMP, 2001), os Kadiwéu possuem um bom condicionamento físico e um bom

domínio técnico da modalidade. Mas têm dificuldades quanto à execução de exercícios sistematizados, próprios da fundamentação técnica do futebol.

Quando se realiza um treino coletivo, as qualidades quanto à execução das capacidades motoras aparecem, enquanto os fundamentos técnicos ficam deficitários. A dificuldade provavelmente ocorre devido aos indígenas nunca terem executado trabalho semelhante de fundamentação técnica específica. Em que pese os gestos motores próprios do futebol, verificou-se uma grande capacidade de aprendizagem dos Kadiwéu, observou o técnico.

Devido a esta relação diferenciada com o futebol, já um fenômeno espalhado por quase todo o planeta, é também inexplicavelmente sedutor para os Kadiwéu, levando-os a solicitar a presença de quem os ensine. Nesse sentido, Silva (2001) diz:

(...) para nós é uma satisfação. E a gente quer até que esse trabalho [universidade atuando com jogos e esporte] seja um trabalho continuado para nosso jovem. O que está tendo de jovens aqui querendo participar é muito grande.

No discurso fica exposta a expectativa que os jovens sentem para aprender o esporte, parecendo vital dominar esse conteúdo na contemporaneidade. Os jovens querem, os adultos também.

Do lugar de pesquisadora, procurando acertar ao realizar estudos científicos co-participantes de processos sociais, finalizo o presente estudo tomando uma referência de longo prazo, dentro do qual possivelmente virá o Kadiwéu *sportivus*. O mito de origem elaborado por Elias (1994, p. 27) diz:

(...) no começo, diríamos, havia, não uma única pessoa, mas diversas pessoas que viviam juntas, causavam-se prazer e dor,

assim como fazemos hoje, vinham à luz umas através das outras e legavam umas às outras, como nós, uma unidade social, grande ou pequena. Não há salto vindo do nada e nenhum mito de origem é necessário para compreender a relacionabilidade social primeva (sic) do indivíduo, sua dependência natural do convívio com outras pessoas. Bastam os fatos com que diretamente nos defrontamos.

O mito elisiano localiza de qual lugar nós, humanos, devemos falar, que é do lugar de interdependentes. A reversão do mito não faz perder a compreensão de que a identidade-nós, ao ficar ameaçada, pode desequilibrar a identidade-eu. O coletivo dá ao indivíduo um passado que se estende muito além de seu passado pessoal, permitindo que algo das pessoas do passado viva no presente. Há um constante costurar-se na história.

Assim parece ser a identidade Kadiwéu. O jogo tradicional está na identidade-nós; o esporte, elemento novo, em processo de entrada na identidade-nós, procura significar-se. O fato de os idosos serem cautelosos com o esporte e os jovens o aceitarem com mais facilidade indica mudanças ocorrendo.

Pelo jogo tradicional já se filiam ao humano, que tanto prezam, na riqueza da ludodiversidade. Dentre outros elementos, destaco que pelo esporte podem filiar-se ao plano global da humanidade, guiados por normas e condutas esportivas que regem esse patrimônio da humanidade e, simultaneamente, regem as relações humanas.

Fica a pergunta: qual será o lugar dos jogos tradicionais na sociedade Kadiwéu? Ficarão como valor cultural, ou poderão direcionar-se para alimentar alguma “indústria cultural”, a folclorização da cultura corporal? O corpo-sujeito Kadiwéu está também, embora em menor grau, como os corpos-sujeitos

ocidentais submetidos a coerções institucionais. A prevalência atual de um grupo autogovernado, como no “tempo dos senhores”, estaria mais próximo de uma ilusão<sup>106</sup> que agora se manifesta no discurso do sujeito Kadiwéu. Viria daí o sentimento, que tem o sujeito, de que seu pensar nasce dele mesmo, que ele escolhe o que faz e o que não faz (ORLANDI, 1990).

Por tudo que está dito no presente estudo, posso dizer que, embora o pensar Kadiwéu tenha dado direção ao meu raciocínio, o corpo-sujeito Kadiwéu pode ter adotado a forma ocidental de nos repassar suas narrativas, expondo aquilo que nos autorizam que seja ouvido. Além do que, como pesquisadora, posso ter omitido partes mais significativas dos seus dizeres, por julgá-las desnecessárias. Por isso, não sei o tempo, nem o como e a dimensão das dores que virão com a instituição dos novos sentidos – significados, *re-significados* e/ou *de-significados* – sobre jogos tradicionais e esporte, formando outros *habitus*.

Recorro a Medina (2001) para buscar um possível rumo para o novo, ou o esporte. Ao dizer que o esporte é uma das coisas que desperta a mente, por exemplo:

você fazer um preparo físico: um, dois; um, dois, três. Se você não tiver bem com a mente, com a ginga bem afinada, para fazer ‘balãozinho’, você nunca acompanha. Então isso vai forçando a mente a estudar. No esporte, em primeiro lugar, tem que ter disciplina, se não tiver disciplina você não é um esportista, você é um antiesportista. Porque a briga, a rivalidade é dentro das 4 linhas. Para fora [das linhas, do campo], os amigos, seja ele do time a, b.

---

<sup>106</sup> Há duas formas de ilusão/esquecimento, no discurso: uma, seria o esquecimento ideológico, que resulta do modo como somos afetados pela ideologia, dando-nos a ilusão de sermos a origem do que dizemos; outra, é da ordem da enunciação, isto é, ao falarmos o fazemos de uma maneira que poderia ser de outra forma, o que cria a ilusão de relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de maneira que pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não com outras. (ORLANDI, 1999, p.34-35)

Desperta a mente, sim, mas, o que parece na explicação acima, é que algumas das inter-relações que se materializam nos jogos tradicionais Kadiwéu mantêm-se no esporte. Principalmente fora das quatro linhas, tudo é brincadeira, é coisa de amigos, ou de cavalheiros, no jargão esportivo. Agora, com uma rede ampliada de inter-relações, os Kadiwéu mostram elaborações discursivas nas mesmas bases do Olimpismo<sup>107</sup>, cuja filosofia pode guiar a todos que a adotarem, e nos valores do *fair play*, que preconiza jogo com regras, limpo, honesto, correto.

Os Kadiwéu me encantam. Sempre associam o jogo e o esporte com temas profundos, com certo constrangimento sobre as não vitórias e perguntam se estou entendendo. Respondo que sim. O que realmente entendo é que a profecia anunciada no mito elisiano aponta rumos, sem muita direção, para o corpo-sujeito Kadiwéu humanizar-se, agora em processos civilizadores de relações ampliadas, fazendo da realidade profetizada por *gô-nôeno-gôdi* uma *mimesis*.

---

<sup>107</sup> Filosofia cujo foco não está somente nos atletas de elite, mas em todos que jogam. Não se restringe também ao período de jogos, mas à toda vida. Não somente para competir e vencer, mas para participar e cooperar. Não somente no esporte, mas também para formação e desenvolvimento da personalidade e da vida social. O *fair play* - jogo limpo, honesto, legal e correto - é um dos valores morais do "Olimpismo", relativo à conduta dentro do campo esportivo, que pode ser estendida para as relações humanas em sociedade. (PARRY, citado em GOMES e CONSTANTINO, 2004).



**Foto 19.** Grupo Kadiwéu aumentando sua rede de configurações, no “Dia Mundial da Saúde”, dançando com um grupo de capoeiristas. Parque Ibirapuera/SP. (VINHA, 2002).



**Foto 20.** Grupo Kadiwéu participando no “Dia Internacional da Saúde”, promovido pelo Centro de Estudos do Laboratório de Aptidão Física de São Caetano do Sul (CELAFISCS), realizado no Parque Ibirapuera/São Paulo. (VINHA, 2002)

## Considerações Finais

Conforme os estudos realizados, sabemos que os Kadiwéu estão organizados em uma sociedade hierarquizada em duas polaridades: senhores e cativos. Mitologicamente, o corpo-sujeito Kadiwéu estava autorizado a saquear, a guerrear e a apropriar-se de pessoas de outros grupos. O nível mais elevado de identidade-nós estava personificado no grupo guerreiro, unidade significativa e fonte de sentido coletivo que ajustava-se criando *habitus*. Na aparente desordem social que a “competição primária” se desenvolvia, estava uma organização hierarquizada e interativa entre seus membros, cujo temor era o de perder a humanidade.

Nesse processo, o jogo tradicional nutria o comportamento guerreiro=onça=poder, autogovernado sob coerções inesperadas, segundo interesses próprios. O comportamento, marcado por ações significativas regidas sob impulsos emocionais vindos da auto-regulação aprendida, adequava-se aos valores do “tempo dos senhores”. Nesse contexto, havia muito pouco de *mimesis*, estando a construção do condicionamento físico guerreiro calçado no *habitat* natural, na rica heterogeneidade lúdica, sintetizada conceitualmente pelo neologismo ludodiversidade.

À pergunta (a) *quais jogos tradicionais estão sendo praticados entre os indígenas Kadiwéu?*, os resultados mostraram 70% dos jogos tradicionais em desuso. Os motivos podem ser uma aparente falta de interesse em praticá-los, ou por terem conhecido o esporte e outras atividades, ou, ainda, por terem sido *des*significados devido às mudanças históricas e simbólicas dos sentidos e valores do grupo.

Se, anteriormente, afirmei que ficara um silêncio significante no lugar do guerreiro e que, ao ficar silenciado, outras discursividades poderiam aflorar, vejo, hoje, indícios deste vazio identitário processualmente substituído por formas miméticas. Haveria, portando, fortes indícios de que o modo guerreiro estaria se renovando nas formas esportivizadas e também ao exteriorizar suas manifestações lúdicas em eventos nacionais. Há também a possibilidade de o esporte estar abrindo espaço para uma revanche, agora mimetizada, que seria a possibilidade de comandar simbolicamente “brancos”, como um dia estes submeteram verdadeiramente seu povo.

O processo de chegada dos colonizadores europeus, invasores ou proprietários das terras, levou a organização social Kadiwéu a ir se estabelecendo num plano mais complexo de encapsulamento com o Estado. O grupo étnico manteve-se na organização tradicional, com o *habitus* coletivo sobrevivendo na estrutura de personalidade, sendo transmitido de geração à geração. De guerreiros destemidos, forjados em sociedade correspondente, as novas alterações na balança de poder demandaram outros comportamentos.

A dominação e a tutela estatal levaram a crer na incapacidade indígena. O poder do Estado, nas primeiras décadas de 1900, estava exclusivamente focado

na equação minorias inadaptadas/Estado protetor. No entanto, estudos apontaram ser, gradativamente, os eventos históricos, a tradição oral e as próprias práticas sócio-culturais Kadiwéu sinais que evidenciavam o quanto tal dominação podia ser relativizada se fossem ouvidos os próprios indígenas.

Em qual espaço, afinal, poderia se manifestar a intrépida nação dos cavaleiros Guaicuru, em pleno século XXI?

No decorrer do tempo, novos espaços legalmente consolidados foram conquistados pelos próprios indígenas e por organizações afins. O “tempo institucionalizado” vai se configurando com os Kadiwéu afastados das relações de poder especificadas na “competição primária”, embora o passado formador da consciência histórica conviva com a consciência mítica, em influência recíproca.

No início de “tempo institucionalizado” houve referências ao jogo tradicional como se este fosse esporte. Esclarecidos os conceitos, ressalta-se que a etnografia observou participações mais competitivas, realizadas nos eventos da cultura, num viés mais desafiador, com poucos rituais. Como entre os Kadiwéu parece não haver crenças ou adoração a nenhum tipo de ser, suas festas e ritos mostravam-se isentos de elementos místicos. Este seria um dos fatores que pode ter levado ao emprego do termo “desporto” com certa facilidade, além de o termo estar sendo usado com frequência no Rio de Janeiro, desde aproximadamente 1854, quando eventos esportivos tomavam vulto social e o esporte, no auge, inseria-se na Corte com *status* de modernidade.

Dessa forma, a expressão esporte com identidade nacional adotada na Constituição de 1988, estaria relativamente coerente com o período de sua publicação, sendo hoje senso-comum. A imprecisão do termo “esporte” decorre do

fato de ainda não o terem historicizado, localizando sua gênese no período industrial e seu desenvolvimento decorrente de mudanças na psicogênese/sociogênese dos períodos subseqüentes. Contemporaneamente, seu caráter ainda é de fenômeno inacabado.

Diferentemente, os jogos tradicionais, solidamente associados à sociedade que os pratica, estavam na memória dos *filhos queridos*. Narrados com riqueza de detalhes, várias circunstâncias dos jogos e o desenrolar histórico dos mesmos agora estão registrados. Foram sistematizados tanto os vindos de fontes bibliográficas, quanto os de fontes pessoais, únicas em seus saberes. Vivos na memória, carentes de prática. Tal fato levou os Kadiwéu a solicitarem cursos ao Laboratório de Antropologia Bio-cultural/FEF/UNICAMP e, para atendê-los, foi promovido o “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”, oferecendo duas oficinas: jogos tradicionais e futebol. Durante a realização das oficinas, ficou à mostra que os mais idosos percebem que os jovens estão vivendo um tempo diferente do que eles viveram.

Referiam-se ao sistema do futebol e às mudanças por ele trazidas. Os adultos mantiveram-se em seus lugares e afirmaram não saber se essa “tal civilização”, vinda com o jogo do “branco”, é coisa boa. Em que pese o empenho e dedicação ao futebol, os Kadiwéu se ressentem por nunca terem feito uma representação “bonita” nos eventos esportivos, o que pode ser traduzido em “ganhar o primeiro lugar”. Diante dos depoimentos pode-se inferir que, não apenas o público pensa que dos Kadiwéu vêm vitórias, o próprio imaginário Kadiwéu está construído sob a égide dessa profecia anunciada.

Processualmente, como não havia nenhuma dose de agressividade biológica, o guerreiro e sua simbiótica sociedade foram mudando. Vulnerável ao se interagir com outros fatores, com a chegada do esporte o *habitus* Kadiwéu – antes restrito ao jogo em seu mundo étnico –, confronta-se agora com algumas verdades de ponta da ciência ocidental: hidratação, sistemas de jogo, treinos com gestos motores fundamentais, tempo marcado, entre outros. Nos dias atuais, período pós-moderno, o fenômeno esporte completa um século, portanto, já tendo incorporado refinamentos apreendidos ao longo de processos sociais de autocontrole, que estão sedimentados e alguns globalizados por meio da vinculação à mídia esportiva.

O *status* do esporte, implantado no passado, desprende-se da elite, e hoje está sendo considerado referência mundial de convivência humana. Devido também a isso, o evento nacional “jogos dos povos indígenas”, de caráter cultural-esportivo, provocou tensões entre intelectuais. Haveria temores de que, com a linguagem do esporte, os indígenas brasileiros seriam ludibriados, ficando alienados, semelhante a fatos ocorridos em períodos históricos inerentes a modelos políticos nos quais o Brasil passou.

Sob o olhar dos indígenas, a via cultural-esportiva constitui-se espaço sócio-político de contato interétnico, com patrocínio do Estado. Deste ângulo percebo as lideranças indígenas transpondo barreiras, historicamente hostis e excludentes aos seus povos, fazendo oscilar a seu favor a balança de poder. Em outro aspecto, haveria tanto indícios de que o modo guerreiro estaria renovando-se nas formas esportivizadas, quanto sinais de que a comunidade se fortaleceria

expondo suas manifestações lúdicas, marcando sua identidade num país que muito os despersonalizou, difundindo valores únicos para uma rica diversidade.

Sobre o esporte, a visão Kadiwéu sobre o fenômeno está compatível com o recente conceito emitido pela ONU, estando, portanto, atualíssima. Há um incômodo, porém, que é o fato de não serem campeões até esta data. Administrar o passado glorioso de guerreiros, no “tempo dos senhores”, com os sonhos de atleta, no “tempo institucionalizado”, não tem sido fácil para o grupo.

Se observarmos mais detidamente, pode-se visualizar o quanto de interferência está ocorrendo no corpo-sujeito Kadiwéu. Atualmente, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), órgão do Ministério da Saúde, equipada com tecnologia de ponta, constitui-se com um aparato institucional que passou a monitorar o corpo-sujeito Kadiwéu desde antes do seu nascimento! Em 230 anos de inter-relações, os Kadiwéu se mostram hoje falando de dois lugares. Por vezes o lugar da identidade-nós fica interceptado pela identidade-eu, que é o viver na interculturalidade.

Quando entrevistados, representantes Kadiwéu destacaram o esporte agregado aos fatores saúde, alegria, divertimento e preparo físico, ou à regra “esporte=sáude”. Eis uma questão na qual o esporte pode estar sendo chamado a intervir. Os dados apontam e somos testemunhas de que os Kadiwéu vivem com certa qualidade de vida, o que proporciona às pessoas passar por todas as fases de desenvolvimento, tendo uma vida longa. As crianças, na sua quase totalidade, estão nutridas e saudáveis. No entanto, entre adultos de sexo masculino, as morbidades e alguns agravos se acentuam. Na região Kadiwéu predominam as doenças crônico-degenerativas, diabetes e hipertensão.

Monitorados por um poder institucional central, os poderes do xamã estão silenciados. Dispensado de efetuar curas físicas, de erradicar males supradimensionais e de fazer previsões, sua atuação estaria abafada pelo Estado, por lideranças religiosas cristãs pentecostais e por políticas voltadas ao segmento indígena que parecem ditar os rumos da vida grupal.

Algumas vezes, as mudanças são interpretadas pelos Kadiwéu como decadência ou declínio, o que pela minha compreensão são vestígios das mudanças. Aparentemente, algumas dessas mudanças têm levado os *filhos queridos* a recuarem na balança de poder, dando lugar aos jovens escolarizados em centros urbanos. No entanto, os descendentes de cativos, tal como no “tempo dos senhores”, têm lugar, voz e voto entre a equipe conselheira. Versões recentes dos seus mitos sinalizam para estratégias étnicas de mobilização de símbolos, capazes de impulsionar a ação do grupo, reuplicando o modelo cosmogônico do passado a um presente que agora tem data e hora marcadas.

Com o tempo marcado, praticam esporte e jogos tradicionais de forma esportivizadas nas propostas ou/e aulas de Educação Física. Os viéses educação e saúde configuram-se como campos de intervenção que podem levar os Kadiwéu à ação → reflexão → ação sobre comportamentos e novas relações que desafiam a todo instante suas lógicas. Na condição de campo concreto de vivências e de sensações emocionais como alegria, tristeza, vergonha, irritação, cansaço, que desafiam a racionalidade humana em qualquer sociedade, o jogo e o esporte, com conteúdos de base e de princípios éticos de respeito, justiça, solidariedade e respeito mútuo, contemplam o viver social.

Os conflitos específicos que o processo de encapsulamento social traz não ocorrem por acaso, embora não sejam rigorosamente planejados. Na visão elisiana, fariam parte do processo inteiro e estariam vinculados às mudanças da estrutura de comportamento social de cada membro do grupo. Em que pese o coletivo Kadiwéu, muitos dos conflitos são travados entre o indivíduo e ele mesmo, em seu auto-controle, essencial para as mudanças na psicogênese-sociogênese do grupo Kadiwéu.

Para isso, há que se ter meios que contrabalancem as problematizações decorrentes da encapsulação. Sob meu ponto de vista, um desses meios poderia ser o esporte, a atividade física sistematizada e o revigoramento dos jogos tradicionais. Sobre o novo, o esporte, os Kadiwéu têm mostrado que a paixão pelo esporte não será passageira, parece que o fenômeno foi inserido e vai ficar. Simbolicamente pode ser um espaço para o corpo do guerreiro inscrever-se.

Os termos saúde e esporte têm andado juntos, contudo, não expressam o mesmo sentido. Quando uma liderança esportiva Kadiwéu usa a expressão “esporte é saúde” entende-se, num diálogo com a análise de discurso, que há deslocamento de sentido, pois em todo enunciado há pontos de deriva onde o sentido pode ser outro. Em todo dizer há um dizer ausente, ou alguma coisa que fala em outro lugar, de outra maneira diferente.

Após essa compreensão histórica e processual sobre o fenômeno esporte, considero que os jogos tradicionais, elemento de significado em todos os nichos humanos, em destaque aqueles que dão perfil identitário ao Brasil, podem ser expressos com o termo “jogos de identidade nacional”. Já o esporte, por ser uma

prática significativa em quase todas as culturas humanas, patrimônio<sup>108</sup> da humanidade, ferramenta e veículo para o desenvolvimento e a paz – quando aspectos positivos do mesmo são enfatizados –, está em fase de encontrar seus próprios sentidos na sociedade Kadiwéu, podendo ser uma alternativa para os embates masculinos, por encontrar-se em outro campo, o campo mimetizado.

Os Kadiwéu podem, por outro lado, retomar os “jogos tradicionais para todos”, que os caracterizavam no passado, de forma mais dinâmica, novamente associados a fenômenos celestes e terrenos, tendo em vista que, ainda hoje, da imensidão de suas terras, pouco ofuscadas pelas luzes urbanas, o céu cintila em estrelas, ou ilumina-se com a luz da lua. Em terra, as inter-relações sociais contemporâneas foram mais afetadas, sendo pontuadas por argumentos, leis, acordos, parcerias, convivências e negociações. Mas, a meu ver, os Kadiwéu são pró-ativos, estão aptos a encarar a interculturalidade sem perder suas referências. A fragilidade parece estar no futebol mesmo!

Embora haja tantos corpos quanto há sociedades, cada ser humano estaria delimitado ao *habitus* de alguma sociedade. No entanto, a interculturalidade dispõe o corpo-sujeito simultaneamente em dois lugares, entre duas memórias. Foi nesse batimento de memórias que o corpo-sujeito Kadiwéu apreendeu do “branco” um estilo de vida sedentário, tendo como consequência a obesidade, a hipertensão, entre outras. Devido a esse quadro, já não são todas as atividades físicas que trazem benefícios ao segmento masculino do grupo. O guerreiro

---

<sup>108</sup> Na fase de correções da tese, após a defesa, foi proclamado pela ONU o ano de 2005 como o “Ano Internacional da Educação Física e do Esporte – promovendo a educação, a saúde, o desenvolvimento e a paz.” O documento destaca que a promoção do desenvolvimento humano, pela Educação Física e Esporte, constitui-se “(...) instrumento primordial não apenas em termos de saúde e desenvolvimento físico, mas também para aquisição de valores necessários para a coesão social e o **diálogo intercultural** [grifo meu]”. (CONFEEF, 2004, p.10).

carece hoje de estrutura física para se manter ou para adotar um corpo *sportivus* em perspectiva.

De saída, a grande vantagem é o prazer que a atividade física proporciona, a vida ativa interiorizada na índole do povo, embora bloqueada e circunstancialmente afetada por questões políticas de delimitação de terra ou por imitação irrefletida da vida urbana. A autonomia para praticar atividades físicas, com a saúde comprometida por males que o xamã não soluciona, requer que lhes sejam asseguradas construções de novos saberes, vindos da interculturalidade. À medida que ampliam a rede de inter-relações estarão se capacitando na forma física e na auto-avaliação, podendo trazer de volta o espírito fujão, para que a saúde também retorne.

A prática dos exercícios físicos está sob determinantes fisiológicos, biológicos e biomecânicos. Portanto, os novos tempos requerem instrumentalização vinda através das inter-relações efetivadas em cadeias mais amplas. Se o mito elisiano localiza de qual lugar, nós, humanos, devemos falar – que é do lugar de interdependentes – a reversão do mito não faz perder a compreensão de que a identidade-nós, ao ficar ameaçada, pode desequilibrar a identidade-eu. O coletivo proporciona um passado que se estende muito além de cada um de nós, tecendo a história nos fios de muitas outras vidas. Assim parece ser a identidade Kadiwéu: o jogo tradicional na identidade-nós e o esporte em processo de entrada na identidade-nós procurando significar-se.

Poderia haver reveses também para o lugar dos jogos tradicionais. Sua *re*-significação seria como valor cultural, ou poderia volta-se para a “indústria cultural”, para a folclorização. Se, fora das linhas do campo, tanto do esporte

quanto do jogo tradicional, vigorarem os valores do jogo tradicional, tudo ficará bem, tudo será brincadeira e a ludodiversidade se renovará em nichos humanos, sejam eles regidos por qualquer forma de organização.

Considerando as idéias acima, concluo o presente estudo com o registro do “estado da arte” dos jogos tradicionais Kadiwéu, o mais amplo possível. As relações entre os jogos tradicionais e a inserção do esporte, que adentrou a aldeia a convite dos próprios índios, pegando-os desprevenidos, sem resistência, sem espreita, agora parece aderir-se ao grupo e à sua índole cada vez mais. A atividade física sistematizada, que está na base da prática esportiva, requer inclusão de outros saberes, diferentes dos tradicionais. Com diferentes aprendizagens, os jogos tradicionais, o esporte e a atividade física serão *re-significados* e/ou *significados*, promovendo no corpo-sujeito Kadiwéu a *díada* tradição e mudança.

Guiada por recortes teóricos e metodológicos, finalizo este estudo circunscrito à linha de pesquisa *Desenvolvimento Corporal no Contexto da Sociedade e Cultura*, produzindo conhecimento e fazendo intervenção em estudos da Atividade Física numa dimensão histórica e antropológica, elegendo representações sociais e adaptações bio-sócio-culturais no grupo indígena Kadiwéu.

## Referências Bibliográficas

### Documentos Sonoros

ALCÂNTARA, Eusébio. **História dos Kadiwéu**: depoimento, [out. 1998]. Entrevistadores: M. Vinha. 1 fita cassete (120 min), 3 ¼ pps, estéreo. Entrevista concedida na Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, Município de Porto Murtinho/MS.

COUTINHO, Levy Britto. **Eventos lúdicos e esportivos com indígenas organizados pela FUNDESORTE**: depoimento: [out. 2001]. Entrevistadores: M. Vinha e M.B. FERREIRA. Campo Grande: 4ª edição dos Jogos dos Povos Indígenas, 2001. 1 fita cassete (120 min), 3 ¼ pps, estéreo. Entrevista concedida ao Laboratório de Antropologia Bio-cultural, FEF/UNICAMP – SP.

DUBOIS, Phillip. **Diante da Imagem**: palestra apresentada no Seminário “Diante da Imagem”. Campinas, SP, Instituto de Artes, UNICAMP, 2000. Não publicado.

FARIAS, Maximino; SOARES Rocha Ferreira; MARCELINO José; LESCANO Alberto; ALMEIDA Martiniano de; BARROS Josiel Moraes; BARROS Pedrosa. **Esporte**: depoimento: [1998 e 2001]. Entrevistadora: M. Vinha. 1 fita cassete (120 min), 3 ¼ pps, estéreo. Entrevista concedida na Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, Município de Porto Murtinho/MS.

MARTINS, Gilson Rodolfo. **Temas contemporâneos que afetam os Kadiwéu**: depoimento [2004]: entrevistadora: M. Vinha. Campo Grande, Mato Grosso do Sul, 2004. 1 fita cassete (120 min), 3 ¼ pps, estéreo. Entrevista concedida por ser professor convidado na banca de defesa, do presente estudo.

MATCHUA, Daniel. **Jogos Tradicionais**: depoimento, [2001]. Entrevistadora: M. Vinha. Mato Grosso do Sul: Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, 2001. 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS.

MEDINA, Boaventura B. **Organização Interna e com a Sociedade Envolvente**: depoimento [2000]. Entrevistadora: M. Vinha. Mato Grosso do Sul: Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, 2000. 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS.

MEDINA, Boaventura B. **Esporte na aldeia**: depoimento [2000]. Entrevistadora: M. Vinha. Mato Grosso do Sul: Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu, 1999. 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS.

MEDINA, Boaventura B. **Associação da Reserva Indígena Kadiwéu**: depoimento [1998]. Entrevistadora: M. Vinha. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras

Kadiwéu, 1998. 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS.

SILVA, Hilário. **Esporte e Saúde: depoimento** [2001]. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras Kadiwéu, 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS, durante realização do “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”.

SILVA, Hilário. **Informes sócio-culturais Kadiwéu: depoimento** [1999]. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras Kadiwéu, 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI/MS, durante realização do “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”. Informes orais (1999)

SOARES. D. **Jogos Tradicionais: depoimento** [2001]. Entrevistadora: M. Vinha e H. Silva. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras Kadiwéu, 2001. 1 fitas cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI- MS.

SOARES. D. Jogo e esporte. **Depoimento** [1999]. Entrevistadora: M. Vinha e H. Silva. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras Kadiwéu, 1999. 1 fita cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI- MS.

SOARES. D. Jogo e esporte. **Depoimento** [1998]. Entrevistadora: M. Vinha e H. Silva. Mato Grosso do Sul: Aldeia Bodoquena, Terras Kadiwéu, 1998. 2 fitas cassete (120min), 3 ¾ pps, estéreo. Entrevista concedida sob autorização da FUNAI- MS.

TERENA, Marcos. Realidade das Comunidades Indígenas. 2001. **Palestra** proferida na 4ª Edição dos Jogos dos Povos Indígenas, Campo Grande, MS, 2001. Anotações Pessoais. Não Publicado.

## Jornais e Revistas

FOLHA DE SÃO PAULO: CADERNO FÔLHA CIÊNCIA. **Saúde: Água Excessiva Pode ser Fatal Para Atletas**. Do “Independent”, página A 12. São Paulo. Sexta-feira, 18.07.2003.

FOLHA DO POVO: ESPORTE. **Jogos Indígenas Atraem Bom Público**. Artigo: Anderson Viegas. p. C-5. Campo Grande, MS. Domingo, 27.10. 2001.

REVISTA NOVA ESCOLA. **Escola de Índio, professor índio**. Artigo: Roberta Bencini. p. 50-53. São Paulo. Edição 171. Abril de 2004.

REVISTA EDUCAÇÃO FÍSICA. Conselho Federal de Educação Física (CONFEF). **2005 – Ano da Educação Física e do Esporte**. Ano IV, nº 14, Dezembro de 2004.

## Filmes

**BRAVA gente brasileira.** Comunidade Kadiwéu. Direção: Lucia Murate. Produção: Consórcio Europa Filmes. Intérpretes: Comunidade Kadiwéu, Buza Ferraz e Sérgio Mamberti. VHS. 103 minutos. 2001

**HISTÓRIA do futebol: um jogo mágico.** Origens: as culturas do futebol. Direção: Ben Miller. Produção: Ben Miller. Intérpretes: Hugo Sanchez, Alfredo Di Stefano, arquivos da FIFA, Filmoteca Espanhola, e outros. Roteiro: Cliff West. Série produzida: Clive Lawrence. Música: Paul Englishby. FREMANTLEMÉDIA INTERNACIONAL DISTRIBUTION. Estúdio: Flashstar–Home Vídeo, 2001. 1 filme (104 min), son., color., VHS.

## Documentos Iconográficos

MARTINS, Milka A. de B. **Simbologia da Arte Corporal dos Índios Kadiwéu como Expressão da Concepção de Mundo.** 2002. Monografia. Faculdade Estácio de Sá/MS

SIMÕES, Elexandra Aparecida. **Soares desenha o jogo casa do rei.** 2004. 1 Foto digital, color. 16cm x 56 cm.

SOUZA, Aluíso Fernandes. **A Escola.** 2004. 1 Foto digital, color. 16cm x 56 cm.

VINHA, Marina. **Imagens de jogos.** 3 Fotos, color. 16cm x 56 cm.

XAVIER, Albana Nogueira. **Pantanal: homem e cultura.** Campo Grande/MS: Editora UFMS, 2002.

## Documento Cartográfico

Mapa da Área Kadiwéu. Laboratório de Geoprocessamento /UCDB/MS (2005).

## Meio Eletrônico

ISA. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Amansa Brasil.** Texto do ISA para lançamento da Campanha. Disponível em: <[www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)>. Acesso em: 23 de outubro de 2003.

\_\_\_\_\_. **Os índios não são incapazes.** Texto do ISA endereçado às comunidades indígenas. Disponível em: <[www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)>. Acesso em: 20 de maio de 2001.

UNITED NATIONS. **Inter-Agency Task Force On Sport For Development And Peace.** Disponível em [www.un.org/themes/sport/reportE.pdf](http://www.un.org/themes/sport/reportE.pdf). Acesso em: 23 de setembro, 2003, p.22.

VIANNA, Fernando Fedola L. B. Jogos e Esporte. Disponível em: [www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br). Acesso em: 21 novembro de 2000.

## Livros, Anais, Periódicos

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de. Parecer: sobre o aldeamento dos índios uiacurús e guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. In: \_\_\_\_ **Revista Trimestral de História e Geografia/RJ**, tomo sétimo, 2ª edição, 1866, pp.204-218.

BALDUS, Herbert. O Conceito de Tempo entre os Índios do Brasil. In: \_\_\_\_ **Revista do Arquivo Municipal**. Publicação do Departamento de Cultura Órgão da Sociedade de Etnografia e Folclore e da Sociedade de Sociologia. São Paulo, Ano VI, vol LXXI, outubro, 1940.

BARBANTI, Valdir J. **Dicionário de Educação Física e do Esporte**. São Paulo: Manole, 1994, p. 109.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveo** (1892e1897). São Paulo: Livraria Martins Editora, exemplar nº33, 1945.

BORGES, Luiz C. A Instância do Mito. In: \_\_\_\_ **Perspicillum**. Rio de Janeiro: Publicação do Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPq, v. 9, n.1, nov. 1995, pp. 69-112.

BRASIL. Conselho Federal de Educação Física (CONFEF). **Intervenção do Profissional de Educação Física**. Rio de Janeiro: Publicação do Conselho Federal de Educação Física, 2002.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. Coordenação de Saúde do Índio (COSAI). **Dados sobre Saúde**. Campo Grande/MS: Fundação Nacional de Saúde/MS/1998.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. Por que Estudar Educação Física nas Escolas Indígenas? In: \_\_\_\_ **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília, 1998, pp. 321-338.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Coordenação de Doenças Crônico-Degenerativas. **Exercício Físico e Saúde - Prática Saudável do Exercício Físico**, 3. ed. Brasília:Ministério da Saúde, Ministério Extraordinário dos Esportes/INDESP, Ministério da Educação e do Desporto, 1996.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. **Naufrações e Comentários**. Tradução de Jurandir Soares dos Santos, Porto Alegre:L&PM, 1999.

CABRAL, Paulo Eduardo. Educação Escolar Indígena em Mato Grosso do Sul. Algumas Reflexões. Campo Grande/MS: Secretaria de Estado de Educação, 2002.

CAILLOIS, Roger. **Los Juegos y los Hombres: la Máscara y el Vértigo**. México: Fondo de Cultura Económica, S.A de C.V., 1986.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência – Ensaio de Antropologia Política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. Da tortura em Sociedades Primitivas. In \_\_\_\_ **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Francisco Alves Editora, 1990, p. 123-131.

CULIN, Stewart. **Games of the North American Indians**. New York: Dover Publications Inc, 1975.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

DA COSTA, Lamartine (Coord.). **Atlas do Esporte no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Associada: Ana Maria Miragaya. Rio de Janeiro: Shape Editora, 2004.

DA MATTA, Roberto. O Corpo Brasileiro. In \_\_\_\_ **De Corpo e Alma**. Coord. A Strozenberg e M. Matos. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1987, pp. 74-85.

DEMARTINE, Zeila de Brito Fabri. Trabalhando com Relatos Oraís: reflexões a partir de uma trajetória de pesquisa. **Revista: Reflexos sobre a Pesquisa Sociológica**, 2ª série, 1992, p.43.

DICIONÁRIO AURÉLIO. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira e J.E.M.M. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX. Editado por William Outhwaite, Tom Bottomore. Editoria da versão brasileira: Renato Lessa, Wanderley Guilherme dos Santos. Tradução de Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

DIECKERT, Jürgen; MEHRINGER, Jakob. Cultura do lúdico e do Movimento dos Índios Canela. In: \_\_\_\_ **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 11, n. 1, pp. 55-57, set. 1989.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: EDUSP, 1992.

DUNNING, Eric. Football in the Civilizing Process. In: \_\_\_\_ **ENCONTRO DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA**, 5., Alagoas, 1997. **Coletânea...** Alagoas, pp. 1-9, 1997.

ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A Busca da Excitação**. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: DIFEL, 1992.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Org. Michael Schoter. Tradução Vera Ribeiro, Revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994b.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Sociologia**. Tradução de: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Braga, Portugal: Editora Pax Limitada, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador – Uma História dos Costumes** (Volume I), Tradução Ruy Jungmann; Revisão e Apresentação, Renato Janine Ribeiro – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.

\_\_\_\_\_. **Os Seres Humanos e suas Emoções: um ensaio sob a perspectiva da sociologia dos processos**. Londres, 1991. Tradução: M.B. Bissoto e F. C. Fontanella. Não publicado. 2000. Original inglês.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Tempo**. Editado por Michael Schöter. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

FUNDAÇÃO DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (FUNCAMP). **Relatório “1º Encontro Kadiwéu: jogo e esporte”**. Aldeia Alves de Barros, 2001.

FUNDAÇÃO DE DESPORTO DE MATO GROSSO DO SUL (FUNDESORTE). **Relatório “I Jogos Abertos Indígenas (JOABI)”**. Campo Grande, MS. 1995.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). **Distrito de Saúde Indígena**. Campo Grande, MS, 2003.

GALLAHUE, David L. e OZMUN, John C. **Compreendendo o Desenvolvimento Motor: bebês, crianças, adolescentes e adultos**. Tradução: Marina Aparecida da Silva Ferreira Araújo. São Paulo: Phorte Editora, 2003.

GALVÃO, Eduardo. O cavalo na América Indígena: nota prévia a um estudo de mudança cultural. In \_\_\_\_ **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Escola de Sociologia e Política, USP, v. 14, 1963, pp. 222-232.

GEBARA, Ademir. 1920: Concepções Políticas e Ideológicas na Construção da História do Esporte e da Educação Física no Brasil. In: \_\_\_\_ **Coletânea: V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física**. Maceió, Alagoas, 1997, p.14-19.

\_\_\_\_\_. **Educação e Lazer na Teoria do Processo Civilizador**. Disciplina do Curso de Pós-Graduação: FF 069/2000, FEF, UNICAMP: Representação Social, Transformações Biológicas e Motricidade Humana. 2001. Anotações Pessoais.

\_\_\_\_\_. História do Esporte – Novas Abordagens. In: \_\_\_\_ **Esporte – História e Sociedade**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2002, p.5-29.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, Marta Corrêa e CONSTANTINO, Marcio Turini. Esporte, Ética e Intervenção no Campo da Educação Física. In: \_\_\_\_ **Ética Profissional – na Educação Física**. Org. João Batista Tojal. Rio de Janeiro: SHAPE: CONFEF. 2004, p. 223-235.

GOUDSBLOM, Johan. Pensar com Elias. In: \_\_\_\_ **Norbert Elias: a Política e a História**. Orgs. Alain Garrigou e Bernard Lacroix. São Paulo: Editora Perspectiva 2001, p.241-247.

GINSBURG, Carlo. Sinais. Raízes de um Paradigma Indiciário. In: \_\_\_\_ **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. S. Paulo/ Companhia da Letras/1989.

GUIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Introdução à Filosofia**. Barueri, SP: Manole, 2003.

GUYTON, Arthur C. **Fisiologia Humana e Mecanismos das Doenças**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 4ª edição, 1989.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (Orgs.) **Introdução: a Invenção das Tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

IANNI, Otávio. Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira. In: \_\_\_\_ **Sociologia da Sociologia – o pensamento sociológico brasileiro**. São Paulo: Ed. Ática, 1989, p. 84-124.

INDESP. Esporte com Identidade Cultural: In: \_\_\_\_ **Coletânea**. Org. José Eduardo Fernandes de Souza e Silva. Brasília: Publicação do Instituto Nacional de Desenvolvimento do Desporto, 1996.

KREBS, Ruy J. (Organizador) **Desenvolvimento Humano: teorias e estudos**. Santa Maria. Casa Editorial, 1995.

LEA, Vanessa. **Kapoto: Laudo Antropológico**. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Caduveo. In: \_\_\_\_ **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1945, pp.193-241.

LOPES, J. Sergio Leite. **Esporte, Emoção e Conflito Social**. Revista Mana – Estudos de Antropologia Social. Volume 1, n. 1, out. 1995.

LUCENA, Ricardo. Elias: individuação e *mimesis* no esporte. In: \_\_\_\_ **Esporte, História e Sociedade**. Orgs. Marcelo Weishaupt Proni, Ricardo de Figueiredo Lucena. Campinas: Autores Associados, 2002, p113-137. Coleção Educação Física e Esportes.

\_\_\_\_\_. **O esporte na cidade: aspectos do esforço civilizador brasileiro**. Tese (Doutorado em Educação Física), Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000, 138 p.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Antropologia e Educação Física. In: \_\_\_\_ **Educação Física e Ciências Humanas**. Org. Yara Maria de Carvalho & Kátia Rubio. São Paulo: Huicitec, 2001, pp. 17-26.

MARINS, João Carlos Bouzas. Homeostase Hídrica Corporal Em Condições De Repouso E Durante o Exercício Físico. In: \_\_\_\_ **Revista Brasileira de Atividade Física e Saúde**, vol.3, n.2, 1998, pp.58-72.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE/MS (FUNASA). Coordenação de Saúde do Índio. **Dados sobre saúde**. Mato Grosso do Sul, 1998.

MATTOS, Mauro Gomes de e outros. **Teoria e Prática da Metodologia da Pesquisa em Educação Física**: construindo seu trabalho acadêmico: monografia, artigo científico e projeto de ação. São Paulo: Phorte Editora, 2004.

MATSUDO, Victor K. R. & MATSUDO, Sandra M. **Ciência e Detecção de Talentos**. Revista Âmbito-Medicina desportiva. Ano III, no. 30, Nov. 1997, p. 5-10.

MAUSS, Marcel. Noção de Técnica Corporal. In: \_\_\_\_ **Sociologia e Antropologia: com uma Introdução à obra de Marcel Mauss**, de Claude Lévi-Strauss. São Paulo: E.P.U. e EDUSP, 1974, pp.211-233.

MEIHY, José Carlos Sebe B. **Canto de Morte Kaiowá** – história oral de vida. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

MELE, Veerle van e RENSON, Roland. **Traditional Games in South America**. 1ª ed. Schorndorf, Bélgica: Hofmann, 1992. Sport Science Studies, Vol. 4.

MELIÀ, Bartolomeu. Identidade Étnica e Educação Escolar. In: \_\_\_\_ **ENCONTRO SOBRE LEITURA E ESCRITA EM SOCIEDADES INDÍGENAS**, IV. 2001. UNICAMP. Campinas/SP. Não publicado.

MELLO REGO, Gel. Francisco Raphael. **O Forte De Coimbra – sua fundação e os acontecimentos que com ella se relacionam** (1892). RIHG/ tomo LXVII, parte I, pp.171-215, 1906.

METRAUX, Alfred. Ethnografy of the Chaco. In \_\_\_\_ Handbook of South American Indians. Washibgtib: Smithsonian Institution. Bull, 1946.

MIDLIN, Betty. **O Primeiro Homem – e outros mitos dos índios brasileiros**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2ª edição, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Fase de Trabalho de Campo In: \_\_\_\_ **O Desafio do Conhecimento** - Pesquisa Qualitativa em Saúde. HUCITEC-ABRASCO, São Paulo/Rio de Janeiro, pp. 105-125, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994, 17ª edição.

MÜHLHAUS, Carla. Para Além da Pedra e Cal. In: \_\_\_\_ **Revista Nossa História**. Ano 2, nº 13, novembro de 2004, p.62-67

NOGUEIRA, Albana Xavier. Pantanal: Homem e Cultura. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2002.

OLIVEIRA FILHO, Asfilófilo de. Introdução à Série Esportes de Criação Nacional. In: \_\_\_\_ **Coletânea: Esporte com identidade cultural**. Brasília: INDESP, 1996. Série Esportes de Criação Nacional, n. 2.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Olhar, Ouvir, Escrever. In: \_\_\_\_ **Aula Inaugural**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: UNICAMP, 1994, pp.5-27.

ORLANDI, Eni Puccineli. Anotações em Aula. 2001. (não publicado).

\_\_\_\_\_. **Análise de Discurso: princípios de procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Interpretação: autoria, leituras e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Maio de 1968: Os Silêncios da Memória In: \_\_\_\_ **Papel da Memória**. Campinas: Pontes/1999b.

\_\_\_\_\_. **Terra à Vista – Discursos do Confronto: Velho e Novo Mundo**. Cortez/Editora da UNICAMP, 1990.

PAES, Roberto Rodrigues. Esporte Competitivo e Espetáculo Esportivo. In: \_\_\_\_ MOREIRA, Waner Wey e SIMÕES, Regina (Org). **Fenômeno Esportivo e o Terceiro Milênio**. Piracicaba: UNIMEP, 2000, pp. 33 a 39.

PECHINCHA, Monica T.S. **Histórias de Admirar: Mito, Rito e História Kadiwéu**. Brasília, 1994. 204 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília.

PRADO, Francisco Rodrigues do. História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Gaycurú. In: \_\_\_\_ **Revista Sociologia**, vol. XIII, março de 1951, número 1, pp. 93-109, 1951. Publicada pela Escola de Sociologia /USP.

RAMOS, Acilda Rita. Introdução. In: \_\_\_\_ **Sociedades Indígenas**. Série Princípios, Editora Ática, 3ª edição, pp.7-11, 1994.

RENSON, Roland. El Retorno de los Deportes e Juegos Tradicionales. In: \_\_\_\_ **Revista Museum**, UNESCO: Paris, no 170, vol. XLIII, no 2, 1991, pp.77-81.

\_\_\_\_\_. Ludodiversity: Extinction, Survival and Invention of Movement Culture. In: **ABSTRACTS: ISHPES Seminar, TAFISA Symposium. Games of the Past – Sports for the Future.** 2000. Duderstadt., p. 29.

\_\_\_\_\_. The Invention of Tradition in Sports and Games. ICSSPE/CIEPSS. In: **Symposium Berlim** 1997. Editora Verlag Karl Hofmann, Berlim, Alemanha, 1988, p. 8-13.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza.** Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. Sistema familiar Kadiwéu. In: **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 2, 1948, pp. 175-192.

RIVASSEAU, Emílio. **A Vida dos Índios Guaycyrús – quinze dias em suas aldeias (Sul de Matto-Grosso).** Bibliotheca Pedagogica Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, série 5ª, vol.60, 1936.

ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz. Aptidão Física Numa Abordagem Antropológica. In: **Revista de Educação Física e Desporto Artus**, v.16, n. 24, 1993, pp. 95-100.

\_\_\_\_\_. Jogos tradicionais e esporte em terras indígenas. **Coleção Prata da Casa.** São Luis do Maranhão, 2002, pp. 193-196,. (Edição Especial).

\_\_\_\_\_. A brief look at traditional games in South América In:\_\_\_\_ Pfister, G. (ed.): **Games of the past - sports for the future? Globalization, Diversification, Transformation.** Academia Verlag (ISBN 3-89665-264-8) - Sankt Augustin - Germany, 2004, p. 49-65.

\_\_\_\_\_. Jogos tradicionais, esporte e tradição. In:\_\_\_\_. **Cultura Corporal Indígena.** Org. por Maria Beatriz Rocha Ferreira ...[et al], Guarapuava: Ed. UNICENTRO, 2003, p.25 a 35.

\_\_\_\_\_. O Ser Ántropos e a Atividade Física. In: **Revista CONEXOES: educação, esporte, lazer.** Campinas, Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, n.4, p.7, 1998, ISSN 1516-4381.

SÁNCHEZ LABRADOR, J. **El Paraguay Católico.** Buenos Aires: Imprensa de Coni, 1910. 3v.

SÂNDALO, Maria Filomena. **A grammar of Kadiwéu.** 1997. Thesis (Dissertation) - University of Pittsburg, Pittsburg.

SÂNDALO, Maria Filomena. **Termos da língua Kadiwéu e seus significados: orientação.** Entrevistadora: M. Vinha. Mato Grosso do Sul: Aldeia Alves de Barros, Terras Kadiwéu. Anotações Pessoais. 2004.

SANTIN, Silvino. Esporte: Identidade Cultural. In:\_\_\_\_. **Esporte com Identidade Cultural.** COLETÂNEA, org. José Eduardo Fernandes de Souza e Silva, Brasília, Instituto Nacional de Desenvolvimento do Desporto, Série: Esportes de Criação Nacional, no.2, 1996, pp.13-25.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. **História Geral da Medicina Brasileira.** USP, 1977, pp.103-114.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

SCHADEN, Egon. A mitologia heróica duma tribo senhorial: os Kaduveo\_. In: **A mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico.** São Paulo: USP, 1946. p. 55-67.

SEEGER, DA MATTA e CASTRO. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In\_\_\_ **Boletim do Museu Nacional, Antropologia**, nº 32, maio de 1979. Org. Yonne de Freitas Leite. Rio de Janeiro, 1979.

SHONARDIE FILHO, L e GALLARDO, J. S. P. **Programa de Incentivo à Produção Docente**. Educação Física no Ensino Médio. Ijuí, RS: Ed. Unijuí., 2002. Cadernos Unijuí.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. Org. Míriam Dolhnikoff, São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000. Grandes nomes do pensamento brasileiro.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. **Esse campo custou o sangue de nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu**. 1993. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo.

SOUZA, Lécio Gomes de. **História de uma região: Pantanal e Corumbá**. São Paulo. Editora Resenha Tributária Ltda, 1973.

STEINEN, Karl von den. **Entre os Aborígenes do Brasil Central**. São Paulo: Depto. de Cultura, 1940.

TAVARES, Sérgio Corrêa. **A Reclusão Pubertária de Ipawu—um enfoque bio-cultural**. Dissertação de Mestrado. Campinas: /FEF/UNICAMP, 1994.

UNESCO. **Carta Internacional de Educação Física e Esporte**. Aprovada na Conferência Geral da UNESCO. Paris. 1978

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP). **Documento da Pós-graduação. Faculdade de Educação Física**. Campinas, Publicação Interna, 1999.

VINHA, Marina. **Memórias do guerreiro, sonhos de atleta: jogos tradicionais e esporte entre jovens Kadiwéu**. 1999. 97f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. **O conceito de Configuração e Poder em Norbert Elias**. Revista Conexões: Educação, Esporte, Lazer. ISSN 1516-4381. UNICAMP, nº5, dezembro de 2000, p.85 a 90.

VINHA, Marina e ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz. Índios Kaiowá/Guarani e Kadiwéu: Desafios de uma Vida Ativa no Novo Milênio. **ANAIS: XXIV Simpósio Internacional de Ciências do Esporte**. Edição Especial da Revista Brasileira de Ciência e Movimento. CELAFISCS, São Paulo, 2001, p. 88