

Dossiê “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”**Parentesco, conversão e pessoa esportiva: esboço de um programa etnográfico de estudos das esportividades****Carlos Eduardo Costa**Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
caecso@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0003-1783-0732>**Luiz Henrique de Toledo**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos
lhtoledo@ufscar.br
<https://orcid.org/0000-0002-5354-5923>**RESUMO**

Esse texto pretende abordar paisagens descontínuas através de distintas práticas esportivas. As relações entre os domínios do parentesco e da formação da pessoa esportiva serão tomadas a partir dos processos de conversão em cada uma das modalidades aqui analisadas, o futebol masculino profissional e a luta corporal alto-xinguana kindene. Para tanto, o chamado “modelo das relações” será o ponto de partida, por descortinar o universo relacional entre os domínios do jogar e do torcer, mediados pela sensibilidade do olhar. Se a pessoa esportiva, para o caso do futebol, pode ser elaborada através de uma rede de sociabilidade ancorada no parentesco e na oralidade que modula o torcer, a luta alto-xinguana mobiliza outras redes em torno do lutar (jogar), estreitando relações de alianças e rivalidades entre os chefes patrocinadores e os homenageados de cada ocasião. A proposta é, via o parentesco, debater as extensões dos significados atribuídos às práticas esportivas.

Palavras-chave: Antropologia das práticas esportivas; conversão; pessoa esportiva; futebol; luta alto-xinguana

Kinship, conversion and sportive person: sketch of an ethnographic program of sportiveness studies

ABSTRACT

This article intends to approach discontinuous landscapes through different sportive practices. The relationships between the domains of kinship and the formation of the sportive person will be taken from the conversion processes in each of the modalities analyzed here, professional men's football and upper Xingu body wrestling, kindene. Therefore, the so-called “model of relationship” will be the starting point for unveiling the relational universe between the domains of playing and rooting for, mediated by the sensitivity of the gaze. If the sportive person, in the case of football, can be developed through a network of sociability anchored in kinship and orality that modulates rooting for, the Upper Xingu wrestling mobilizes other networks around fighting (playing), strengthening relationships between alliances and rivalries between the sponsoring chiefs and those honored on each occasion. The proposal is, via kinship, to debate the extensions of the meanings attributed to sportive practices.

Keywords: Anthropology of sportive practices; conversion; sportive person; football; Upper Xingu wrestling

Parentesco, conversión y personalidad deportiva: esbozo de un programa etnográfico de estudios de las esportividades

RESUMEN

Este texto pretende acercarnos a paisajes discontinuos a través de diferentes prácticas deportivas. Las relaciones entre los dominios de parentesco y la formación del deportista se tomarán de los procesos de conversión en cada una de las modalidades aquí analizadas, fútbol profesional masculino y la lucha corporal Xinguan, kindene. Por tanto, el llamado “modelo de las relaciones” será el punto de partida para develar el universo relacional entre los dominios del juego y la asistencia, mediado por la sensibilidad de la mirada. Si la persona deportista, en el caso del fútbol, puede desarrollarse a través de una red de sociabilidad anclada en el parentesco y la oralidad que modula la alegría, la lucha del Alto Xingú moviliza otras redes en torno a la lucha (juego), fortaleciendo las relaciones entre alianzas y rivalidades entre los patrocinadores, jefes y los homenajeados en cada ocasión. La propuesta es, vía parentesco, debatir las extensiones de los significados atribuidos a las prácticas deportivas.

Palabras clave: Antropología de las prácticas deportivas; conversión; persona deportista; fútbol; lucha corporal Xinguan

Antecedentes

Este texto faz parte de um programa em desenvolvimento que tem por objetivo estabelecer extensões, continuidades e descontinuidades, proximidades e diferenças entre contextos etnográficos distintos em torno do que será definido por “práticas esportivas”. Essa definição, referendada em outras publicações (TOLEDO, 2001; COSTA; TOLEDO, 2009), pretende não uma oposição, superação ou algo que o valha em relação ao termo esporte. Antes, a proposta é, partindo de um modelo denominado “modelo das relações”, que procura deslocar a hierarquia epistemológica engendrada entre jogar e torcer, tomar as associações entre esses dois domínios pela centralidade da categoria sensível do olhar. Deste modo, o modelo passa a ser sintetizado pela dialética entre *olhar jogado* e *jogar olhado*¹.

Trataremos a expansão etnográfica desse modelo, elaborado inicialmente para dar conta do torcer relacionado ao futebol masculino de espetáculo, ao tomá-lo comparativamente ao universo da luta corporal e da posição situacional dos torcedores no universo ritual alto-xinguano. O Alto Xingu é um complexo regional formado por diferentes povos e línguas que mantêm um intrincado sistema de trocas matrimoniais, comerciais e cerimoniais, promovendo regimes de alianças e oposições situacionais. O ritual pós-funerário *egitsü*, mais conhecido pelo termo aportuguesado Quarup, é o principal evento, sendo que a luta corporal que o encerra, *kindene* ou *huka-huka*, é o momento mais aguardado. A formação dos times de lutas e seus adversários, ancorada nas relações de parentesco entre os falecidos homenageados e os chefes, será nosso tema etnográfico. Devido à proposta mais ampla em torno deste dossiê, tais temáticas serão tratadas a partir do “idioma da corporalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e das características próprias em torno da formação da pessoa e como essas associações situacionais modelam os regimes de identidade e alteridade, do aparentamento entre homenageados, chefes patrocinadores, times de luta e torcedores.

Deste modo, ao lidar com paisagens descontínuas, por onde se evidenciam fenômenos que, de algum modo, apelam à esportificação, parte desse programa alcançará

¹ Tanto jogar quanto assistir (torcer) passam pelo crivo do olhar como forma perceptiva que ajuíza desempenhos, fixa técnicas corporais (para quem joga e para quem torce) e estabelece a dialética necessária que institui o núcleo duro do modelo das relações pelo prolongamento dessas duas expressões dialéticas, *jogar olhado* e *olhar jogado* (TOLEDO, 2019).

a temática do parentesco². Demandarão da nossa atenção dois aspectos nos casos aqui descritos: os manejos da oralidade como acesso tanto às memórias pessoais quanto às formas de transmissão de conhecimento, e as relações entre corpo e subjetividade, imbricadas na produção da pessoa, no caso, denominada aqui de “pessoa esportiva”.

Partimos da definição de que pessoa esportiva participa de contínuos e performáticos processos de *conversão*, que de vários pontos de vista podem estar associados aos domínios esportificados da socialidade. Isso acarreta numa consequência metodológica importante, a de que jogos, brincadeiras, passatempos e rituais esportificados não se colocam, segundo nossos propósitos, na posição de manifestações epifenomênicas diante de outras esferas de socialidade. Pessoa esportiva pode ser toda aquela que, jogando ou propagando um fenômeno esportivo (torcendo, administrando, reverberando na mídia), está imersa em relações mobilizadas por distintas instâncias. Nesse caso, o parentesco configura-se como mais um domínio que evidencia a fabricação de pessoas esportivas.

Trataremos, primeiro, de um fenômeno ubíquo, o engajamento de indivíduos no sistema agonístico ou competitivo de um esporte tão hegemônico como o futebol profissional masculino. Aí, discutiremos *conversão* à luz de outra importante noção, a de pertencimento clubístico (DAMO, 2002), expressão corrente que, na literatura acadêmica brasileira, consagrou a estabilização desse processo de *conversão*, partindo do fato de que torcer já seria um *dado* inerente ao próprio sistema.

E, segundo, descreveremos formas esportificadas de engajamento presentes num ritual funerário xinguanó, que emula importante ethos competitivo e definidor de práticas espraiadas numa complexa socialidade regional, a luta *kindene*. Essa luta é centralizada na fabricação zelosa de corpos convertidos em lutadores, mas também de lutadores convertidos em torcidas contextuais.

Nosso propósito último será aclarar aspectos presentes contextualmente nos processos de *conversão*, via temática do parentesco, num debate sobre as formas que ela assume nessas diferentes práticas lúdicas³. Aqui, acolhidas não como modalidades

² Um grupo de pesquisadores do LELuS (Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade), Universidade Federal de São Carlos, iniciou uma nova agenda e elaboração do projeto *Conversão e pertencimento clubístico: relationalidades no universo das práticas do torcer*. Projeto cadastrado, desde setembro de 2021, no diretório de grupos de pesquisa do CNPq e Lattes.

³ O termo lúdico é tão ubíquo quanto ambíguo. Consagrado pelo historiador Johan Huizinga (2020 [1939]), se presta a acolher fenômenos muito diversos, mas também a qualificar interações e relações de praticamente todo espectro da vida social, prestando-se à função de uma partícula significante comparada

“esportivas” em si mesmas, pois, nesse sentido, tornariam a empreitada analítica menos aproximada, mas tomadas por análogas a partir dos impactos que geram na produção de parentescos e relacionalidades⁴.

Conversão e o modelo das relações

Conversão é uma noção que se conjuga ao repertório de um modelo conceitual e investigativo aqui mobilizado, o “modelo das relações” (TOLEDO, 2019; COSTA; TOLEDO, no prelo), que parte da prevalência de uma dialética entre dois operadores simbólicos, *jogar* e *torcer*, presente em toda cultura esportiva ou nos domínios esportificados da socialidade. Partindo do pressuposto de que a “Antropologia usa relações para explorar relações” (STRATHERN, 2012, p. 11), tal modelo centra-se tanto nas “capacidades das relações” quanto nas coisas como relações (STRATHERN, 2006, p. 263). Daí, assumirmos que *conversão* (ou *reconversão*) é pessoa performada, seja um sujeito (individual ou coletivo) que joga, seja um sujeito que olha (torce).

A dialética entre *jogar* e *olhar* responde a uma tentativa de problematizar uma dada posição epistemológica de saída, que embasou e embasa o distanciamento entre essas qualidades sensíveis no acercamento dos fenômenos esportivos, verificada tanto no futebol quanto na *kindene*, que também visibiliza distinções esportificadas entre lutadores e espectadores. Mas tais distanciamentos comumente são repisados e instrumentalizados como se revelassem duas especializações funcionais essencializadas e separadas no desenvolvimento dessas práticas esportivas e/ou lutas rituais esportificadas.

Obviamente que não negamos tais especializações, que respondem a uma morfologia funcional, afinal, quem joga ou luta se coloca numa posição sociológica

ao jogo. Tanto Huizinga quanto algumas sociologias, notadamente a praticada por Norbert Elias, definirão em termos epistemológicos a noção de jogo, em seus elementos lúdicos, como princípio fundante de culturas, num caso, ou de sociedades, noutro. Já seguindo um programa da antropologia clássica, podemos aproximar o termo lúdico ao tratamento das relações definidas por jocosas, no âmbito do parentesco. Tais relações já apontavam para os aspectos lúdicos, agonísticos e performáticos que requalificavam algumas relações nos contextos das alteridades. Desse modo, relações entre MoBr, ZSo e ZDa, trocas agonísticas, tais como o *potlatch*, bem como o travestismo ritual presente na produção dos gêneros entre os yatmul, integrariam esse conjunto díspar de fenômenos interconectados pela atmosfera da ludicidade, ou de performances hiperbolizadas e próximas às das interações tomadas como jogos performáticos orientados pelo parentesco.

⁴ A noção mais fluida de relacionalidade, proposta por Janet Carsten, rompe com alguns dos formalismos dos estudos mais canônicos do parentesco, que nos interessa na medida em que amplia os significados de parentesco definido como um lugar de “reflexão sobre relacionamentos” (MACHADO; MARQUES; CARSTEN, 2014).

diferenciada de quem torce e olha “de fora”. Não obstante, nosso intuito maior é tomar esses sujeitos sociológicos “sólidos” (jogadores/torcedores) na perspectiva dialética da *conversão* justamente para problematizar os processos de invenção que atendem às ilusões da convenção (WAGNER, 2010, p. 85), ou que demandam por variadas formas de controle simbólico que investem nessa separação.

Vale uma menção ao termo utilizado acima, ilusão, no sentido extrapolado a partir de Roy Wagner. Ilusão, nesse caso, diz respeito as ações de sujeitos simbolizadores (individuais, coletivos; jogadores ou olhadores) na produção de contrastes contextuais. É nesse sentido que *jogar* e *olhar* são instâncias retroalimentáveis e conversíveis nesses jogos metafóricos, pois adquirem relativa autonomia entre si, mas mantendo espelhamentos recíprocos. Assim, “se a fonte da motivação [que ampara as ações simbólicas da perspectiva do jogar ou do olhar] é uma ilusão, seu efeito motivante não é” (WAGNER, 2010, p. 88).

Isto é, trata-se, em última análise, de correr atrás não somente das causas motivadoras e convencionalizadas apreendidas criticamente por perspectivas sociológicas, qual sejam, aquelas que buscam identificar os chamados interesses dos agentes presentes no campo esportivo (BOURDIEU, 1983), mas sobretudo alcançar os efeitos motivantes que se dispersam em performances diferenciantes, que interpelam as convenções esportivas e/ou rituais.

Conversão e esportificação

O aparente enfraquecimento ou dispersão do domínio do parentesco nas sociedades euro-americanas se revela no amplo processo sócio-histórico marcado pelos valores ascendentes do individualismo. Tal processo também alcançou os modos de fruição nos esportes e pode nos dizer algo sobre a já aludida noção de pertencimento clubístico no âmbito do futebol. Pertencimento que se coloca a partir de muitos intervenientes determinados pelo pervasivo sistema de recrutamento torcedor, seja em cidades, seja inclusive em paisagens ameríndias, cuja presença do futebol se faz notar como prática do *jogar* ou *olhar* (torcer)⁵. Já a centralidade com que o parentesco dinamiza a produção tanto de lutadores quanto de torcedores na luta *kindene* indica que o parentesco

⁵ Como se percebe em pioneiros trabalhos em variadas regiões que abordam o futebol a partir de um conjunto mais amplo de relações próprias a cada contexto: Vianna (2008), Walker (2012), Angél Delgado (2013), Costa (2021a).

é, nesse caso, mais evidente como instância articuladora das práticas na luta (COSTA, 2021b).

Essa assimetria parece antever algumas dissonâncias comparativas, já que trataremos de torcedores (e não de jogadores) na relação entre *conversão* e parentesco no futebol e, no outro caso, partiremos dos lutadores (não dos torcedores) para alcançar índices de uma mesma relação entre *conversão* e parentesco na luta *kindene*.

À primeira vista, essas escolhas de partida (do *torcer*, no caso futebolístico, e do *jogar/lutar*, na *kindene*) poderiam tornar a comparação problemática se mantivéssemos atados às perspectivas morfológicas que tratam esses conjuntos como posições discretas de atores distintos: jogadores/lutadores, de um lado, torcedores, de outro. No entanto, jogadores e torcedores são tomados por metáforas reversíveis, ou melhor, operadores (individuais ou coletivos) de instanciações simbólicas metaforizadas umas nas outras. Ou seja, dependentes das qualidades sensíveis e relacionais entre *jogar* e *olhar* que são menos fixadas em “papéis sociais”, uma vez que o modelo das relações assume que todo *jogar* é também manifestação de um *jogar olhado*, assim como todo *olhar* estabelece na ação um *olhar jogado*. Mais uma vez, corroborando com esse modelo, vale uma definição acuidada do termo *relação* a partir das considerações de Marilyn Strathern: “A relação como modelo de fenômenos complexos, portanto, tem o poder de conjugar ordens ou níveis dessemelhantes de conhecimento, sem deixar de conservar a sua diferença” (STRATHERN, 2015, p. 279).

Portanto, centrar a análise não apenas nas metaforizações em torno do *jogar*, mas também voltar-se para o exercício simbolizador do *olhar* – que produz o espraiamento metafórico da prática tanto quanto o *jogar* –, é redefinir em termos etnográficos, respeitando a autonomia recíproca entre *jogar* e *olhar*, um processo que sociologicamente foi contemplado numa única expressão de grande impacto sociológico, *esportificação* (ELIAS, 1992). É preciso marcar essa diferenciação de perspectiva, ainda que, mais uma vez, corramos novamente o risco de apenas caricaturar um importante modelo sociológico do qual pretendemos relativamente nos afastar.

Norbert Elias (1992) identificara as transformações dos passatempos medievais em esportes por intermédio do esparramo do ethos competitivo burguês, que imprimiu as formas de competitividade a todas as esferas da vida, da política à dimensão econômica, não negligenciando a sociabilidade (cotidiana ou ritualizada), lugar das experimentações lúdicas. Tal índice avassalador de racionalidade, na produção e controle das emoções, entrelaçado cada vez mais aos fatores pecuniários, fizeram dos passatempos e jogos

tradicionais o que se entende por esportes, isto é, atividades regradas em compasso com o desenvolvimento daquilo que ele amplificou como processo civilizatório.

Se houve, e isso é sociologicamente consensual, um amplo processo de esportificação no transcurso da paisagem europeia para a modernidade, espalhado nas formas subjetivas e objetivas de relações sociais, cujo alto custo simbólico redundou em cadeias interdependentes que teceram aquilo que o autor reconheceu como ascensão da sociedade dos indivíduos, ou euroamericanas, na expressão stratherniana, havemos de ser mais cautelosos frente ao caráter universalizante com que a literatura usa e abusa dessa noção.

Esportificação não pode ser tomada como processo autônomo (apenas coletivizante) em que toda forma lúdica e/ou ritual necessariamente um dia acabará se esportificando, ganhando as dimensões de uma espetacularização e, portanto, recalçando ainda mais a dicotomia entre *jogar* e *olhar*. Essa é uma interpretação que evitaremos na abordagem tanto da *kindene*, caso mais evidente, por se tratar de um ritual ameríndio que ainda se mantém conjuntivo por vários motivos, quanto no fenômeno futebolístico focado no torcer, caso menos evidente, por se tratar de parte da própria cultura da esportificação, que preza pela disjunção competitiva entre ganhadores e perdedores, jogadores e torcedores.

Cultura da esportificação, pensada dentro do modelo elisiano, consiste em toda cultura coletivizante, em que as regras se auto abstraem como princípios, representações, valores e ideologias de uma convenção simbólica celebrada nas sociologias das sociedades ocidentais. Já tomar a esportificação do ponto de vista da *conversão*, que atenta para as relações recíprocas entre *jogar* e *olhar*, é fazer recuar o ponto de vista macrosociológico para assumir o processo de fabricação contextual da pessoa esportiva, que nos sugere perscrutar as imagens menos universalistas imbricadas em variadas formas contextuais e diferenciadas de socialidade.

É dentro desse emaranhado de pressupostos e repertório conceitual oferecidos até o momento que mobilizamos o tema do parentesco. Nessa direção, parentesco não se abstrai apenas como um conjunto sistemático de regras prescritivas, mas como o lugar de ações performáticas, orais e corporais, implicadas em movimentos reflexivos e de conhecimentos sobre relationalidades, para retomar Janet Carsten (2004), interpelando os princípios mais coletivizantes da esportificação ou da socialidade.

Nessa direção, o que o tema do parentesco pode nos elucidar a respeito da apoteose da suposta noção (indivisível) de indivíduo no domínio esportivo? A pessoa esportiva, na

sua versão de pessoa torcedora, responderia apenas aos desígnios dessa indivisibilidade do sujeito na escolha, adesão e pertencimento clubístico? O que o parentesco pode nos oferecer se pensado como artífice da produção da singularidade (não exatamente individualidade) do lutador na *kindene*, sujeito atado às relações de uma cosmopolítica entranhada de parentalidade? Como o aparentamento converte um antigo aliado em adversário no evento seguinte, ou ainda, impede a realização dos combates a partir das relações de afinidade? Como parentes são convertidos e desconvertidos em torcedores contextuais nessa dinâmica competitiva? São algumas das questões etnográficas examinadas nas próximas sessões.

A pessoa esportiva: torcer no contexto futebolístico

Torcer, não raramente, é definido por seu papel ou estilização funcional de divertimento, lazer, brincadeira, consumo. Ainda nesse domínio de senso comum, o indivíduo que se reconhece torcedor também é tomado por cidadão, pai de família, irmão, cunhado, trabalhador etc. Em ambos, a atividade lúdica do *torcer* recolhe-se à condição de um epifenômeno ou mera instância compensatória, cujos sintomas emocionais sublimariam outras propriedades relacionais mais densas e fundamentais da vida.

À essa imagem muito consolidada no domínio das convenções ordinárias agregam-se algumas funções mais subjetivas, balizando interpretações psicologizantes. E, desse ângulo, impõe-se a ideia de que *torcer para* seria mais uma condição atada à noção de indivisibilidade da pessoa, fruto de uma ordem concebida como íntima, pessoal, como se pudéssemos identificar um *ego* esportivo. E, embora torcer não chegue a ser tomado como traço de uma condição inata da personalidade, a escolha, que define esse ente cultivado pela nossa cultura psicológica coletivizante, busca defini-lo dentro de limites estritos de um gosto pessoal, bloqueando outras tantas qualidades adquiridas e em constante relação e transformação.

Nessa direção, vale ressaltar os efeitos motivantes de um princípio inato que operam continuamente no recalque e na performance dessa perspectiva individualizada e naturalizadas do torcer, observadas em frases tão comuns como “eu torço para o time X desde a barriga da minha mãe”, ou “eu já nasci Y”, ou ainda “meu DNA é W”. Esse princípio só se realiza plenamente na dialética com outro determinismo expresso em fórmulas sociológicas metafóricas igualmente convencionalizantes, que também são muito mobilizadas na fala torcedora, tais como aparece em expressões como “sou da nação Y”, ou “somos todos um bando de loucos”.

Mas, afinal, *torcer* seria uma categoria subsidiária na morfologia sociológica esportiva, um traço ou apenas verniz cultivado pela personalidade ou, o que defendemos, um princípio simbólico reversível ou significante flutuante (LÉVI-STRAUSS, 2003) em permanente dialética com o *jogar*, assumindo variadas formas de *conversão*?

A hipótese do modelo das relações toma a condição do *olhar* (metaforizado em torcer, torcedores e torcidas) como doadora universal para todo o sistema esportivo. Ninguém nasce jogador (profissional ou amador), dirigente de clube de futebol ou jornalista esportivo e, claro, sequer torcedor. Mas há que se levar em consideração o modo pelo qual as relações de esportificação se adensam nos ciclos de vida de um indivíduo, convertendo e desconvertendo essas formas de adesão. É a condição torcedora, provavelmente, aquela que aparece como sendo a primeira tomada de experiência pública da pessoa esportiva, ou a primeira demanda metafórica imposta coletivamente à pessoa transfigurada numa ordem emocional e subjetiva, herdada muitas vezes de círculos familiares e relacionais próximas. Vale lembrar também que a condição torcedora, sempre latente, é aquela que comumente encerra os ciclos da esfera do *jogar*, onde profissionais voltam a ser “torcedores” ao se tornarem ex-jogadores, ex-cronistas, ex-dirigentes, ex-árbitros, se permitindo a outras *conversões* mais voltadas para a perspectiva do *olhar* do ponto de vista do torcer.

Método genealógico e mapas de calor esportivo

Inspirado numa tradição que vem desde estudos etnológicos, podemos adaptar uma pergunta: como se fabrica a pessoa torcedora? Por que um mero gosto esportivo pode ser elevado à condição de equidade na constituição da pessoa? Essas são indagações especulativas levantadas aqui e que apontarão para a rearticulação de métodos, a começar pelo icônico método genealógico oferecido por Willian Rivers, desde os estudos clássicos (RIVERS, 1991 [1910]).

Dentro dessa nova agenda, que apenas se inaugura, propomos problematizar aquilo que estamos definindo por *conversão* torcedora, matriz da economia emocional esportiva, que passa a ser sustentada pelas escolhas, formas de adesão e pertencimentos clubísticos.

É aqui que podemos oferecer alguma densidade temporal pela via da memória e da história de vida como potenciais subsídios no estudo das memórias afetivas esportivas e traçar itinerários em torno de experiências cumulativas que permitem estabelecer mapas cognitivos das emoções esportivas em termos relacionais. Daí essa proposta recorrer à produção de genealogias, método caro aos estudos de parentesco.

O estatuto de pertença de saberes esportivos via narrativas orais, corporais e performances relacionais tem como um de seus epicentros a sociabilidade familiar, *locus* onde se promovem e se experimentam escalas de aliança e descendências esportivas na transmissão das preferências clubísticas em gerações sucessivas.

A isso que estamos chamando de *conversão* implica a fabricação do corpo torcedor desde as relações de parentesco, parentela e círculos próximos de amizade. Tais fatores podem mobilizar toda uma tradição vincada na ideia de “famílias torcedoras” como sendo grupos corporados e/ou consubstanciais de reserva emocional, por onde escoam preferências e disputas no acolhimento de clubes de futebol. Temos que:

empiricamente, a *conversão* de não torcedor a torcedor pode se dar de muitas maneiras desde a mais tenra idade, mas que dependerá sempre e em última instância de orientações, chancela ou motivações que precipitam a partir da pessoa neófito, cujos indicativos se expressam sobretudo na verbalização que leva à extensão da condição torcedora se aprofundar (ou não) em experiências relacionais expandidas, quer dizer, não basta somente alguém ou alguma situação “de fora” (o parentesco como máquina nominadora de times) definir um time para outrem, pois o que estabelece a completude do processo de *conversão* ocorre também como processo comumente percebido pela subjetivação ou adesão afetiva. (TOLEDO, 2020, p. 72).

Essa nova agenda de pesquisas, relacionada às formas de torcer, pressupõe que a adesão dos indivíduos ao sistema clubístico não flui naturalmente da personalidade, ou que não se acomoda apenas ao círculo de influenciadores (por exemplo, de pais para filhos). A *conversão* é processo marcado por disputas dentro de uma economia das emoções inaugurada ao redor dos potenciais neófitos torcedores. Em boa medida, os mais novos (filhos, sobrinhos, netos, afilhados, filhos de amigos) são disputados e convertidos performaticamente.

As narrativas visando a produção das essencializações identitárias e escolhas pessoais de pertencimento são experienciadas desde os círculos próximos de sociabilidade em relações reificadas que levam em conta as modelagens corporais e disposições afetivas que permeiam os processos de *conversão*. A proposta é verificar tais dinâmicas prenches de performatividades discursivas e corporais capturadas em cartografias pessoais, que podem ser inferidas na produção de mapas genealógicos.

Torcedores, motivados por inúmeras intercorrências na sociabilidade, estabelecem cálculos que entram em suas histórias de vida, e torcer passa a depender não somente de

uma vontade e engajamento pessoal, mas a integrar uma economia intersubjetiva presidida por emoções cambiantes, mesmo que se estabeleça que torcer se preserve como identidade (clubística, regional, nacional).

A produção de mapas genealógicos pode apontar para valores e valências de toda ordem, por exemplo, a forma como torcedores se engajam em vários projetos coletivos na produção de estilos e estereótipos norteados por condutas esportivas associadas às variadas demandas políticas, ideológicas, generificadas, de raça ou de classe. Capturar marcadores sociais e suas interseccionalidades, debatidas nesse âmbito da sociabilidade familiar estendida, onde o parentesco ainda se coloca como forte marcador de produção da pessoa, é constituir fotogramas que permitem situar o indivíduo em contextos e temporalidades que se abrem às possibilidades comparativas, indicando processos simbólicos densos em curso.

Armando genealogias

Tomemos alguns parâmetros de senso comum para estabelecer os índices de produção dessas genealogias, ou como rebatizaremos, *mapas de calor das emoções esportivas*. Chamaremos de torcedor “quente” aquele que explana de modo vicário e recorrente seus interesses por determinado(s) clube(s), sujeito capaz de acompanhar jogos e se reconhecer como pertencendo a uma comunidade mais abstrata, embora, não necessariamente, se reconheça militante de associativismos torcedores (como aqueles engajados em Torcidas Organizadas, por exemplo). Aproveitando o gancho, já podemos definir o torcedor militante como “ferendo”⁶.

Seguindo essas metáforas, denominaremos de torcedor “morno” aquele que pode ser capaz de nomear circunstancialmente um time de preferência, mas não se mobiliza em torno dele senão ocasionalmente. “Frio” será aquele que não leva em conta somente a preferência clubística para cálculos da pessoa esportiva. O torcedor frio, ainda que acompanhe futebol, seja praticando (jogando) amadoristicamente, seja nas experiências de sociabilidade, não cultiva sua *conversão* a ponto de torná-la elemento pivotante nas relações que o situam na socialidade.

Essas categorias são deveras abrangentes e ainda em elaboração, mas só podem ganhar substância analítica à medida em que vão sendo adensadas por histórias de vida e

⁶ Evitamos termos presentes em outras taxonomias, de senso comum ou sociológicas (GIULIANOTTI, 2002), tais como, por exemplo, “fanático”, porque sabidamente carrega toda sorte de estereótipos políticos e ou vieses de juízo de valor.

reconstituídas na forma de relações genealógicas e de relacionalidades. Genealogias, por sua vez, estabelecem relações formais e informais entre indivíduos e grupos, e aqui simplificaremos ao extremo seu uso, daí denominá-las de *mapas de calor*.

Alguns signos gráficos, como nas genealogias dos estudos de parentesco, tomam a forma generificada (bastante problemática, diga-se) para estabelecer essas relações. Então, triângulo refere-se a um indivíduo do sexo masculino; círculo para feminino e, aqui no caso, o quadrado para ego, de onde se parte para a leitura do mapa, quer dizer, pelo sujeito-torcedor referencial, que passa a ser o guardião de uma memória sobre si e demais membros de sua família extensa em relações de distanciamento e proximidades clubísticas.

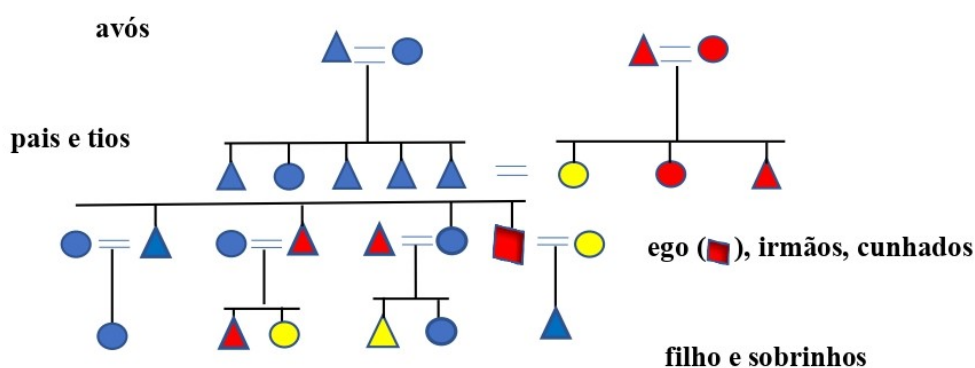
Essas formas geométricas ganharão cores, obedecendo a metáfora calórica, então signos em vermelho referem-se aos indivíduos torcedores quentes. Esse gradiente vai se alterando: amarelo para morno, chegando ao azul, para representar o torcedor frio. Roxo será reservado para os torcedores militantes, embora o exemplo que segue mais abaixo não traga esse tipo específico de torcedor.

Voltando a ego (quadrado) e tomando as classificações a partir de suas percepções, assumimos que essas fazem parte de suas escolhas subjetivas e as atribuições das intensidades calóricas são de sua percepção relacional, ou seja, ninguém necessariamente é um torcedor quente ou frio para si próprio, daí que o ponto de vista ou o olhar é também um juízo ou percepção que também vem de fora. Torcedores jogam (*olhar jogado*) com essas percepções todo o tempo. Por exemplo, um ego qualquer pode atribuir quentura (vermelho) a um primo onde outros só veem naquele uma manifestação morna (amarelo). Portanto, se faz valer, mais uma vez, os efeitos motivantes que agem sobre a pessoa, e menos as motivações supostamente últimas que definem os graus calóricos de pertencimento.

Portanto, essas cores dependem também de performances e condutas diádicas, de como ego encara determinadas disposições no fomento das relações de *conversão* banhadas por controversas e temporalidades específicas (relações geracionais), de proximidades e ou distanciamentos. É sabido que formas de torcer também dependem da performance dos clubes, se esses estão em alta ou em baixa nas competições, enfim, as formas de adesão e o nível de adesão clubística da parte de ego alternam-se contextualmente, fazendo com que esses mapas calóricos também ganhem historicidades, memórias e texturas contextuais nos processos de *conversão*. Um torcedor quente pode esfriar suas relações esportificadas em determinadas circunstâncias de sua vida. Pode até mesmo ocorrer processos de *reconversão*, mudar de time ou se associar a mais de um (TOLEDO, 2020).

A seguir um exemplo piloto para efeitos de amostragem ou pesquisa exploratória sobre alguns dos usos possíveis desses *mapas de calor*. Segue, no caso, um mapa autorreferenciado a partir de fragmentos de história de vida de um dos autores desse artigo.

Mapa de calor esportivo:



O diagrama reproduz o parentesco euroamericano e recupera quatro gerações. Tal como já indicado, as cores representam, do ponto de vista de ego, o grau de adesão de cada indivíduo ao clubismo. Encontramos duas famílias em contraste. Contavam os pais de ego que nos anos 60, quando ainda não estavam casados, seu romance se viu dentro de uma disputa entre as famílias por narrativas políticas, que colocavam adeptos e eleitores em lados opostos (“ademaristas” e “janistas”). Sem solução de continuidade, o *mapa de calor* de adesão clubística acima mostra que no plano esportivo tal dualismo se replicava. O pai, assim como os irmãos masculinos, embora ocasionalmente autorreferenciados como são-paulinos na memória de ego, eram todos torcedores frios.

Então, nota-se que ego herda o gosto e paixão futebolística tendencialmente pelo lado materno, onde cultivou e acumulou mais disputas do que consensos, protagonista de controversas e jocosidades familiares entre torcedores de times contrários.

Ambos os avós maternos, representados pela cor vermelha, eram corinthianos, a exemplo dos irmãos de sua mãe. A família da avó materna, seus irmãos e inúmeros sobrinhos (que não estão representados no diagrama, assim como primos maternos e paternos de ego) formavam tendencialmente uma “família corinthiana”. No entanto, a

exemplo de boa parte da família paterna, ego se converte a são-paulino, acompanhando uma tendência na sociabilidade masculina com primos masculinos paternos próximos. Embora do lado paterno a herança da família são-paulina seja tendencialmente fria, sobretudo na geração ascendente de ego, o cultivo da emoção futebolística foi herdado do domínio materno, o que o autorreferencia como um torcedor *quente*. São paulino por descendência patrilateral, o gosto pelo futebol não deixa de abrigar alguma “emoção corinthiana” proveniente do lado materno na formação da sua pessoa esportiva. Muitas outras implicações podem ser beneficiadas na leitura desses mapas, o que não cabe expor aqui.

Em suma, no exame das formas de engajamento torcedor optamos pela noção de *conversão* a pertencimento clubístico, por entender que essa última remete ao sistema classificatório torcedor relativamente estabilizado e, digamos, um tanto subsumido ao *jogar*, afinal esse pertencer passa a ser indexado pelo anúncio consciente da cultura convencional clubística, que, generalizando, recalca os fatores essencializados da pessoa esportiva estabelecida em relações unívocas que vinculam torcedores a clubes. A noção de *conversão*, da perspectiva do olhar, reage e leva em conta inúmeros processos relacionais, ou um “pertencimento torcedor” (ANDRADE; TOLEDO; SOUZA JUNIOR, 2021), que mesmo reificado na prevalência de uma escolha “definitiva”, ou estabilizada como pertencimento, oferece ao mesmo processo a percepção dos efeitos motivantes que reavaliam constantemente essas escolhas ditas últimas. Dizer que ninguém muda de time, como sentença o senso comum, não significa que esse processo não passe por modulações relacionais.

O que esses mapas de calor genealógicos permitem inferir é justamente a *conversão* como relação processual na formação da pessoa esportiva ante seu pertencimento clubístico. Processo em que muitos desses elementos de socialidade, no exercício da oralidade e “sociabilidade”, acabam encobertos ou latentes no resultado sociológico performático final de formação da pessoa esportiva.

Investigar a memória genealógica de torcedores nos conduz às práticas gerativas que concebem e desconcebem torcedores uns em relação aos outros e em relação ao próprio sistema do pertencimento clubístico. Tais dinâmicas de conversões e reconversões também ocorrem via parentesco com a formação de lutadores e torcidas no contexto de um ritual ameríndio, que abriga a luta *kindene*, tal como passaremos a examinar a seguir.

Extensões etnográficas: a luta corporal nos rituais alto-xinguanos

O Alto Xingu é uma das regiões etnográficas que se encontram nos limites do Território Indígena do Xingu, área demarcada no começo da década de 1960 (LEA, 1997; MENEZES BASTOS, 1989) e podendo ser dividida em Alto, Médio e Baixo, com populações e modos de vida bastante diversos entre si, que se estende do Mato Grosso até próximo da divisa com o Pará. Alguma literatura apresenta a abertura do território e os principais aspectos que constituíram os modos relacionais entre os povos, suas características e interações (COELHO, 1993; FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001).

Para focar no Alto Xingu, trata-se de um complexo regional que engloba as relações entre pelo menos nove povos, falantes de idiomas de três troncos linguísticos: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (karib), Yawalapiti, Mehinaku, Wauja (aruak), Kamayurá, Aweti (tupi). Esses povos vivem às margens dos três principais formadores do rio Xingu: Culuene, Curisevo e Ronuro. Vivem basicamente da pesca, a dieta à base de caça não faz parte dos hábitos alimentares, a não ser em ocasiões específicas; da mandioca brava, cultivada e processada até virar a farinha que fará o beiju; e do pequi. Esses são os três principais alimentos da região, mas claro que existem outros, inclusive, industrializados, ainda mais com a intensificação dos contatos com as cidades que margeiam os limites do território (NOVO, 2018; HORTA, 2019). Esse triângulo é fundamental, não só pelos modos de vida do cotidiano, mas também a base da alimentação ritual.

Esses povos vivem num contexto de múltiplas trocas, comerciais, matrimoniais e cerimoniais, a despeito da variabilidade linguística, o que marca decisivamente o tripé relacional, tendo no universo ritual a centralidade do que ficou conhecido na literatura por *pax xingwana* (MENEZES BASTOS, 1989). O abandono das práticas guerreiras contra os povos vizinhos, em nome desse regime de trocas, é uma característica decisiva na consolidação das relações interétnicas.

No atual contexto, de destruição e retirada dos direitos duramente conquistados pelos povos tradicionais, o Alto Xingu é menos ameaçado do que outras regiões e territórios indígenas no país – apesar da recente descoberta de madeireiros invasores na fronteira sul. Na batalha pela garantia dos direitos aos territórios indígenas, os grandes chefes do Xingu se somam às demais lideranças para manter seus modos de vida, o que nos conecta mais diretamente aos propósitos desse texto, que pretende associar uma modalidade de luta como ápice performático de uma celebração dinâmica esportificada, ancorada na chefia e no parentesco. Tais processos de transmissões e continuidades serão

tomados especificamente através da luta corporal (*kindene*) que encerra o principal ciclo ritual da região, o *egitsü*, mais conhecido como Quarup.

O Quarup, termo tupi, é uma celebração pós-fúnebre em homenagem aos chefes falecidos, sendo que todo grande chefe deve ter um em sua homenagem. É a finalização de um ciclo de vida, que se inicia no nascimento, passa pela formação do chefe durante sua vida, em sua atuação enquanto chefe de seu povo e, após sua morte, é necessário que se faça esse ritual para que sua alma possa seguir seu caminho sem percalços até a morada definitiva na aldeia celeste. Por certo, existem bem mais questões por detrás desse simples “roteiro”, mas o Quarup é também o fim do luto dos vivos, para que a vida possa continuar.

Deste ponto de vista, o Quarup é o complemento da biografia dos grandes chefes (BARCELOS NETO, 2012), uma manifestação particular de uma atividade eminentemente humana, que trata dessa questão fundamental que é a relação entre vida e morte. De outro lado, mas claro que completamente integrados, separados apenas analiticamente, o Quarup pode ser considerado por suas questões políticas, nesse complexo regional multiétnico e multilinguístico, de onde o tema do parentesco emerge com vitalidade.

São povos diferentes, com línguas diferentes que se convidam mutuamente para a realização de seus ritos fúnebres. Esta é uma característica fundamental da cerimônia, ou seja, a formalidade dos sistemas de convites, pois os povos não falam as mesmas línguas, então, seguem inúmeras etiquetas para fazerem os convites e para que os convites sejam aceitos. Isso vai ser importante para nosso tema específico, a luta, uma vez que são esses convites que delimitam os times e as torcidas contextuais que se enfrentarão – tomados aqui como processos de *conversão*. Os anfitriões convidam alguns povos para serem seus aliados, geralmente os povos que tinham relações de parentesco com o falecido homenageado, ao passo que os outros povos são convidados como adversários.

Necessário destacar que esse sistema de convites, ancorado no parentesco, faz parte de um ciclo que se perdura durante o ano. Ocorrem inúmeras festas (PERRONE-MOISÉS, 2015) durante o ciclo ritual que servem para armazenar o alimento que será distribuído ao final, os três citados anteriormente. A família que é a “dona” do ritual é responsável por realizar os convites, armazenar o alimento e estabelecer essa relação de identidade e alteridade. São muitas etapas, que infelizmente aqui só poderão ser citadas, como as festas de acúmulo do pequi e da mandioca, as pescarias rituais, o banho para retirar o luto, a busca nas matas pelas árvores que serão os homenageados, as efígies que

serão ornamentadas durante o evento final, as danças, cantos, flautas, enfim, uma série de manifestações culturais, artísticas, cosmológicas que compõe esse complexo ritual. Para melhor compreensão sobre os múltiplos aspectos, aqui apenas referenciados, destacamos os trabalhos de Pedro Agostinho (1974); Robert Carneiro (1993); Antonio Guerreiro (2012); Carlos Fausto (2017).

A partir de agora, apresentaremos brevemente o contexto daquilo que mais nos interessa neste momento, a formação dos times e torcidas de luta (COSTA, 2021b). A dinâmica do ritual separa o time anfitrião, mais seus aliados, contra os demais povos convidados – o que está diretamente ligado ao parentesco entre os chefes e os homenageados. Vale ressaltar que eles se enfrentam separadamente, o que faz com que o time anfitrião faça bem mais combates que seus adversários. Para melhor compreender essa separação, vejamos a dinâmica organizacional em que ocorrem os combates. Primeiro lutam os campeões, os melhores de cada povo, em combates que ocorrem separadamente, um de cada vez. Eles são convocados pelos chefes donos do ritual e permanecem em quatro apoios, posição que lembra o jaguar, no meio do pátio central, onde ocorrem os combates. Entre 10 e 15 campeões são apresentados, os principais lutadores do time anfitrião que lutarão separadamente. Essa separação é consonante com todo um investimento da socio-cosmologia local em apresentar os “substitutos” dos chefes atuais que, nessa fase da vida, são os grandes campeões.

Num plano esquemático, é como se os chefes patrocinadores homenageassem os chefes falecidos apresentando e exibindo os futuros chefes durante os confrontos regionais. A ideia de continuidade da chefia retransmitida através das famílias de chefes que se enfrentam nos rituais intercomunitários. Ainda, a ideia de que a chefia é *dada e transmitida* via o parentesco e formação da pessoa, neste caso, uma “pessoa esportiva”, pois exibida através das performances do lutador campeão, que se apresenta separadamente.

Os demais lutadores realizam seus combates ao mesmo tempo, com mais de 20 lutas simultâneas. Essas lutas “coletivas” têm as mesmas regras, técnicas e táticas das individuais: para se obter a vitória é necessário derrubar o oponente, agarrá-lo pelas costas ou tocar sua perna na parte de trás. A única diferença é que se realizam em blocos.

Após esse conjunto de lutas, individuais e coletivas, ocorre novamente a mesma sequência de atividades: apresentação dos campeões, luta entre os primeiros, lutas coletivas, até que os anfitriões tenham se debatido contra todos os convidados. Devido à dinâmica de alianças e oposições na formação dos times e torcidas, geralmente o time anfitrião e seus aliados enfrentam quatro ou cinco povos convidados. Ao final dos

combates, os lutadores retomam suas posições e os chefes oferecem, junto com as reclusas, as comidas e bebidas aos chefes rivais, encerrando o evento de maneira bem abrupta – por conta do medo da feitiçaria, tema fundamental para o entendimento da socialidade da região (VANZOLINI, 2010).

Parentesco, corporalidade e formação da pessoa

Um dos temas reiteradamente debatidos na etnologia alto-xinguana é oriundo de certa mudança de perspectiva conceitual na América do Sul indígena. Trabalhos pioneiros como Overing (1977), Viveiros de Castro (1977, 1979), Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), Tânia Lima (2000), dentre muitos outros, promoveram o que ficou sintetizado como “idioma da corporalidade” para dar conta dos materiais etnográficos da região sem se remeter a outros arcabouços teóricos oriundos de outras paisagens, infletindo criticamente sobre a condição mais jural e convencionalizante dos estudos de parentesco.

Como não se trata aqui de refazer esses caminhos conceituais, mas sim destacar a proposta etnográfica, trabalharemos especificamente a região do Alto Xingu a partir de processos de fabricação corporal e formação da pessoa que se dão primordialmente através da chamada “reclusão pubertária” (COSTA, 2020). Isso porque, como esperamos demonstrar, um dos principais motivos para a realização dos procedimentos exigidos nessa etapa da vida dos jovens é garantir um corpo forte, hábil, bonito e preparado para as lutas rituais. Para além dos procedimentos específicos diretamente talhados nos corpos individuais, como a escarificação e a ingestão de eméticos, um vasto repertório de conhecimentos tradicionais são ensinados aos jovens nos momentos em que eles ficam presos, isolados nos gabinetes internos às casas. Essa transmissão geracional é um dos temas que conectam fabricação do corpo, formação da pessoa e os processos de aparentamento, decisivos para a continuidade da chefia, seja no ambiente doméstico ou nas disputas intra e interétnicas, de onde a visibilidade dos grandes lutadores, potenciais chefes, recortará o socius ainda de outro ponto de vista, o da sociabilidade competitiva (esportificada) contextual.

O corpo é feito desde o útero através da constante atividade sexual dos pais. Após o nascimento, a placenta deve ser enterrada com algum cerimonial e os pais entrarem na *couwade*. Não podem realizar nenhuma atividade que possa prejudicar o bebê, quer em relação à força física, alimentação, sexo ou mesmo precauções cosmológicas – como não matar cobras, por exemplo, porque elas invadiriam seus sonhos (LANNA; COSTA;

SOUZA, 2015, p. 333). As crianças devem passar por períodos de estritos cuidados dos pais, às vezes dos avós, para que ela saia desse limiar que ainda a mantém conectada com a placenta.

Essa continuidade evocada nas relações entre pais e filhos é tratada por Guerreiro (2012) através da fala de três chefes Kalapalo que colocam a transmissão da chefia por meio de lógicas complementares. Primeiro, trata-se de demonstrar a hereditariedade, uma vez que somente chefes podem produzir novos chefes, sendo que aqueles que a recebem pela via bilateral são mais chefes ainda. Em outra, a chefia assume uma relação substancial com o sangue e o sêmen transmitidos de pais para filho, ou seja, a chefia como uma continuidade corporal. Por fim, uma perspectiva moral, digamos, atada aos processos de fazer novos chefes, de exibí-los e torná-los famosos, fazer com que as pessoas não sejam bravas, que aprendam a “sentarem nos bancos” (*ugibongo*) de onde a importância que a noção de “substituto” toma no debate – assim como sua exibição, vista na apresentação ritual dos campeões antes de seus combates. Tais conhecimentos são determinadamente ensinados no núcleo familiar durante a reclusão, somados aos procedimentos diretamente incididos no corpo. Portanto, o aparentamento, tomado aqui pela transmissão da chefia nas famílias de chefes, via o *dado* e o *adquirido*, a hereditariedade, as substâncias, mas também o comportamento ideal, é efetivado na fabricação do corpo, nesta fase da vida, do corpo do lutador campeão, desta pessoa esportiva.

Durante esse período preso⁷, são dois os principais procedimentos realizados ao longo dos anos pelos reclusos na fabricação de seus corpos e com especial ajuda de seus pais: a escarificação e a ingestão de eméticos. Para esse segundo ponto, o trabalho de Cibeli Verani (1990) entre os Kuikuro é elucidativo da relação dos jovens reclusos com o “dono dos remédios”⁸. A autora destaca as narrativas que envolvem a descoberta das plantas, raízes e cipós utilizados e como foram ensinadas devido a algum acontecimento mitológico. Existem vegetais usados como eméticos, cicatrizantes e fortificantes. Por isso, vale destacar a quantidade de itens listados e a variedade de indicações e posologias, e

⁷ Os períodos passados em reclusão são variáveis e dependem tanto de condições familiares como predisposições individuais dos jovens em formação. A média de tempo para os grandes campeões é de três a quatro anos, podendo se estender. Vale ressaltar também que com o passar do tempo a reclusão se afrouxa, com os jovens permanecendo presos apenas nas vésperas dos confrontos rituais, quando se intensificam os procedimentos realizados. Nesses períodos os contatos se restringem a familiares próximos, como pais e irmãos, com o recluso evitando qualquer contato social. A rigidez na manutenção desses quesitos é fundamental para sua efetividade, cujo objetivo principal é formar grandes campeões – para o caso da reclusão masculina.

⁸ O debate sobre a categoria “dono” é recorrente em trabalhos na região (FAUSTO, 2008; GUERREIRO, 2016).

como seu conhecimento faz parte do arcabouço transmitido aos jovens chefes. O interesse maior é na fabricação do corpo a partir desses elementos, em que o objetivo é a construção de um corpo forte, alto, resistente e belo. Quanto mais fortes e resistentes, mais lutas conseguem aguentar, daí as diferenciações performáticas entre os lutadores do primeiro escalão, aqueles oriundos de famílias de chefes, e os lutadores comuns.

As escarificações geralmente são realizadas pelos pais ou por homens de sua parentela que foram grandes lutadores. As seções são feitas, inicialmente, nos gabinetes internos, mas, com o passar do tempo, também na parte de trás das casas com os lutadores sendo arranhados individualmente. Ser um botânico indígena capaz de proporcionar a seus filhos reclusos um bom conhecimento sobre as melhores plantas e suas utilidades é o tipo de propriedade intelectual que se passa geracionalmente. Se a chefia no Alto Xingu é transmitida, sendo que os chefes são substituídos, o conhecimento deve ser retransmitido.

A reclusão é o momento de aprender, de introspecção, de olhar pela fresta, de invisibilidade. Para além das questões, sobre a relação entre o inato e o adquirido, a hereditariedade, a continuidade substancial e as prerrogativas rituais, a proposta aqui é mostrar como a produção dos jovens chefes, em todos esses aspectos, ocorre no interior do espaço doméstico visando a exibição regional, a partir da fabricação de seus corpos e relações de parentesco. A parentela masculina e a mãe dos lutadores são peças-chaves em sua formação, quer pelos conhecimentos transmitidos (botânicos, técnicos, posologias), quer também pelo zelo com o qual os filhos reclusos são tratados⁹.

Os lutadores campeões (*kindotoko*) e a afinidade potencial

De volta ao universo ritual, e de acordo com o sistema de convites e alterações produzidas a cada novo evento por conta das relações de parentesco entre chefes e homenageados, iremos propor que os combates na *kindene* ocorram entre “afins potenciais”. Para Viveiros de Castro (2002), a afinidade potencial é ilustrada com a figura do *tovajar* tupinambá, o inimigo e/ou cunhado. Tal imagem parece corresponder com a relação entre os lutadores alto-xinguanos – neste contexto de pacificação, onde não seria mais inimigo, mas adversário. Ser ou não adversário está na potencialidade, dado no momento específico do combate.

⁹ Um exemplo que ilustra esse zelo é que, nas longas viagens para a participação nos rituais, as mães cedem seus lugares nas cabines dos caminhões e caminhonetes para os lutadores campeões não se desgastarem, enquanto viajam nas carrocerias. Mulheres grávidas, crianças de colo e idosos enfrentam o sol e a poeira para que os reclusos não gastem seus corpos.

Aliados em um evento podem ser adversários no ritual seguinte, mas apenas se não forem afins. A ambiguidade dessa relação, inclusive, é percebida nos gestos corporais com os quais terminam invariavelmente os combates: o abraço e o empurrão (COSTA, 2013). Após as lutas, independente do resultado, os lutadores se abraçam brevemente e depois se empurram na direção que está seu povo/torcida, ou seja, se aproximam e se distanciam enfatizando o caráter pacífico, mas ambíguo, dessa relação. Os combates podem colocar frente a frente lutadores que, dias antes, competiram pelo mesmo time. Isso num sistema regional marcado pela diversidade étnica e linguística, que faz com que as pessoas geralmente se identifiquem com pelo menos dois etnônimos – a ideia do “colorido”, da “mistura”, sintetizada na expressão *tetsualii* (MEHINAKU, 2010).

Por certo, lutadores consanguíneos não lutam entre si, por fazerem parte do mesmo time que homenageia o falecido em cada ocasião. Todavia, lutadores afins também não realizam combates. Quando ocorre de uma luta se dar entre combatentes relacionados pela afinidade, um deles recua, cedendo lugar para o próximo. Isso devido ao típico comportamento *ihüitsu*, a “vergonha/respeito” (BASSO, 1973), que coloca o doador da esposa em posição hierarquicamente superior.

Deste modo, os combates se dão entre afins potenciais, entretanto, não mais inimigos ou cunhados, mas adversários ou cunhados, devido à pacificação promovida pela esportificação das práticas subjacentes às transformações entre guerra e ritual. Com essa complexidade relacional, a pergunta outrora colocada “contra quem se luta?”, será tomada por outra perspectiva, não apenas a de que os combates se dariam entre primos cruzados (MENEZES BASTOS, 1989, p. 397). Tendo em conta a variedade instaurada no momento da disputa, reflexo da formação dos times, das alianças estratégicas e da ordem pré-estabelecida pelos chefes, os combates se dão entre afins potenciais.

De maneira similar ao *ato* e ao *ajo* descrito por Ellen Basso entre os Kalapalo (1973), os/as “amigos/as” e “namoradas/os” são categorias de relação e relacionamento a partir das quais Viveiros de Castro partiu na definição de afinidade potencial. Pois estendemos aqui a posição do lutador adversário (*imünbilü*). Esta é uma relação que não se encaixa tão somente nas categorias da afinidade, tampouco nas de consanguinidade. Os adversários podem ser as duas coisas dependendo da relação, o que está diretamente ligado ao sistema de convites. Mais do que uma categoria de relação, os lutadores estabelecem entre si categorias de relacionamento e *conversão*. O adversário na luta é o outro, que não é afim nem consanguíneo, com quem se pode ter ambas as relações:

Nos trabalhos supracitados, o que fiz foi tentar extrair todas as consequências etnográficas possíveis (e algumas talvez nem tanto) dessa ideia de afinidade como princípio dominante. Escolhi chamar tal princípio “afinidade potencial”, distinguindo assim entre a afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexos do parentesco. A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 412).

A relação entre os lutadores pode ser de cunhados ou de adversários, mas se houver a efetivação da relação matrimonial não podem mais ser adversários. Um homem casado não pode lutar contra os irmãos de sua esposa, nem mesmo os irmãos “classificatórios” (*otobongo*), ou seja, os filhos dos irmãos do pai e das irmãs da mãe de sua esposa. A efetivação da relação entre os cunhados exige que se respeite a devida distância que faz com que os recebedores de mulheres sejam devedores de bens e serviços e cumpram o típico comportamento da “vergonha”, sendo que quem recebe a esposa deve fazer pagamentos aos seus cunhados e sogros.

Do ponto de vista conceitual, Peter Rivière (1986) diferencia a afinidade, tomada como valor englobante das relações, da afinabilidade, isto é, as relações de afinidade que se efetivam através das relações matrimoniais: “diferenciar a condição potencial para ser um afim e os laços reais produzidos por um casamento efetivamente realizado” (RIVIÈRE, 1986, p. 56) - ver também Márnio Teixeira Pinto (2011). É dessa diferenciação que aqui tratamos, uma vez que os lutadores são considerados como afins potenciais, retomando Viveiros de Castro, não são resultados de relações de parentesco ou matrimônios, estão numa virtualidade. O lutador adversário, neste caso, é mais uma dessas posições que não respondem a categorias de relação, antes, são categorias de relacionamento. Por isso mesmo, os lutadores adversários não estabelecem entre si relações de consanguinidade, se fossem consanguíneos estariam a lutar no mesmo time, que homenageia seu parente falecido, tampouco relações de afinidade. Ou melhor, são afins potenciais, dada nesse amplo espectro da virtual da afinidade, uma vez que, caso os lutadores fossem de fato afins, a afinabilidade, o combate não se realizaria e um deles recuaria cedendo lugar ao próximo combatente.

O matrimônio converte a relação de adversários em cunhados e impede a disputa através da luta. Isso faz pensar que a posição de devedor do recebedor de mulheres não coaduna com a igualdade de condições engendrada pela luta. Nessa relação entre

cunhados, a igualdade inicial que o jogo estabelece, e cujas habilidades disputadas incorrerão em diferenças ao final, nunca estará garantida.

A divisão opera de tal maneira que os combates são contra aqueles com quem não se efetivou a aliança matrimonial, embora logicamente possa ocorrer com qualquer um – respeitados os tabus do incesto, claro. O mesmo ocorre com a consanguinidade, pois não se luta contra os consanguíneos que integram o mesmo time de acordo com o ideal cognático que os conecta ao morto homenageado. Ou ainda, a “afinidade como princípio dominante”.

Portanto, o que pretendemos demonstrar é que, através da complexidade relacional ancorada no parentesco entre chefes e homenageados, que consolidarão os times de luta, associamos pessoa esportiva, *conversão* e regimes de aparentamento no momento efetivo dos combates rituais. Dos processos de fabricação do corpo e formação da pessoa, que promoverão o aparentamento no núcleo familiar durante a reclusão pubertária. E das relações entre os adversários, ocorridas no momento dos combates, os lutadores estabelecem entre si categorias formais de relacionamentos que extrapolam as categorias de relações que vigoram no debate sobre o parentesco e a divisão entre afinidade e consanguinidade. A imagem do abraço e do empurrão ao final dos combates demonstra como esse relacionamento é marcado pela instabilidade da figura do outro, destacando a ideia de aproximar e afastar a alteridade situacionalmente, convertendo em cunhado ou adversário. Retomando o *tovajar*:

palavra tupinambá que significava ‘cunhado’ e ‘inimigo’, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 408-409).

Considerações finais

Sem qualquer pretensão de buscar comparações por similitudes ou contiguidades temáticas, mas levando em alta consideração que tratamos de fenômenos imersos ao tema das esportividades, sejam ocidentais ou ameríndias, acolhemos a noção de fabricação de pessoas esportivas. No primeiro caso, tratamos de torcedores de futebol e, no segundo, lutadores na *kindene*, partindo de um modelo que pretende devolver à sensibilidade do olhar um lugar de maior centralidade aos estudos das práticas corporais e esportivas, daí que todo jogar (ou lutar, em um dos casos) e torcer são interpostos pelos exercícios atentos

do olhar, quer na fixação de técnicas, quer na aferição de desempenhos, resultados, produção de emoções etc.

Dos sentidos, olhar parece ser aquele que melhor amplia no plano simbólico os regimes de externalidade, que encontrou nas práticas lúdicas do ocidente sua fórmula ou forma histórica mais generalizável com a separação hierarquizante entre jogar e olhar (torcer), pensando em casos específicos como o futebol de espetáculo, acomodado ao amplo processo de esportificação (ELIAS, 1992). Assim, atentar para o caráter criativo do olhar é repor criticamente o sentido menos universalizante desse processo de ocidentalização de práticas corporais tomadas por lúdicas que, do ponto de vista do olhar, se mantém ambíguas, tais como parece ser o caso das experiências torcedoras no futebol, que transcendem em muito as esferas institucionais do que se espera delas.

Esse artigo buscou prospectar, e sobretudo se inspirar, em alguns temas que fazem parte da história e desenvolvimento dos estudos de parentesco. Primeiro, mobilizando uma proposta que reinsere o potente, mas não menos controvertido, método genealógico como procedimento da cultura investigativa antropológica. Claro que, seguindo os passos da crítica realizada por David Schneider (SILVA, 2010; MACHADO, 2013; SCHNEIDER, 2016 [1968]), não pretendemos repisar os pressupostos do nosso maior senso comum ao tomar o parentesco como um sistema autopoietico. O que o método genealógico pode nos oferecer para pensar o pertencimento clubístico não passa, obviamente, pela presunção de que haja termos de parentesco relacionados às categorias classificatórias por times, regimes generalizáveis de descendência ou a produção de alianças que levem em consideração o cálculo das adesões clubísticas. Por isso mobilizamos também o conceito de relacionalidade (CARSTEN, 2004) na esteira dessas mesmas críticas para evidenciar que a pessoa esportiva torcedora é feita de amálgamas contingenciais e contextuais, que ultrapassam as escolhas individuais e que regimes emocionais compartilhados interpelam o tempo todo tais escolhas.

Não obstante, introduzir o tema do parentesco, despertando a atenção para um parentesco esportivo no cálculo das experiências torcedoras, pode revelar indícios daquilo que determinamos por processos de *conversão*, em que tais escolhas e engajamentos no sistema clubístico só podem oferecer um ponto de partida para as análises sobre comportamento torcedor. Tomar tais experiências como partícipes da fabricação de torcedores mais ou menos engajados pode levar, por exemplo, à politização dessas práticas para além da visão conservadora e, por vezes, psicologizada que o senso comum nutre sobre essas formas de engajamento individual via pertencimento clubístico.

Já no contexto do Xingu, e para quem atenta à produção de lutadores, a genealogia do parentesco mobiliza a descendência (avó, pai, filho, filho do filho, idealmente falando) e intensas relações de cuidado da parte das mães, supertorcedoras no contexto das performances dos filhos. Lutadores mais bem-sucedidos confirmam virtualmente as performances de futuros chefes, mas para isso, antes, devem demonstrar as perícias como campeões no contexto ritual.

Para os nossos propósitos cumpre salientar que lutadores consagram corpos em *conversão* tomados pelos olhares de muitos no processo de fabricação de seus físicos exuberantes desde o seio familiar, expandido nos rituais das lutas pelas levas contextuais de entusiasmados torcedores que tem politicamente a capacidade de mobilizar. Aqui torcedores sempre recomeçam com os novos lutadores, não há um sistema classificatório que presuma pertencimentos fixos (lutadores e torcedores), e são nos rituais da luta alto-xingua que se tramam os arranjos políticos entre chefias, mortas e vivas.

Sempre orientado pelo olhar, o lutador move-se para fora das esferas do parentesco, oferecendo conexões não apenas entre descendência, competição e chefias, mecanismos formais mais atados às relações de parentesco, como também instaura uma memória corporalizada que ultrapassa os limites étnicos.

O bom desempenho na luta pode levar a outras formas não parentais ou afinidades genéricas marcadas por exterioridades: seja a visibilidade nas relações interétnicas oferecida no contexto competitivo do Quarup, sejam ainda alteridades mais distanciadas marcadas pela esportificação do ritual tomado por um “esporte ameríndio”, consagrando o campeão como pessoa esportiva, encarnação da dialética entre jogar e olhar.

Foi nesse sentido que recuperamos outro movimento dentro dos estudos de parentesco, a afinidade potencial também como uma modalidade de *conversão*, para ilustrar a relação entre os lutadores adversários: nem afins, tampouco consanguíneos, mas potenciais, situação acordada no exato momento do combate ritual. A afinidade como valor dominante, podendo fazer com que afins lutem no mesmo time, ou se enfrentem enquanto adversários, sendo que a afinidade real (afinabilidade) é o impeditivo desse enfrentamento devido esse aspecto moral das relações entre afins, sintetizada na ideia nativa de *ibüitsu*.

O que temos aqui, então, é um tipo de relacionamento entre outros, marcado por prescrições e proibições que estão alocadas segundo um cálculo de consanguinizar os que estão próximos, os aliados consolidam essa relação através da ajuda na organização, preparo de comidas e flautas rituais, e afinizar os que estão distantes, contra quem se luta.

A complexidade que enfatizamos reside no fato de que as trocas matrimoniais estabelecem conexões para além das identidades étnicas, o que altera as relações entre anfitriões, aliados, convidados e torcedores. Os anfitriões, a família do homenageado, vão receber como aliados aqueles que se reconhecem como parentes do falecido e vão mandar convidados para os adversários.

Nesse processo, mesmo dentro de um povo pode haver rusgas faccionais, divisões que opõem grupos rivais em torno das disputas pela chefia no plano interno à aldeia. Desse modo, e como o principal elo de ligação entre os aliados é o parentesco, pode acontecer de uma parte de uma aldeia ser considerada parente do homenageado, o que os colocariam na posição de aliados, e outra na condição de convidados, pois não teriam ligações de parentesco com aquele chefe falecido.

Em casos assim, depende-se da política para estabelecer essas alianças, o que é fundamental para a realização de um grande evento, inclusive, para a formação de um forte time de luta. Pois, com isso em consideração, fica mais fácil entender o estranhamento de Agostinho (1974) ao dizer que se opunham no plano dos rituais intertribais facções da chefia Kamayurá.

E com o filtro da afinidade potencial fica mais inteligível o porquê de alguns combates ocorrerem e outros não. Os consanguíneos estarão provavelmente no mesmo time, aquele que se reconhece parente ao falecido. Já os adversários, os convidados, só não podem realizar os combates contra os afins. Desse modo, afirmamos que a luta ritual ocorre entre os afins potenciais, ou seja, uma relação de alteridade que não produz ou não é fruto de relações de parentesco, está alocada para fora, exterior. Seria como dizer que os lutadores estabelecem entre si relações de socialidade, de distanciamento perante o outro que são diferentes da sociabilidade interna, provocada pela consanguinidade e pelo “respeito” aos afins.

Portanto, a fabricação de pessoas esportivas passa pelos processos de *conversão* e cálculos que podem depender do universo de relacionamentos/parentesco às quais está enredada. Embora a frouxidão do parentesco na determinação e escolha de times de futebol contraste com os cuidados com que muitos olhares vindos do parentesco se voltam na fabricação de lutadores no Alto Xingu, ambos os processos atentam para um aspecto não negligenciável, que torcedores e lutadores são permanentemente colocados à prova de regimes contextuais que ultrapassam as esferas do lúdico e do esporte.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

ANDRADE, Marianna; TOLEDO, Luiz Henrique; SOUZA JUNIOR, Roberto. Pertencimento clubístico e pertencimento torcedor: materialidade e gênero numa torcida organizada de futebol. *Esporte e Sociedade*, v.14, n. 34, p. 1-26, 2021.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Objetos de poder, pessoas de prestígio: a temporalidade biográfica dos rituais xinguanos e a cosmopolítica wauja. *Mundo amazônico*, v.3, p. 71-94, 2012.

BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.

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

CARNEIRO, Robert. Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu. In: COELHO, Vera (Org.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p.405-429.

CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COELHO, Vera (Org.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993.

COSTA, Carlos. *Ikindene bekugy: Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

COSTA, Carlos. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 12, n.1, p. 145-173, 2020.

COSTA, Carlos. Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia. *Revista de Antropologia*. v. 64, n.3, p. 1-23, 2021a.

COSTA, Carlos. Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling. *Anuário Antropológico*. v.46, n.2, p. 254-270, 2021b.

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

COSTA, Carlos; TOLEDO, Luiz Henrique de. Transformações do torcer: esportividades do olhar e olhares sobre a esportificação. *Ilha – Revista de Antropologia* (no prelo).

DAMO, Arlei. *Futebol e identidade social. Uma leitura antropológica das rivalidades entre torcedores e clubes*. Porto Alegre: Editora da Universidade IFCH/UFRGS, 2002.

DELGADO, Angél. Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 40, n. 1, p. 111-138, 2010.

ELIAS, Norbert. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FAUSTO, Carlos. Chefe Jaguar, Chefe Árvore: Afinidade, Ancestralidade e Memória no Alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v.23, n.3: 653-676, 2017.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER (Orgs). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2001.

GIULIANOTTI, Richard. Supporters, followers, fans, and flaneurs: a taxonomy of spectator identities in football. *Journal of Sport & Social Issues*, v. 26, n.1, p. 25-46, 2002.

GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e Suas sombras: Uma Etnografia da Chefia Kalapalo e Seu Ritual Mortuário*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

GUERREIRO, Antonio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha – Revista de Antropologia*, n. 18, pp. 23-55, 2016.

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: Notas Citadinas Sobre a Criatividade Parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, v.60, n.1, p. 216-241, 2017.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2020 [1939].

LANNA, Marcos; COSTA, Carlos; SOUZA, Alexandre. Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O Pensamento Selvagem. *Revista De Antropologia*. v.58, n.1, p. 321-361, 2015.

LEA, Vanessa. *Parque Indígena do Xingu*. Laudo Antropológico, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 11-46.

LIMA, Tânia. Que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, v. 22, n.1, p. 9-20, 2000.

MACHADO, Igor; MARQUES, Ana Claudia; CARSTEN, Janet. Entrevista com Janet Carsten. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.6, n.2, p. 147-159, 2014.

MACHADO, Igor. *A Antropologia de Schneider*. Pequena introdução. São Carlos: EdUFSCar, 2013.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualii: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

MENEZES BASTOS, Rafael. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*. v. 30/31/32, p. 391-426, 1989.

NOVO, Marina. “*Esse é o Meu Patikula*”: Uma Etnografia do Dinheiro e Outras Coisas Entre os Kalapalo de Aiha. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese (Livre-docência) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PINTO, Márnio Teixeira. *Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquarterar um inimigo*. ANPOCS, 2011.

RIVERS, Willian. O método genealógico na pesquisa antropológica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org). *A Antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991 [1910]. p 51-70.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SCHNEIDER, David. *Parentesco Americano*. Uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016 [1968].

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2–19, 1979.

SILVA, Márcio. 1871: o ano que não terminou. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 323-336, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado*. Parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

STRATHERN, Marilyn. Sobre modos de se pensar e fazer Antropologia: entrevista com Marilyn Strathern. *Ponto Urbe*, n. 17, p. 1-17, 2015.

TOLEDO, Luiz Henrique. Futebol e Teoria Social: Aspectos da Produção Acadêmica Científica Brasileira (1982-2002). *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 52, n. 2, p. 133-165, 2001.

TOLEDO, Luiz Henrique. *Torcer: perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. Tese (Titularidade) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

TOLEDO, Luiz Henrique. Reconversão torcedora: transgressão ou um caso de extensão simbólica? *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*. v. 12, n. 1, p. 69-93, 2020.

VANZOLINI, Marina. *A Flecha do Ciume*: O Parentesco e seu Averso Segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

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

VIANNA, Fernando. *Boleiros do cerrado: Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume; FAPESP; ISA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

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

Recebido em 29 de dezembro de 2021

Aceito em 30 de março de 2022