



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

PAULO HENRIQUE SANTOS DOS SANTOS

**AGARRADA NOS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA: representatividade,
conflitos e resistência no Arquipélago do Marajó**

Belém – Pará

2024

PAULO HENRIQUE SANTOS DOS SANTOS

**AGARRADA NOS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA: representatividade,
conflitos e resistência no Arquipélago do Marajó**

Defesa de dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia (PPGSA), como requisito final
para a obtenção do título de mestre em
Antropologia pela Universidade Federal do Pará

Orientadora: Professora Dra. Denise Machado
Cardoso
Coorientador: Valdemir Zamparoni

Belém – Pará

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237a Santos dos Santos, Paulo Henrique.
AGARRADA NOS JOGOS DE IDENTIDADE
QUILOMBOLA : representatividade, conflitos e resistência no
Arquipélago do Marajó / Paulo Henrique Santos dos Santos, Paulo
Henrique Santos dos. — 2024.
125 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Denise Machado Cardoso
Coorientador(a): Prof. Dr. Valdemir Zamparoni

1. Agarrada Quilombola. 2. Jogos de Identidade. 3.
Conflitos Territoriais. 4. Amazônia Marajoara. 5. Salvaterra. I.
Título.

CDD 301

PAULO HENRIQUE SANTOS DOS SANTOS

AGARRADA NOS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA: representatividade,
conflitos e resistência no Arquipélago do Marajó

Defesa de dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia (PPGSA), como requisito final
para a obtenção do título de mestre em
Antropologia pela Universidade Federal do Pará

Orientadora: Professora Dra. Denise Machado
Cardoso
Coorientador: Valdemir Zamparoni

Data de aprovação: 05/11/2024

Banca Examinadora:

Profa. Denise Cardoso - Orientadora PPGSA/UFPA

Profa. Michele Escoura - Examinadora PPGSA/UFPA

Profa. Rodrigo Peixoto PPGSA/UFPA

RESUMO

Este trabalho aborda a agarrada, uma luta corporal presente dentro dos Jogos de Identidade Quilombola no arquipélago do Marajó, com foco nas comunidades de Salvaterra, Pará. O trabalho explora como essa prática, além da perspectiva lúdica e de competição, atua como um espaço de reafirmação identitária, resistência simbólica e política. A agarrada, presentemente ligada no cotidiano quilombola, é analisada sob diferentes óticas, desde seu valor simbólico até as tensões e disputas narrativas sobre ela. A pesquisa investiga também os conflitos fundiários e territoriais enfrentados pelas comunidades quilombolas, relacionando-os com a prática da Agarrada, que se torna um reflexo das lutas políticas e sociais em curso. A metodologia utilizada inclui entrevistas com lideranças quilombolas, observações participantes durante os jogos e análise documental, refletindo sobre a importância da agarrada não sobre o olhar desportivo, mas como um símbolo de resistência e mobilização comunitária. O estudo conclui que a luta quilombola transcende o campo da competição física, representando uma forma de resistência contra a exclusão e o apagamento da ancestralidade das comunidades quilombolas de Salvaterra

Palavras-chave: Agarrada Quilombola, Jogos de Identidade, Conflitos Territoriais, Amazônia Marajoara, Salvaterra.

ABSTRACT

This study addresses Agarrada, a traditional wrestling practice featured in the Quilombola Identity Games in the Marajó Archipelago, focusing on the communities of Salvaterra, Pará. The work explores how this practice, beyond its playful and competitive aspects, serves as a space for identity reaffirmation, as well as symbolic and political resistance. Agarrada, deeply integrated into the daily lives of the quilombola people, is analyzed from different perspectives, ranging from its symbolic value to the tensions and narrative disputes surrounding it. The research also investigates the land and territorial conflicts faced by the quilombola communities, relating them to the practice of Agarrada, which becomes a reflection of ongoing political and social struggles. The methodology includes interviews with quilombola leaders, participant observations during the games, and documentary analysis, highlighting the importance of Agarrada not only from a sporting perspective but as a symbol of resistance and community mobilization. The study concludes that the quilombola struggle transcends the realm of physical competition, representing a form of resistance against exclusion and the erasure of the ancestral heritage of Salvaterra's quilombola communities.

Keywords: Quilombola Agarrada, Identity Games, Land Conflicts, Marajoara Amazon, Salvaterra.

Pelo respeito e preservação da Amazônia e seus Povos

Em especial para comunidades ancestrais do Arquipélago do Marajó

Lugar que me acolhe, lugar de onde venho.

AGRADECIMENTOS

Esta é a última página que escrevo deste trabalho, sendo emocionalmente uma das mais desafiadoras. O percurso foi complexo, marcas psicológicas de um período incerto e perigoso que foram os anos de 2020, 2021 e 2022. Por isso quero iniciar agradecendo aos que sempre estão comigo, meu porto seguro. Aos meus pais Raimunda Sandra Borges Santos e Paulo Sérgio de Souza Santos pela dedicação e suporte ao longo da vida, cada etapa e conquista só foi possível por conta do grande apoio que recebo, minha maior dívida no momento é dividir essas alegrias com vocês.

Em segundo lugar agradecer ao meu amigo, irmão e conselheiro Felipe Bandeira Netto. Acompanhou-me durante a graduação, me incentivou para ingressar no mestrado e atualmente prestar seleção de doutorado. Sempre colaborando imensamente com esta pesquisa, trazendo reflexões, sugestões e, principalmente, a escuta. Muito além do companheirismo acadêmico, dividimos uma paixão pela arte e boas conversas na mesa de bar. Você é uma das minhas maiores inspirações, considero um privilégio poder chamar você de irmão.

Um agradecimento regado de afeto e admiração às comunidades quilombolas de Salvaterra e comunidades de Tartarugueiro, do município de Ponta de Pedras, e a comunidade de Gurupá do Município de Cachoeira do Arari onde também construí amizades acolhedoras e sinceras.

Agora se tratando especialmente de amizades construídas que vão muito além da relação de pesquisa: Deco, Bianca Barbosa, Enzo Vítório, Daniela, Líbia, Dona Noemi e Valéria Carneiro. As trocas, conversas, risos e sugestões foram de suma importância para a continuidade da pesquisa. Agradeço pelo acolhimento, confiança e pela oportunidade de me tornar próximo de pessoas que eu considero tão incríveis.

Pelas orientações e puxões de orelha, pela sensibilidade e incentivo, um agradecimento gigantesco à professora Denise Machado Cardoso, minha orientadora. Desde 2019 me ensinando de maneira direta e indireta em como ser um profissional mais humanizado. Agradeço, também, ao PPGSA/UFPA e às maravilhosas disciplinas que me guiaram na construção do meu texto.

Pela presença e suporte, minha companheira Gabriela Laroça Araújo. Dividimos a mesma experiência, partilhamos preocupações e dores semelhantes durante o processo de construção de uma dissertação, o acolhimento, diálogo e compreensão foram de extrema importância.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Chegando em campo

FIGURA 2: Salvaterra no Arquipélago do Marajó

FIGURA 3: Localização das Comunidades Quilombolas de Salvaterra.

FIGURA 4: Historia de Processo de Titulação e Reconhecimento

FIGURA 5: Lista de Edição dos Jogos

FIGURA 6: Cartografia do Espaço no ano de 2021 em Paixão

FIGURA 7: Mutirão noturno para finalização dos barracões em Deus Ajude

FIGURA 8: Coleta de Inajá para cobertura de Barracões para comunidade de Paixão

FIGURA 9: Estruturando barracão comunidade de Paixão

FIGURA 10: Construção de Barracões na comunidade de Salvá

FIGURA 11: Dia antes do início dos Jogos

FIGURA 12: Chegada das delegações em Deus Ajude

FIGURA 13: Salto a distância na comunidade de Salvá

FIGURA 14: Lideranças em reunião para decisão da comunidade vencedora da edição

FIGURA 15: Semifinal Feminina de Agarrada

FIGURA 16: Competição Masculina de Agarrada

FIGURA 17: Aplicação do golpe Boi Laranjeira

FIGURA 18: Técnica de Defesa Agarrada

FIGURA 19: Crianças simulando uma competição de agarrada nos jogos de Identidade quilombola 2021

FIGURA 20: Crianças simulando uma competição de Agarrada nos jogos de 2023 em Salvá

FIGURA 21: Documento de aprovação de reconhecimento da Luta Marajoara

FIGURA 22: Disputa de Luta Quilombola nos Jogos de Identidade Quilombola 2021

FIGURA 23: Homenagem aos estudantes vencedores do campeonato em 2021 no Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. Breve contexto sobre o Município de Salvaterra.....	14
II. Reflexões Metodológicas.....	18
III. Estrutura da Dissertação.....	20
CAPÍTULO 1: JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E RESISTÊNCIA.....	22
1.1 Luta Quilombola no Brasil.....	22
1.2 Preparação para os Jogos de Identidade Quilombola.....	27
1.3 Cerimônia de Abertura: “Podem entrar, delegações!”.....	36
1.4 Agarrada nos jogos de Identidade Quilombola.....	41
CAPÍTULO 2: AGARRADA QUILOMBOLA.....	49
2.1 A prática ancestral: corpo, técnica e identidade.....	49
2.2 Reflexões sobre a agarrada como esporte ou jogo.....	72
CAPÍTULO 3: ATRAVESSAMENTOS EM RELAÇÃO A LUTA QUILOMBOLA.....	85
3.1 Conflitos narrativos e os diferentes sentidos sobre a luta.....	85
3.2 Atuação da Federação Paraense de Luta Marajoara.....	102
FIM DE LUTA: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS.....	108
SITES E JORNAIS DIGITAIS.....	118
ANEXOS.....	119

INTRODUÇÃO

*Pés com a memória das raízes
e dos bichos, vagando de noite
por baixo e por cima da terra.*

Meu primeiro contato com os Jogos de Identidade Quilombola e com a Agarrada¹ foi em novembro de 2019, ao participar da equipe de um projeto coordenado pela professora Denise Machado Cardoso em parceria com o professor José da Silva Ribeiro, intitulado “Incurções Etnográficas em Soure”. O objetivo do projeto era realizar oficinas de produção audiovisual em escolas e universidades do município de Soure, localizado no arquipélago do Marajó, Estado do Pará, e também iniciar a gravação de um documentário sobre profissionais da educação que atuam em comunidades quilombolas, onde também acabamos por visitar o município vizinho que é Salvaterra.

Antes de prosseguir com as primeiras impressões e sensações em campo, é importante mencionar o contexto, pois se tratava da minha primeira experiência em campo ao lado de antropólogos, sendo eles Denise Machado Cardoso, José da Silva Ribeiro e Felipe Bandeira Netto, também havia a presença da minha futura colega da turma de mestrado em Sociologia e Antropologia, Letícia Cardoso. O período coincidiu com o das etapas finais da minha graduação de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Pará. Essa oportunidade aconteceu por conta da minha experiência em captação de áudio e longa amizade com o Felipe Bandeira Netto que, nesse período, já era orientado pela professora Denise Cardoso, então ao saber da necessidade de uma pessoa integrante na equipe para a captação de áudio, me fez o convite para participar da imersão.

Além de estar pela primeira vez em campo em contato com o lócus de pesquisa e com a antropologia, também era um momento delicado de revisitar o local de origem, pois sou da

¹ Neste trabalho é escolha do autor utilizar o termo Agarrada ou Luta Marajoara Quilombola para referenciar a prática da luta realizada nos jogos

Vila do Pesqueiro, comunidade que fica a 12km do centro do município de Soure, estava há 7 anos sem retornar devido à intensidade de trabalho e estudos. Mesmo longe, percebo que a minha ligação com o meu lugar não foi desfeita ou enfraquecida, antes dessa imersão, meu tema de pesquisa na graduação teve como fonte um livro que me atravessou e marcou uma sensação de pertencimento, chamado Marajó (1947) do autor Dalcídio Jurandir, leitura onde pude revisitar minha memória. Essa pesquisa deu origem ao meu trabalho de conclusão de curso (SANTOS, 2021), onde também menciono um pouco mais sobre a reflexão em torno dos atravessamentos através da leitura de Dalcídio Jurandir em minha experiência como indivíduo e pesquisador.

Revisitar o meu lugar, do qual ainda tenho quase toda a minha família materna residindo, foi um enorme desafio emocional e mental, uma mistura de felicidade, culpa e acolhimento se estabeleceu logo ao dar os primeiros passos dentro do município de Soure. Houve reencontros não apenas com os meus familiares, mas com um lado meu que estava um pouco perdido, quase esquecido se não fosse pelo encontro com a literatura de Dalcídio Jurandir e, posteriormente, esta atividade de campo. Envio uma foto minha e de minhas duas tias maternas para a minha mãe, ela responde *“finalmente aconteceu esse reencontro!! tô emocionada.”*, isso não me serviu apenas para o reencontro em família, mas também para o que eu considero, ainda mais hoje, me constituir como ser humano e pesquisador que é a conexão com o lugar de onde venho.

Relatar minha experiência inicial ao começar a trajetória desta pesquisa também é uma forma de dar sentido e construir, através da ressignificação, as minhas próprias percepções sobre as vivências em campo ao longo de 5 anos frequentando comunidades quilombolas em Salvaterra. Refletindo sobre os primeiros passos em campo, Roberto Cardoso de Oliveira (1996), aponta a importância de "olhar", "ouvir" e "escrever", pois são fundamentais para transformar vivências pessoais em conhecimento antropológico. Meu reencontro com o território de origem e com as práticas identitárias quilombolas não se limitou à observação; foi uma imersão que envolveu uma escuta ativa das histórias e vivências das comunidades, permitindo-me acessar um outro modelo de compreensão dessa luta constante. Dessa maneira, o ato de “escrever”, serviu-me como um espaço de reflexão e síntese dessas experiências vividas. Foi no ato de escrever que consegui dar sentido a essa complexa relação entre minha história pessoal, minha prática de pesquisa e o conhecimento antropológico. Cardoso de Oliveira (1996) nos lembra que o "escrever" é onde o pensamento se revela de forma criativa, e para mim, esse processo foi não apenas uma etapa metodológica, mas um momento de

reconciliação entre o "estar lá" e o "estar aqui", entre o pessoal e o acadêmico, ajudando a construir uma narrativa que é tão analítica quanto profundamente humana.

É possível notar pela contextualização anterior que o meu interesse era outro, estávamos com a proposta de realização de atividades para um projeto. Entretanto, nesse mesmo período, após realizar atividades de formação, reuniões e algumas gravações, tivemos o convite feito pelo professor Nick Júnior para acompanharmos os Jogos de Identidade Quilombola em sua XVI edição. O caminho até o local do evento, fizemos o trajeto de carro, neste ano a comunidade de Boa Vista, me pareceu longo, pois saímos de Soure, visitamos 2 escolas e só após essas visitas seguimos caminho para o evento. Ao chegar, deparei-me com um enorme campo rodeado por árvores e mata, já era um fim de tarde, a trilha sonora no fundo, orquestrada por Murilo, também conhecido como DJ Natureza, me trazia sensações de nostalgia e familiaridade. Talvez pelas enormes descrições de campos do Marajó feitas por Dalcídio Jurandir ou pelas memórias de infância (Diário de Campo, 2019).

Nisso, me percebi levemente perdido e encantado pelo lugar, tomado por uma mistura de nostalgia e surpresa ao revisitar o Marajó após quase cinco anos de ausência motivada por questões pessoais. O cenário que se abria diante de mim – um vasto campo rodeado pela vegetação, um cheiro de mata familiar, cortado pelas vozes, gritos e risos dos que ali estavam – evocava memórias de um passado que parecia distante, mas que ainda pulsava em algum canto da minha memória. A trilha sonora no fundo, conduzida por Murilo, conhecido como DJ Natureza, parecia costurar as minhas lembranças, conectando, também, a literatura de Dalcídio Jurandir pelas suas enormes descrições dos campos do Marajó Oriental.

Aos poucos, fui caminhando pelo lugar, percebi que já estava longe da equipe com a qual havia chegado. Envolvido por essa atmosfera, observei os preparativos do evento e a energia do local, que transformavam aquele espaço em um verdadeiro suspense, pois até então não imaginava o que iria encontrar ali. Tivemos a oportunidade de guardar as malas e equipamentos em uma casa próxima ao evento, onde dormiríamos após a finalização do primeiro dia.

Após nos acomodarmos no local onde posteriormente iríamos dormir, a equipe se dirigiu para o local do evento. Durante as atividades em Soure e Salvaterra, havia comentado com a equipe que estava me sentindo estranhamente bem e muito reflexivo sobre diversas coisas vivenciadas durante o nosso trajeto. No início dos jogos não foi diferente. Uma mistura

de surpresa, encanto e admiração me tomou conta, pois oficialmente a cerimônia de abertura estava iniciando.

FIGURA 1: Chegando em campo

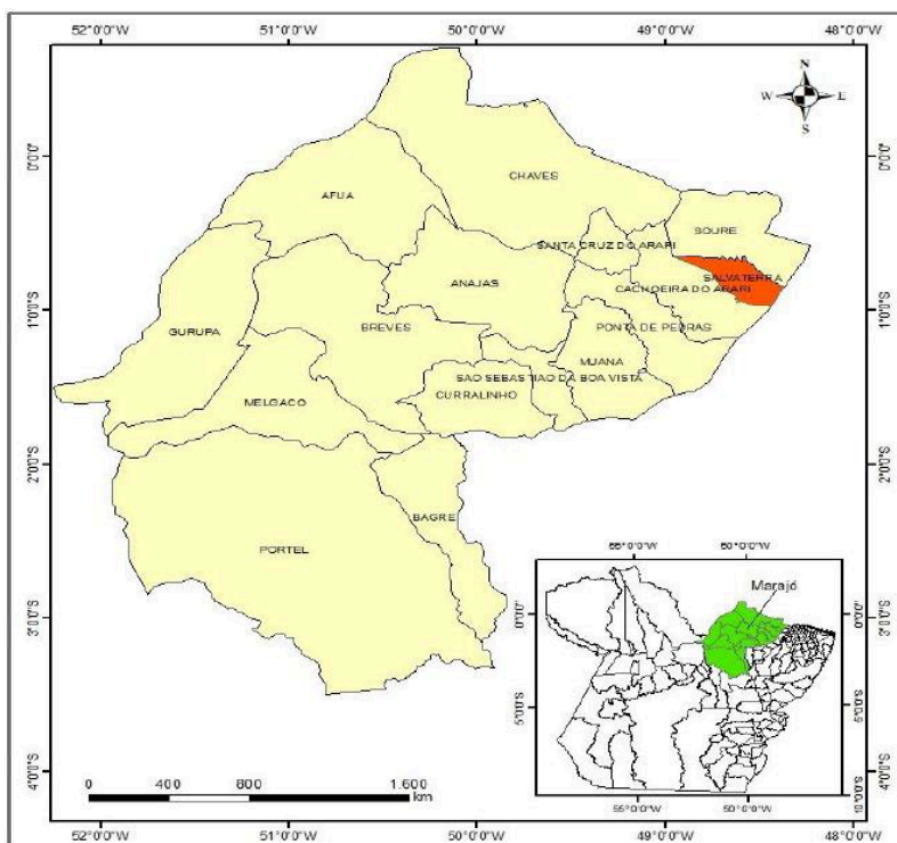


Fonte: Paulo Henrique Santos (2019)

I. Breve contexto sobre o Município de Salvaterra

Salvaterra é um município que faz parte do Arquipélago do Marajó, desde 1901 fazia parte do distrito de Soure – município vizinho –, apenas em 1961 que este foi considerado como um outro município. Antes da movimentação violenta da escravidão, o arquipélago do Marajó era habitado em sua grande parte pelos povos indígenas de etnias como aruãs, sacacas e marajoaras. A implementação forçada de povos escravizados no Marajó para trabalhos em fazendas e engenhos acarretou no surgimento posterior de comunidades quilombolas, que através das fugas e doações de terras foram construindo suas próprias dinâmicas com o território.

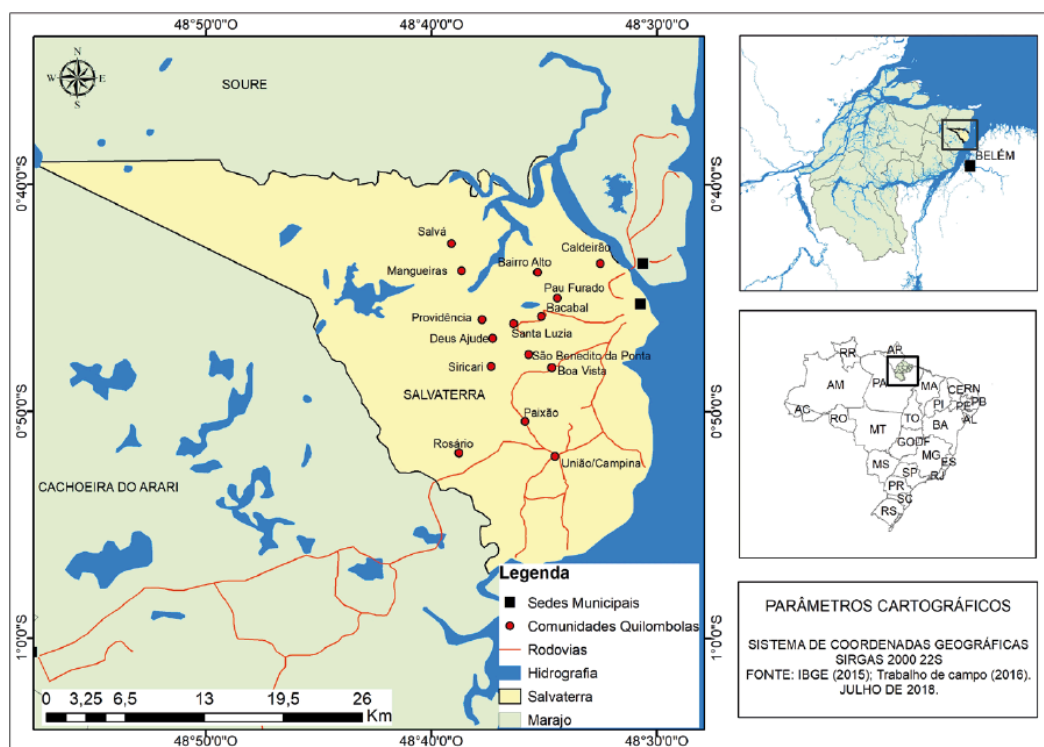
FIGURA 2: Salvaterra no Arquipélago do Marajó



Fonte: OGORODNIK, Maria Eduarda Assunção et al.(2022).

Dentro do município de Salvaterra — arquipélago do Marajó no Estado do Pará — as comunidades quilombolas organizam-se politicamente de diversas maneiras, os jogos de identidade quilombola retratam uma das formas de mobilização para o engajamento da causa, representando as relações onde estabeleceram-se laços que até hoje perduram em parentescos, alianças e eventos. Vale destacar como o território se torna um campo importante para essas comunidades, pois uma das características visíveis desses povos são as práticas rurais na questão da agricultura, pesca e extrativismo, ou seja, há uma relação específica com o ambiente em que se encontram, é a partir dele que também se construiu saberes e fazeres.

FIGURA 3: Localização das Comunidades Quilombolas de Salvaterra.



Fonte: Gomes et al (2018)

Nos municípios do Marajó Oriental há uma grande atividade agrícola e na criação de gado pelas grandes propriedades, e para isso, estes precisam de campos extensos o que leva ao desflorestamento e queimadas. Atualmente, segundo dados da Malungu², essas demandas são acrescentadas às reivindicações dos povos quilombolas de Salvaterra quando precisam lidar com a destruição de seus roçados, com a privatização de rios e campos onde se colocam cercas elétricas de alta voltagem, também sendo ameaçados por sujeitos armados (MALUNGU, 2006). Uma das características vistas nas famílias quilombolas de Salvaterra é o fato da agricultura e pesca de subsistência, assim como outros povos rurais, onde estas coletas também são comercializadas. Durante o período em que realizei pesquisa de campo, foi possível notar alimentos do plantio dessas famílias sendo vendidos e consumidos à exemplo do açaí³ e abacaxi. As modificações feitas por grandes propriedades no ecossistema local afetam o modo de vida dessas comunidades, sendo os mais prejudicados no momento, já

² Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará.

³ Euterpe oleracea

que são os grupos que dependem dessa relação com o território. Através de algumas atividades de roda de conversa durante os Jogos de Identidade Quilombola, especificamente dos anos de 2022 e 2023, houve uma grande ênfase nas transformações causadas em territórios de comunidades por conta de fazendas e arrozais. A queimada nos campos e florestas acarretando em doenças pulmonares por conta da fumaça em excesso, o despejo de componentes tóxicos para combate de pragas, o que provoca em solos e rios afetados, são algumas das denúncias mais comuns feitas

É possível perceber que os que mais lucram com as modificações e degradações ao meio ambiente local são os que menos precisam lidar com elas, é um micro exemplo do que ocorre com a exploração dos recursos florestais na Amazônia por empresas estrangeiras, o que torna mais evidente a necessidade de atribuir responsabilidade aos grupos dominantes (MARTINEZ ALIER, 2007), não aos mais vulneráveis como ocorreu em Salvaterra a proibição de abrir roçados por algumas comunidades da região pela A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), além de que houve um movimento para distanciar as famílias mais antigas de comunidades na gestão de demandas pelo própria empresa

Grandes propriedades e agroindústria se fazem valer da ideia de atraso por parte dos grupos subalternizados, enquanto o olhar sobre si é de uma porta para o crescimento econômico, notando-se como salvadores das comunidades que residem nos arredores do município. Por um tempo essa postura era consolidada pelo sistema de dependência entre comunidades negras rurais e os fazendeiros, que hoje ainda se faz visível, mas com a maior mobilização e organização própria das comunidades a partir de espaços de sociabilização e organização política como os Jogos Quilombolas de Salvaterra, este sistema vai se tornando cada vez mais questionado. As dinâmicas dessas comunidades com os campos e florestas são baseadas, em majoritariamente, na noção de que a natureza possui a capacidade de manter-lhes vivos, não atribuindo a esta uma fonte infinita de riquezas (SHIVA, 2000), uma diferença que acaba por ser um dos motivos para desencadear o conflito entre grupo distintos, uma ambivalência dos olhares e sentidos sobre o meio ambiente ao redor.

Percebe-se, então, a luta pela permanência de territórios quilombolas que ainda ocorre de maneira constante, vale mencionar este período em que vivemos a Pandemia, onde as grandes propriedades passaram a exercer maior pressão nos seus projetos de expansão — a comunidade de Pau Furado teve, por exemplo, sua rota de acesso à vila bloqueada pela cerca de uma fazenda próxima. Desse modo, as comunidades remanescentes quilombolas, sejam as

reconhecidas ou não⁴, demonstram como um modo de vida mais sustentável do que o modelo econômico dominante é visto com a ótica do retrocesso, de barreiras para o real objetivo de grupos inseridos em uma lógica de mercado, de acumulação e que dá sentidos utilitaristas à vida e aos recursos florestais.

II. Reflexões Metodológicas

O processo metodológico adotado durante a pesquisa ocorreu de maneira qualitativa, tomando como referência a revisão bibliográfica e a reflexão e análise sobre as entrevistas feitas com lideranças quilombolas e praticantes da agarrada. Também houve uma investigação através de documentos oficiais disponibilizados publicamente. As imersões em campo se deram de forma parcelada, tendo o enfoque maior em acompanhar os Jogos de Identidade Quilombola em seus 4 dias de evento. Em alguns momentos também consegui acompanhar o processo de preparação do evento com um pouco de antecedência, além de algumas visitas realizadas fora do período dos jogos. As conversas com os colaboradores de pesquisa aconteceram por diversos meios, sendo realizadas tanto em Salvaterra, Soure, Belém, Ananindeua e, também, por redes sociais. O processo de construção de dados do projeto se deu através de conversas e entrevistas com praticantes, pessoas envolvidas na organização da luta dos jogos e com o público que acompanhava a luta. De maneira mais formal com entrevistas direcionadas, foram 14 pessoas das comunidades em contextos diferentes.

Durante os 5 anos de campo, 5 colaboradores de pesquisa foram entrevistados ao longo do evento dos jogos de identidade quilombola. O restante em um momento mais específico através de uma outra camada metodológica abordada neste trabalho. Durante a minha experiência de campo pude desenvolver 3 materiais audiovisuais⁵, sendo um sobre os Jogos de Identidade Quilombola e outros dois sobre a Agarrada quilombola, desses dois, o mais recente sob minha direção, pela aprovação de financiamento da Lei Paulo Gustavo de incentivo à Cultura. Levando em conta que o uso do audiovisual, na perspectiva da produção de documentários permite, não apenas registrar aspectos visuais e sonoros, mas também transmitir a complexidade das interações (Da Silva Ribeiro, 2009) ao mesmo tempo em que o

⁴ O reconhecimento através da autodeclaração, que segue a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), é um dos passos para o processo de titulação.

⁵ <https://youtu.be/Spv8XHfYfE?si=3IPzuRf7hMpBP3GY>

material também leva esses atravessamentos à meios onde o texto acadêmico não atinge. Além disso, o audiovisual, através de sua capacidade de montagem e edição, cria novas formas de ver e interpretar diferentes contextos e realidades, o que pode revelar nuances invisíveis em outros métodos. A produção audiovisual também nos permite refletir e ter novas percepções que a experiência a olho nu não traria Ronaldo Mathias (2016).

Considerando que a visualização da imagem pode integrar outros sentidos, superando os limites do texto escrito, reforçando a importância da imagem na expressão e comunicação de experiências vividas. (Rivera Cusicanqui, 2015). A apresentação de materiais audiovisuais, seguidas de discussões abertas, também é uma forma de devolutiva às comunidades quilombolas de Salvaterra, garantindo que os próprios participantes reflitam sobre as imagens e contribuam para as interpretações. A interação entre a pesquisa e os colaboradores é fundamental, pois a pesquisa sociológica e antropológica depende de um diálogo direto que traz respostas, depoimentos e narrativas que contribuem para o desenvolvimento do trabalho. Ao mesmo tempo, o pesquisador não apenas coleta informações, mas, ao se engajar com a realidade investigada, inevitavelmente contribui para o conhecimento das comunidades, impactando de alguma forma seus saberes e representações. Assim, a pesquisa é um processo de troca e transformação mútua (Martins, 2008).

As entrevistas foram conduzidas de maneira pensada, com perguntas elaboradas a partir de levantamento bibliográfico, reflexões pelas observações contextuais de três edições dos jogos. Ao longo do mestrado consegui acessar oportunidades de atuação profissional no próprio Arquipélago do Marajó, onde pude visitar os outros municípios e verificar a presença da Luta Marajoara e Agarrada. Também consegui retornar outras vezes com o desenvolvimento de projetos - a exemplo do documentário -, em Salvaterra e Soure, o que ocasionava oportunidades de novos diálogos com os colaboradores de pesquisa.

A pesquisa foi desenvolvida de maneira conjunta com as comunidades quilombolas de Salvaterra. Trazendo a perspectiva de que o caminho etnográfico também é o de aprimoramento teórico, permitindo-se expor ao imprevisível (Peirano, 2014), tendo como um dos maiores traços metodológicos e de análise aproximar e tensionar o que o campo traz com as teorias de referenciais bibliográficos presentes dentro do texto. O campo me trouxe outros questionamentos dos quais não havia se pensado inicialmente.

Além da perspectiva das comunidades pude acompanhar um pouco de perto os movimentos da Federação Paraense de Luta Marajoara, através de um grupo feito pelo

whatsapp, já que o ciberespaço se configura como um conjunto de processos que permitem interações sociais e possibilitam a emergência de grupos (Rifiotis, 2010) onde seus integrantes se comunicam para falar sobre competições, encontros, eventos e desenvolvimento do livro de regras que até o ano de 2024 ainda está em construção. Dentro da minha experiência inicial de espectador dos jogos, pude, cada vez mais, efetivar minha participação como pessoa externa ao longo das edições, seja contribuindo de pequenas formas em sua organização, movimento ou participando como jurado em modalidades de apresentação de miss mirim e mister mirim. Pude realizar micro contribuições que me fizeram ficar cada vez mais próximo do que hoje chamo não apenas de colaboradores de pesquisa, mas de amigos.

III. Estrutura da Dissertação

Este trabalho está organizado em quatro etapas: introdução, capítulo 1, capítulo 2 e capítulo 3, sendo cada capítulo desenhado para aprofundar uma compreensão de diferentes aspectos da luta e identidade das comunidades quilombolas de Salvaterra, focando especificamente nos contextos da prática da agarrada. Na introdução, são delineados os objetivos da pesquisa e o percurso metodológico, situando a importância de explorar a relação entre corpo, identidade e resistência nas comunidades negras rurais do Brasil, com foco especial no Estado do Pará e no arquipélago do Marajó. No primeiro capítulo, há uma reflexão sobre a luta das comunidades negras rurais, abordando o cenário sociopolítico que molda essas resistências. Esse capítulo apresenta os Jogos de Identidade Quilombola como um espaço simbólico e concreto de disputa política e identitária, onde a luta corporal, representada pela agarrada, adquire múltiplos significados e se estabelece como um dos elementos centrais da identidade quilombola.

No segundo capítulo, o foco se aprofunda na prática da agarrada, contextualizando-a a partir de debates sobre corpo, técnica, identidade e resistência. Esse capítulo compara a agarrada com outras vertentes da luta, como a Luta Marajoara⁶, destacando tanto as semelhanças quanto às diferenças que tensionam os valores identitários e históricos específicos das comunidades quilombolas. São exploradas as nuances que fazem da agarrada

⁶ Tecnicamente semelhante a Agarrada, porém, com outros objetivos em relação ao seu reconhecimento como prática esportiva.

não apenas um luta corporal ancestral, mas uma prática carregada de simbolismos que dialogam com a ancestralidade e a luta pela vida e existência.

Já o terceiro capítulo investiga as problemáticas emergentes que podem ser pensadas através da agarrada no contexto das comunidades quilombolas, com uma análise focada nas tensões socioterritoriais e nas questões de continuidade e preservação dessas práticas identitárias⁷. Esse capítulo aborda como a prática da luta se entrelaça com a resistência territorial e a luta pela existência em um ambiente marcado por constantes desafios à permanência e aos direitos das comunidades quilombolas. Ao longo de todas as sessões, são incluídos relatos, falas e observações acumuladas ao longo de cinco anos de pesquisa de campo, que são apresentadas não como complementos, mas como elementos essenciais para a análise dos contextos vividos, contribuindo e evidenciando as múltiplas camadas de significados que a luta corporal e a resistência representam para essas comunidades. Essa abordagem integrada permite uma compreensão mais sensível das dinâmicas sociais que permeiam a prática da agarrada, apresentando as vozes e experiências dos próprios quilombolas como agentes ativos de sua história e luta.

⁷ Vale mencionar que não estou sugerindo que a prática é ou deva ser cristalizada. Até porque a cultura é dinâmica e pode sofrer ressignificações (WAGNER, 2018), porém, vale se pensar ao longo do texto o que essas mudanças podem acarretar para a prática que apresenta determinado peso de importância através dos Jogos e narrativa das comunidades.

CAPÍTULO 1: JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E RESISTÊNCIA

*Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
Do Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou*

1.1 Luta Quilombola no Brasil

A luta pela sobrevivência negra no Brasil remete há séculos de resistência, mas não se limita apenas ao fato de evitar a morte física, e sim de manter a memória e identidade. As práticas ancestrais, que também são ameaçadas e atacadas constantemente por uma ideologia hegemônica que se tornou fortemente consolidada no mundo moderno ocidental. Comunidades remanescentes quilombolas enfrentam a negação de sua existência, e para isso se utilizam do reforço da identidade, da memória ancestral e dos laços com outras comunidades e grupos que possam somar nessa caminhada pelo reconhecimento e direito de existir.

A Constituição de 1988 é um elemento interessante a ser analisado na política fundiária do Brasil, pois é vista por alguns autores como migalhas de uma Reforma Agrária cheia de controvérsias, já que estabeleceu espaço para benefício de médios e grandes proprietários, ao mesmo tempo tentou reparar uma injustiça histórica com os descendentes de escravizados e povos originários. Márcia Motta (2006), retrata a problemática no termo “quilombola” e na mediação externa e termo classificatório para distinguir estas comunidades, pois toda a construção semântica em torno do quilombo foi segmentada pela ideia de fuga, refúgio, o que também faz-se entender por remanescente quilombola o descendente de um

escravizado fugitivo, mas nem toda experiência social foi desse jeito, algumas comunidades na Amazônia tiveram como antecedentes de suas terras o modelo de senzala que foram cedidas por senhores de escravizados, por isso, novas reformulações se tornaram necessárias para contemplar de fato as comunidades negras como um todo, hoje, o termo é ressignificado pelas próprias comunidades que o tomaram como um componente simbólico necessário para a luta por seus direitos e existência.

Portanto, a luta pela sobrevivência negra no Brasil, transcende a mera resistência física, sendo uma batalha contínua pela preservação da identidade, conjunturas simbólicas e memória ancestral, sempre sob a ameaça de uma ideologia hegemônica que se apresenta de diversas formas dentro do contexto em que estão inseridas, por exemplo, as comunidades Quilombolas de Salvaterra, algo que será apresentado ao longo deste trabalho. As comunidades quilombolas, historicamente marginalizadas, enfrentam desafios. Esses incluem não só o reconhecimento de suas terras, mas também a validação de sua própria existência. A Constituição de 1988, embora tenha aberto espaço para o debate sobre direitos territoriais, ainda é vista como insuficiente para sanar as injustiças históricas, reforçando a necessidade de reformulações. O termo "quilombola", que inicialmente carregava uma carga semântica restritiva associada à fuga, foi ressignificado por essas comunidades, transformando-se em um símbolo de luta e resistência pela garantia de direitos e pelo reconhecimento pleno de suas trajetórias singulares.

A discussão sobre o conceito de quilombo é complexa, supera os objetivos deste trabalho, mas vale lembrar que no Brasil a dinâmica de organização dos escravizados negros teve suas especificidades (ALBUQUERQUE & FRAGA FILHO, 2006), não é apenas aquele formato de um grupo escondido no meio da mata, e sim de um espaço composto por rebeldes não apenas negros, mas também indígenas e, até mesmo, brancos com problemas com a justiça sendo considerados como desertores — que é a ideia do quilombo mestiço. Ficavam reunidos aos redores de grandes propriedades e causavam grande incômodo aos senhores de engenho, simplesmente pelo fato de existirem. Ao mesmo tempo, não se é negado que a noção que temos de quilombo foi muito levada em conta pela experiência e repercussão de Palmares, inclusive seu aniversário de 300 anos em 1995 motivou reformulações nas leis que passaram a contemplar as comunidades negras do Brasil.

O direito e acesso à terra pelos quilombolas foi impulsionado no Art. 68 da Constituição Cidadã, trouxe uma série de mobilizações para comunidades ainda não

reconhecidas, mesmo cercado de críticas e problemáticas, é inegável que a lei despertou uma maior movimentação de grupos silenciados e excluídos anteriormente. Nos anos posteriores também houve manutenções nas análises para validação do reconhecimento, como o caso do decreto de número 4.887 de 2003 passou a considerar remanescente quilombola grupos com trajetórias históricas próprias e que possuem relações específicas com o seu território. Trata-se de um processo complexo e lento, pois ainda hoje existem grupos aguardando sua titulação, como é o caso do município de Salvaterra onde se encontram 16 comunidades, mas apenas 12 delas são reconhecidas e só uma é titulada. Apenas no ano de 2024 que outra comunidade está próxima de conseguir seu título.

FIGURA 4: História de Processo de Titulação e Reconhecimento

Comunidade	Início do processo	Estágio atual
Bacabal	2005	Decreto de desapropriação no DOU*
Bairro Alto	2010	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Boa Vista	2007	RTID em elaboração
Caldeirão	2007	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Campina	2004	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Deus Ajude	2005	RTID em elaboração
Mangueiras	2010	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Paixão	2008	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Pau Furado	2007	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Providência	2013	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Salvá	2005	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Santa Luzia	2005	RTID publicado no DOU
São João	2007	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Rosário	2008	RTID publicado no DOU
São Benedito	2008	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares
Siricari	2013	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares

Tabela 1: Processo de titulação dos territórios quilombolas de Salvaterra

Fonte: Gomes et al (2018)

Uma das maneiras de mensurar a mobilização de comunidades negras rurais no Estado do Pará e, também, suas demandas foi por meio dos encontros de Raízes Negras que aconteciam desde 1985 e o I Encontro de Comunidades Negras Rurais que aconteceu em Belém em maio de 1998 (Acevedo & Castro

, 1999). A partir destes encontros pôde-se perceber o potencial de organização e mobilização através de interesses em comum dos grupos que buscavam suas próprias terras e os seus direitos como cidadãos, os conflitos e barreiras também se tornaram pontos em comum, onde um compartilhamento de vivências na busca pelo reconhecimento étnico e titulação abrangeram um novo campo de luta e surgimento inserções em vários campos como o científico e político.

Sobre estas organizações, explicam Rosa Acevedo e Edna Castro (1999) pode-se notar que cada grupo também enveredou uma trajetória que, aos poucos, foi consolidando seus campos de conquista e experiência, o surgimento de representantes e lideranças dispostas a ouvir e mediar estas demandas internas, as formas de se identificar e se relacionar com seu ambiente, além disso, também há o surgimento da Associação de Comunidades onde estes representantes discutem, se informam e abarcam de maneira mais conjunta nos interesses em comum. É a partir dessas práticas que as comunidades quilombolas no Brasil passam a ter um caráter de representação política em meio a outros grupos que convergem ou divergem de suas demandas, mas sempre lembrando de que estas experiências entre grupos se reforçam cada vez mais a exemplo das comunidades de Salvaterra que encontram vários mecanismos para estarem em constante proximidade como forma de reforçarem suas alianças e, assim, conseguindo resistir às ameaças sob suas terras de maneira coletiva.

Várias questões permeiam estas investidas de grandes proprietários, agroindústria e interessados nas terras de comunidades quilombolas, a exemplo do fenômeno de ambientalização do conflito onde ambos passam a abarcar o interesse na relação sustentável com a natureza (Leite Lopes, 2016) a partir das novas demandas sociais e planetárias que surgem. As comunidades de povos originários passaram a se tornar um exemplo dessa relação sustentável, enquanto as empresas, indústrias e propriedades começam a enfrentar novas políticas de enfrentamento ao desmatamento e práticas predatórias ao meio ambiente, porém, ainda assim José Sérgio Leite Lopes (2016) menciona que estes grupos ainda encontraram maneiras de se beneficiar. A apropriação do discurso ambiental foi implementada pelos

próprios causadores de impactos à natureza, oferecendo mínimos benefícios que nem compensam a depredação do território de comunidades ancestrais.

Outro ponto importante a ser levantado é a ressignificação do sentido de desenvolvimento que acabou por iniciar um novo mandato global, uma nova forma de ataque aos povos de saberes locais que são alvos de invisibilização e silenciamento há séculos durante o processo de colonização. Uma das formas está em não considerar o conhecimento ancestral e local como um saber, a agroindústria e pecuária com suas técnicas voltadas para o lucro de mercado acabaram por separar a silvicultura da agricultura (Shiva, 2000), dando o caráter científico a estas, desconsiderando as degradações ambientais. No Brasil um dos exemplos comuns do desleixo com as causas ambientais e maior atenção ao lucro e acúmulo é o indicador econômico Produto Nacional Bruto (PNB), onde se considera apenas a riqueza produzida pelas empresas nacionais por fator de produção, não levando em conta o quanto de impacto foi causado por essa produção.

Desse modo, através da pesquisa da Agarrada Quilombola, podemos também compreender um pouco do contexto em que ela está inserida, ou seja, a luta pela sobrevivência e defesa dos territórios quilombolas do município de Salvaterra, optando por uma outra ótica que se difere do olhar voltado ao exotismo pré-fabricado (WACQUANT, 2002), limitando a luta apenas ao olhar turístico, tornando-a outro produto de venda sobre o Marajó. Meu movimento vai pelo caminho de notar quais relações as pessoas estão tecendo a partir e através da luta corporal praticada e o que ela pode nos ajudar a compreender dentro da dinâmica social que vivem as comunidades quilombolas de Salvaterra.

As comunidades negras rurais e comunidades remanescentes quilombolas estão inserindo-se de maneira mais ferrenha em debates socioambientais, culturais e cada vez mais buscando oportunidades para trazer visibilidade política à sua luta. Neste sentido, a necessidade de um reconhecimento interno passou a fazer parte do processo para atingir o objetivo de legalidade da terra, e novas dinâmicas foram estabelecidas pelas comunidades negras no Brasil. A exemplo dos Jogos Quilombolas de Salvaterra que foi criado em 2004 como uma forma de reafirmar a cultura, identidade e memória ancestral presente na região, mas também como uma maneira de reforçar as alianças entre as próprias comunidades que enfrentam constantemente as investidas de indústrias, empresas e grandes propriedades interessadas em seu território.

1.2 Preparação para os Jogos de Identidade Quilombola

A ideia da criação dos jogos surgiu com o término dos jogos Estaduais, que a Malungu, no caso, organizava junto com o programa raízes, eram os jogos Estaduais Quilombolas, eu participei na coordenação desses jogos, eu era da Malungu né, como coordenadora de igualdade de gênero, e a gente organizava esses jogos com o programa raízes. Então o último foi em Cametá. E escutando que ia terminar os jogos Estaduais, eu tive a ideia "por que não criar os jogos aqui no município de Salvaterra?". Já que nós tínhamos bastante comunidades, na época nós éramos 15 comunidades quilombolas. Aí eu imaginei que a gente pudesse se reunir, tudo numa só comunidade pra continuar os jogos, né. E aí, essa ideia surgiu assim, a minha pretensão era reunir todas as comunidades quilombolas do Marajó, não só de Salvaterra, sei que é difícil, né, mas não é impossível. Então foi essa a ideia que eu tive, de dar continuidade dos jogos aqui do município de Salvaterra[...] (Bete Quilombola, 2024).

A citação de uma entrevista com a liderança Bete Quilombola⁸ relata a origem dos Jogos de Identidade Quilombola em Salvaterra, que surgiram como uma iniciativa para continuar as competições após o término dos Jogos Estaduais Quilombolas organizados pela Malungu em parceria com o programa Raízes. Bete enfatiza que a ideia dos Jogos de Identidade Quilombola realizados em Salvaterra, não seria apenas a do objetivo de dar continuidade à prática dos jogos Estaduais realizados pela Malungu, mas sim de fortalecer a perspectiva de resistência e ancestralidade nas comunidades de Salvaterra, também com o objetivo de englobar as comunidades quilombolas do marajó.

Como apontado na introdução do trabalho, no ano de 2019, pude participar, pela primeira vez, dos Jogos de Identidade Quilombola do Marajó, na sua XVI edição, e reencontrar uma luta que marcou sua presença em minha vivência, mas após minha mudança para a Região Metropolitana de Belém, me distanciei desse contato. E, nessa ocasião, uma série de questionamentos e lembranças surgiram, como a discussão que eu ouvia sobre qual seria a origem da luta, a qual município ela pertencia e por que a maneira de se referir a ela era variada? Essas foram algumas reflexões iniciais que surgiram quando me deparei novamente com uma prática que é comum e fortemente presente em alguns municípios do arquipélago do Marajó. Antes de passar para outras reflexões, vale explicar um pouco da dinâmica desse evento que ocorre todo mês de novembro, na semana da consciência negra. Anteriormente era chamado de Jogos Quilombolas de Salvaterra, pois comportava apenas as comunidades do próprio município, mas ao notarem a necessidade de potencializar cada vez

⁸ Considerada a idealizadora dos Jogos em Salvaterra.

mais essa rede com outros grupos e a presença de comunidades de Ponta de Pedras e Santa Cruz, a amplitude acarretou uma maior abrangência de se referir ao evento, atualmente chamado de Jogos de Identidade Quilombola do Marajó.

Os jogos, até o ano de 2023, ocorreram em todas comunidades do município de Salvaterra, faltando apenas Cururú⁹. A cada ano, uma comunidade é sorteada para ser a anfitriã da próxima edição, e fica responsável pela organização do espaço, mas a construção dos barracões¹⁰ é da responsabilidade e iniciativa de cada comunidade. No ano de 2024 o evento ocorrerá, até o momento, na comunidade de Gurupá, localizada no município de Cachoeira do Arari. O percurso dos jogos ocorre pelo sistema de rotatividade, inicialmente o evento era realizado na cidade de Salvaterra, porém, a organização, representada pela liderança Bete Quilombola, definiu que os locais a partir daquele momento seriam dentro das comunidades.

Antes de falar sobre como funciona o momento do evento, vale mencionar que os preparativos para os jogos também são feitos através de mobilização coletiva complexa. Ao longo de dois anos - 2021 e 2022 - pude acompanhar de maneira breve a preparação para o início dos jogos. A estrutura, o local, a programação toda é feita de forma conjunta. Há reuniões constantes entre lideranças para decidir determinados encaminhamentos, inclusive os sorteios das próprias modalidades competitivas que acontecem, definindo quais comunidades irão se enfrentar.

FIGURA 5: Lista de Edição dos Jogos

⁹ A comunidade do Cururú ainda não entrou na lista de anfitriãs dos jogos por ter começado a participar dos jogos tardiamente, tendo em vista isso, a organização deu prioridade para comunidades de outros municípios, tendo como anfitriã no ano de 2024 a comunidade de Gurupá, localizada em Cachoeira do Arari.

¹⁰ Estrutura utilizada para recepção das outras comunidades durante os jogos, cada comunidade têm o seu barracão.

2004	CAMPO DO CIMARRON EM SALVATERRA	I EDIÇÃO
2005	CAMPO DO CIMARRON EM SALVATERRA	II EDIÇÃO
2006	COMUNIDADE MANGUEIRAS	III EDIÇÃO
2007	CAMPO DO CIMARRON EM SALVATERRA	IV EDIÇÃO
2008	CAMPO DO CIMARRON EM SALVATERRA	V EDIÇÃO
2009	COMUNIDADE ROSÁRIO	VI EDIÇÃO
2010	COMUNIDADE BAIRRO ALTO	VII EDIÇÃO
2011	COMUNIDADE SANTA LUZIA	VIII EDIÇÃO
2012	COMUNIDADE BACABAL	IX EDIÇÃO
2013	COMUNIDADE PAU FURADO	X EDIÇÃO
2014	COMUNIDADE SIRICARÍ	XI EDIÇÃO
2015	COMUNIDADE PROVIDÊNCIA	XII EDIÇÃO
2016	COMUNIDADE SÃO BENEDITO	XIII EDIÇÃO
2017	COMUNIDADE CALDEIRÃO	XIV
2018	COMUNIDADE VILA UNIÃO	XV
2019	COMUNIDADE BOA VISTA	XVI
2020	NÃO HOUVE POR CONTA DA PANDEMIA	
2021	COMUNIDADE PAIXÃO	XVII
2022	COMUNIDADE DEUS AJUDE	XVIII
2023	COMUNIDADE SALVÁ	XIX

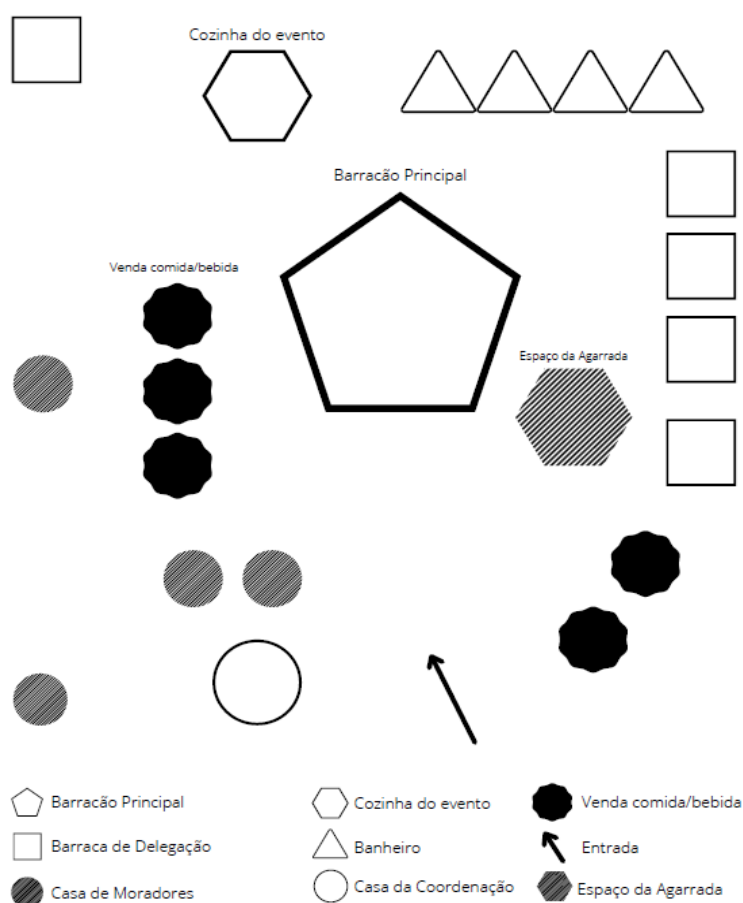
Fonte: Paulo Henrique Santos (2022)

Em quatro experiências que tive oportunidade de acompanhar, o espaço do evento não ficou muito distante das casas onde vivem os moradores das comunidades que estão como anfitriãs, a estrutura é composta por barracões com uma cobertura de palha¹¹, que são destinados a cada comunidade visitante para se acomodarem ao longo do evento. Essa mobilização pelos barracões ocorre alguns dias ou meses antes do evento, acontecendo uma força tarefa de voluntários para a construção de encanação, banheiros, cozinha, barracões das comunidades e barracão central¹².

FIGURA 6: Cartografia do Espaço no ano de 2021 em Paixão

¹¹ Utiliza-se a palha da espécie Anajazeira, também conhecida como Inajá; é uma palmeira nativa da região norte do Brasil, alcança até 20 metros de altura e possui folhas dispostas em cinco direções e inflorescências interfoliare.

¹² Estrutura onde o som do evento é instalado, a cerimônia de abertura é feita e apresentações de vários grupos das comunidades.



Fonte: Paulo Henrique Santos (2021)

No ano de 2021 ficamos, diferentemente de 2019, alguns barracões ficaram mais separados dos demais. Na entrada é colocada uma placa de identificação indicando a qual comunidade aquele barracão pertence. Cada comunidade enfeita com as cores e bandeiras da sua comunidade com fitas, tecidos, bandeiras, entre outros materiais. O tamanho de cada barracão depende da quantidade de pessoas que estão fazendo parte da delegação de cada comunidade, ao mesmo tempo que é possível ver um barracão para 10 ou 15 pessoas, também percebe-se outros maiores com 30 ou 40 pessoas. É a partir da referência da própria organização comunitária de cada comunidade, percebendo os limites e possibilidades para levar seus representantes aos jogos. O respeito e os limites estabelecidos pelo espaço de cada barracão ficam visíveis ao durante o evento, pois só se percebe uma transição de pessoas de comunidades diferentes na entrada do barracão. Conversando com o Felipe Netto Bandeira, quilombola de mangueiras, este traz uma perspectiva sobre tal ato:

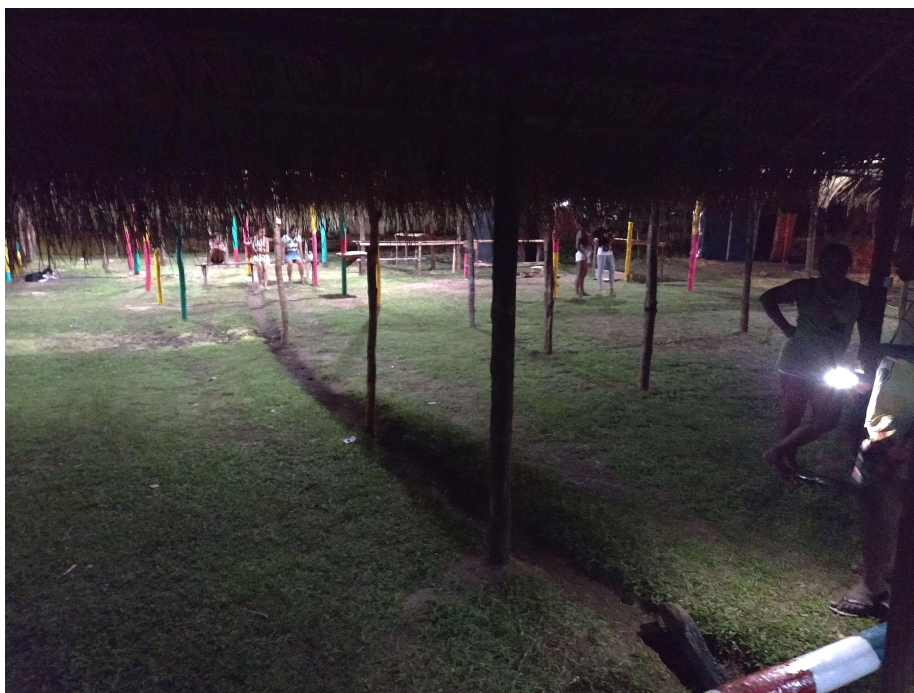
Mano, eu penso que os barracões de cada comunidade são como as representações dos seus territórios, só se entra quando se é convidado. Você não vê gente de outras comunidades entrando em barracão de outra, isso é até desrespeitoso. O território em comum de uso onde todo mundo pode transitar e frequentar

normalmente é o barracão central. Por isso é um grande problema quando pessoas de fora vão participar dos jogos e acabam cometendo esse desrespeito de entrar como se ali não fosse lugar de ninguém. (Bandeira Netto, 2023).

A organização dos barracões das comunidades reflete a estrutura e o respeito aos territórios quilombolas, evidenciando a importância da identidade e da delimitação dos espaços coletivos. Cada barracão, decorado com bandeiras, fitas e cores características da comunidade, funciona como uma extensão simbólica do território de origem de seus membros, reforçando a sensação de pertencimento. No entanto, o desconhecimento desses códigos de conduta por parte de visitantes externos aos jogos pode causar desentendimentos e desrespeitos, quando estes invadem os barracões sem a devida permissão, ignorando o sentido profundo de territorialidade e pertencimento que esses espaços representam.

No ano de 2022, através de um convite, pude acompanhar e participar do mutirão noturno de finalização dos barracões na comunidade de Deus Ajude, ajudando na identificação com placas e com determinados materiais que precisavam ser retirados do local. Durante esta atividade também foi possível conversar com as pessoas que estavam no mutirão para entender um pouco mais sobre o processo de construção dos barracões dentro das comunidades. Essa etapa foi um esforço da própria organização de Deus Ajude que optou por um acabamento próprio de identidade visual do evento.

FIGURA 7: Mutirão noturno para finalização dos barracões em Deus Ajude



Fonte: Paulo Henrique Santos (2022)

FIGURA 8: Coleta de Inajá para cobertura de Barracões para comunidade de Paixão



Fonte: Líbia Nunes (2021)

A mesma forma coletiva de organização se dá para a questão da alimentação durante o evento, os valores são arrecadados de acordo com a quantidade de pessoas que cada comunidade irá levar, os grupos de representantes das comunidades são chamados, durante o evento, de *delegações*. Dessa forma, o valor sai em torno de 25 a 30 reais por pessoa, a soma de todas as contribuições colabora na compra de materiais, ingredientes e carnes diversas - frango, carne de búfalo, porco, entre outras - para os quatro dias onde serão servidos café, almoço e janta. Há, também, construções de barracões para venda de alimentos como o tacacá¹³, maniçoba¹⁴, vatapá¹⁵, coxinha¹⁶ e bebidas, além de uma cozinha com fogão a lenha onde, em grande maioria, mulheres da comunidade preparam refeições como feijoada, açaí e carne de búfalo para o almoço dos participantes de todas as comunidades.

FIGURA 9: Estruturando barracão comunidade de Paixão



Fonte: Rosimar Moreira (2021)

¹³ O tacacá é uma comida típica da Região Amazônica, preparado com caldo de textura amarela chamado Tucupi (sumo amarelo extraído da raiz da mandioca), com goma de Mandioca e Jambu (erva amazônica que traz sensação de dormência a boca) e camarão seco. Servido em uma cuia (recipiente circular), quente e com a opção de uso da pimenta.

¹⁴ Prato típico da Região Amazônica de origem indígena, tem como principal ingrediente a Maniva (*Manihot esculenta Crantz*), que é moída e cozida por 7 dias, retirando assim o ácido cianídrico da folha. Após esse processo são acrescentados ingredientes como carne bovina, suína e defumados. Esta é, geralmente, servida com arroz branco e farinha de mandioca

¹⁵ Prato típico da culinária afro-brasileira, possui uma consistência cremosa, preparado com pão molhado ou farinha de rosca, fubá, gengibre, pimenta-malagueta, amendoim, cravo, castanha de caju, leite desnatado, azeite de oliva, cebola, alho e tomate. Adiciona-se, também, camarões secos acompanhados de arroz.

¹⁶ Salgado feito com massa de farinha de trigo, que envolve um recheio elaborado com carne temperada de frango, queijo, calabresa ou vários outros tipos de sabores.

Em alguns casos há um mutirão de coleta do Inajá, também em outros cada um colhe o quão for necessário para o seu barracão, pois o tamanho de cada barracão é variado. No ano de 2023 ocorreu um certo atraso na construção de alguns barracões por conta de uma tensão entre um fazendeiro proprietário de terra e as comunidades. O fazendeiro se posicionou contra a coleta de palha por parte das comunidades, mencionando que aquele seria um local privado e que estes deveriam procurar outro local para a retirada da palha, mas de todo modo as lideranças insistiram em coletar, trazendo à tona a ideia de que estas terras sempre fizeram parte do processo de coleta do Inajá devido à sua abundância. Inclusive no ano antecedente, 2023 em Deus Ajude, a coleta foi feita neste mesmo local. É um apontamento constante por parte de interlocutores e colegas a falta de apoio e as dificuldades vivenciadas para a construção de um evento como os jogos.

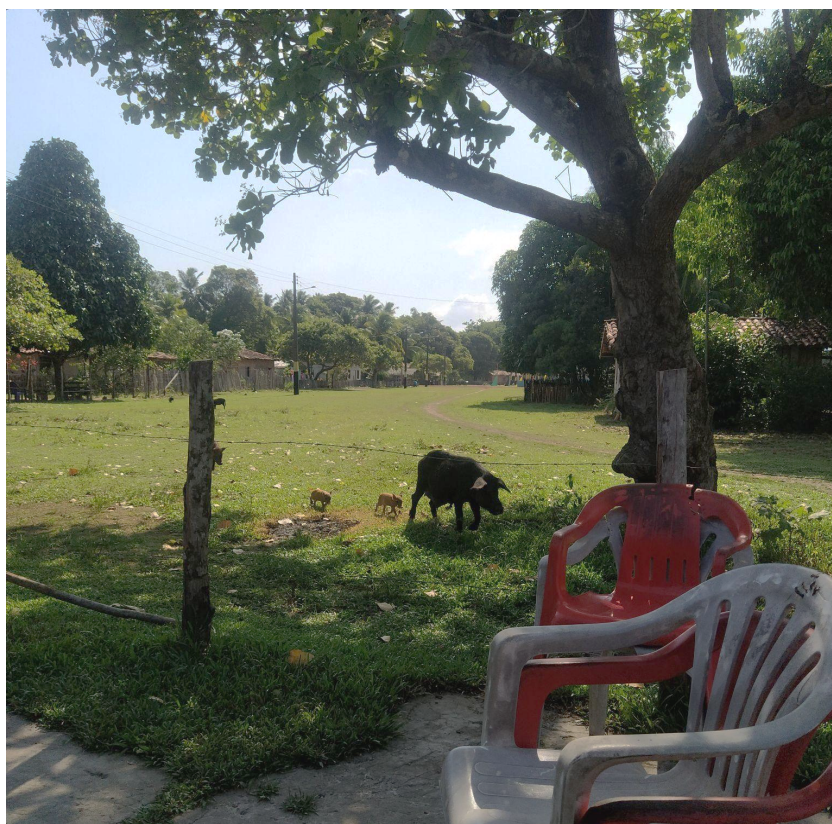
FIGURA 10: Construção de Barracões na comunidade de Salvá



Fonte: Lucas Moraes (2023)

Desde quando acompanho os jogos também percebo que há uma ausência de apoio maior de recursos, é sempre um intenso esforço de articulação para conseguir determinados materiais. No ano de 2022, em Deus Ajude, por exemplo, houve uma grande dificuldade para conseguir areia, utilizada para a competição de Agarrada e o Salto a Distância, só conseguindo em cima da hora com muitos esforços acionando contatos de parcerias da cidade de Salvaterra e Município de Soure, assim como o contato com o próprio Dário Pedrosa. Em 2023, até uma semana antes dos jogos, ainda faltavam materiais para tubulações de banheiros e areia, mas pela articulação das comunidades em parceria com colaboradores externos, estes conseguiram os recursos que faltavam e construíram toda a estrutura restante em torno de 4 dias de trabalho intensivo, inclusive durante a minha chegada com antecedência para a XIX edição dos jogos, ainda presenciei a enorme mobilização de lideranças e moradores da comunidade de Salvá para a organização de banheiros e cozinha.

FIGURA 11: Dia antes do início dos Jogos



Fonte: Paulo Henrique Santos (2022)

À medida que o dia de início dos Jogos de Identidade Quilombola se aproxima, é possível perceber uma verdadeira transformação nas comunidades anfitriãs. As ruas se enchem de pessoas, transitando de um lado para o outro, criando um fluxo constante de movimento e interação. Os sons variados —, vozes, risos e músicas — se misturam, compondo uma identidade sonora que só encontra um breve silêncio nas madrugadas, pois os momentos de *noite cultural*¹⁷. O ar se enche de aromas que vão dos pratos, perfumes e aos cheiros da mata e campo, e em toda parte testemunha-se uma celebração pelos reencontros entre os seus iguais, amigos e conhecidos que voltam ao território para celebrar. O clima é de festividade e alegria, um contraste marcante com o cotidiano habitual dessas comunidades, onde predomina a tranquilidade, calma e os sons mais presentes são os de animais, o balançar das folhas ao vento, também raramente o transitar de veículos.

Com a chegada de outras delegações, o espaço vai ganhando uma forma diferente daquela percebida antes do evento. No início da noite, com a cerimônia de abertura, cada participante assume seu papel como integrante dos jogos, as lideranças dividem-se em tarefas de organização. É nesse momento que a coletividade se reforça: os gestos, as posturas, as danças e as expressões tornam-se meios que vão além da celebração, mas conectando os indivíduos ao senso de coletividade das comunidades ali presentes. E é a partir dessa concepção que se inicia oficialmente os Jogos de Identidade Quilombola.

1.3 Cerimônia de Abertura: “*Podem entrar, delegações!*”

O dia de início dos jogos é sempre movimentado pela chegada das delegações e pelos reencontros que acontecem durante essa recepção. Os grupos costumam fazer o percurso para a comunidade anfitriã em veículos fretados, o que inclui ônibus, caminhões, vans etc. No ano de 2022, por exemplo, além dessa dinâmica de reencontros e movimentações, a organização elaborou uma série de rodas de conversas com várias temáticas, o objetivo seria agregar mais ainda essa interação de chegada. Foram temáticas sobre plantas e seus significados dentro das comunidades, justiça climática e racismo ambiental¹⁸, e fotografia. O resultado foi

¹⁷ É o momento após o fim das atividades competitivas e de apresentações, há um momento para interagir, dançar e festejar.

¹⁸ Acompanhei a roda de conversa sobre Justiça Climática realizada pela Bianca Barbosa, bióloga e quilombola de mangueiras. Houve uma apresentação introdutória sobre o conceito de justiça climática e racismo ambiental, e posteriormente uma inscrição para relatos, complementos e comentários dos demais, que participaram trazendo aspectos vivenciados em suas próprias comunidades sobre os impactos causados pela crise climática e ação da rizicultura arredores dos seus territórios.

considerado positivo pela organização, justamente por terem evidenciado a participação do público das comunidades de maneira efetiva. A partir das 18h o movimento começa a ser em torno dos banheiros do evento, as delegações e lideranças iniciam seus preparativos para a abertura oficial.

FIGURA 12: Chegada das delegações em Deus Ajude



Fonte: Paulo Henrique Santos (2022)

A abertura é realizada, geralmente, a partir das 19h30 se não houver imprevistos. Uma chamada ao público é feita pelo apresentador, anunciando que o evento está começando e pede aos convidados e convidadas para se aproximarem do barracão de festas¹⁹. Uma sequência de informes são repassados sobre a programação do dia, sendo ela, geralmente, apresentações de Misses, Miss Mirim, Mister, Capoeira²⁰, apresentação das Yabás²¹, discurso de lideranças, homenagem aos falecidos e falecidas e um momento muito representativo, marcando fortemente o início do evento, que é a convocação de todas as delegações para o centro do barracão central. Ao serem chamadas, cada delegação entra no barracão, ao som de

¹⁹ Barracão central, espaço em comum para todas as delegações e pessoas que irão se apresentar durante o evento.

²⁰ A apresentação de Capoeira aconteceu no ano de 2019 em Boa Vista, mas não em 2021 e 2022.

²¹ São Orixás Femininas, carinhosamente apresentadas no evento por lideranças quilombolas mulheres, que inclusive são maioria. As Yabás apresentadas são: Iemanjá, Iansã, Oxum e Nanã

*Canto das Três Raças*²², circulando e dançando pelo espaço, no aguardo das próximas convocações. Quando todas as delegações já estão no centro do barracão de festas, em meio ao conjunto de vozes cantarolando a música tema dos jogos, construindo uma enorme atmosfera de unicidade, é feito um banho de cheiro pelas Yabás. Cada comunidade tem sua bandeira estendida ao longo do campo onde ocorrem os jogos, e as pessoas fazem uso também da camisa de suas comunidades durante os quatro dias, como forma de representação.

Após a abertura, que acontece por volta de 19:00 e dura até 22:00-00:00, quando não ocorrem atrasos, há uma festividade cultural com música, reencontros, comida e bebida. Já nos dias posteriores iniciam-se as modalidades competitivas dos jogos, sendo elas futebol masculino e feminino, corrida, mergulho²³, vôlei, salto a distância, baralho, jogo de damas, cabo de guerra²⁴, queimada²⁵ e a agarrada, sendo esta última o recorte focal deste trabalho dentro dos jogos, é um dos momentos mais esperadas pelo público, reunindo uma enorme quantidade de pessoas²⁶ para acompanhar o desempenho dos/das atletas de cada comunidade, tratando-se de uma competição amadora e apenas para quilombolas.

²² Composição de Mauro Duarte (música) e Paulo César Pinheiro (letra), foi gravada pela cantora Clara Nunes em 1976. Essa música é um hino de luta para as comunidades quilombolas de Salvaterra, sempre presente nas aberturas e ao longo do evento.

²³ O mergulho não ocorre todo ano, acontecendo mais em comunidades com rios acessíveis.

²⁴ Um jogo em que duas equipes disputam força através de uma corda, em que se tem como objetivo puxar a equipe oponente através de uma marca central da corda.

²⁵ O jogo de Queimada é praticado por duas equipes, possui como objetivo eliminar os adversários atingindo-os (queimando-os) com a bola. O jogo acaba quando todos os adversários são atingidos (queimados) pela bola.

²⁶ Minha estimativa de quantidade de pessoas se baseia por meio da quantidade de refeições que são distribuídas diariamente ao longo dos jogos. O ano de 2023 teve o recorde de 800 refeições, sendo em questão de quantitativo, o maior público dos jogos até então.

FIGURA 13: Salto a distância na comunidade de Salvá



Fonte: Paulo Henrique Santos (2023)

Durante três dias as competições são realizadas e também há outras atividades sem pretensão de competição, apenas de festejo e rito. A exemplo da Noite da Beleza Negra²⁷ e o Mastro²⁸. No último dia, antes do encerramento, a pontuação de cada comunidade é contabilizada para ver qual foi a campeã do ano. Este cálculo é feito pelas lideranças onde há uma organização e junção de todos os resultados de cada modalidade e apresentações feitas durante os três dias. Após a conclusão de soma, é anunciada no barracão de festas a comunidade vencedora da edição. Sendo um momento altamente comemorado pelas delegações.

²⁷ Momento de avaliação dos adereços e roupas afro, sendo destinado um prêmio para a pessoa que mais bem representa tal conceito. O prêmio é destinado em âmbito masculino e feminino.

²⁸ O mastro é um importante elemento cerimonial presente nos Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra, funcionando como um símbolo de resistência, celebração e união das comunidades quilombolas. Anteriormente, o mastro estava ligado a festividades religiosas, especialmente aquelas dedicadas aos santos, em que seu erguimento marcava momentos de devoção e festa. Com o tempo e a proibição pela Igreja de associar celebrações profanas aos santos, a tradição do Mastro se distanciou do contexto religioso, mas manteve sua relevância cultural como um marco de encontro e resistência comunitária. Nos Jogos, o Mastro é levantado no penúltimo dia do evento, reunindo pessoas de todas as idades em um ato coletivo que simboliza a persistência e o orgulho das tradições quilombolas. Ele é mais do que uma estrutura física; é um ponto de convergência que reforça a identidade coletiva, conectando gerações e reafirmando a importância da cultura e da história quilombola. A cerimônia em torno do Mastro é um momento de exaltação da diversidade, fortalecendo os laços entre as comunidades e celebrando a continuidade de suas raízes culturais. (Bandeira et al. 2024).

FIGURA 14: Lideranças em reunião para decisão da comunidade vencedora da edição



Fonte: Paulo Henrique Santos (2023)

Ao longo do evento, por meio das falas que se dão através de discursos das próprias lideranças, roda de conversa e conversas informais, notamos que os jogos de identidade quilombola não é entendido apenas como um evento voltado aos reencontros, celebração e competições, e sim um ato político afirmativo, não partidário, que busca elencar demandas, debater assuntos pertinentes ao enfrentamento diante do que povo do quilombo sofre diariamente, pois a convivência com quem não é quilombola – principalmente os grandes fazendeiros e empresários – não é harmoniosa, na maioria das vezes.

Os Jogos enquanto ato político têm por objetivo a construção de uma postura, tanto pelos mais velhos quanto pelos mais jovens (Diário de Campo, 2023), e a constituição de um pensamento político por todos que estejam preocupados com o coletivo. Portanto, é nos jogos que ocorre a busca pelo fortalecimento da identidade quilombola e é nesta oportunidade que a articulação entre as comunidades é evidenciada. Além de ser um momento de articulação marcada pela descontração das expressões lúdicas de suas diferentes modalidades de competição, os jogos também se constituem como um momento de enfrentamento político nas mais amplas esferas do Estado, principalmente quando se refere ao racismo institucional, ou quando ocorre o resguardo da prática ancestral que pode ser comum e/ou única de cada comunidade.

Esta definição conceitual do que são os Jogos de Identidade Quilombola se apresenta como uma construção coletiva, na medida em que parte das percepções de pessoas não quilombolas e de outras que são quilombolas são agregadas nos diferentes momentos desta pesquisa. Durante as rodas de conversas, oficinas e nas oportunidades de diálogo com participação do público e a partir de conversas com as lideranças das comunidades quilombolas que, foi possível compreender, cada vez mais, esta conceituação coletiva dos jogos como local de resistência e representatividade.

A experiência etnográfica possibilitou uma construção conceitual compartilhada quando as pessoas das comunidades, lendo partes ou ouvindo e opinando sobre o que foi escrito, sugerindo mudanças, acréscimos, retiradas. Deste modo, esta conceituação, tanto sobre os jogos, quanto sobre a agarrada, é uma construção coletiva entre quem faz e coordena os jogos de identidade e quem pesquisa na busca por compreender como estes interpretam e significam este momento de interação política, expressa na descontração dos jogos e na prática da agarrada.

Vivenciar e experienciar os Jogos de Identidade Quilombola me possibilitou conhecer e compreender sobre uma prática que pode nos ajudar a visualizar os tipos de relações e tensões que cercam as comunidades de Salvaterra, entender quais processos estão em pauta e como esse momento da luta, visto dentro das modalidades como o momento auge dentro dos jogos, se torna um espaço de diferentes narrativas e acarreta em uma possibilidade de diluição em abordagens homogeneizantes.

1.4 Agarrada nos jogos de Identidade Quilombola

Existe uma Luta Quilombola, cercada de seus significados e práticas dentro de um evento que acontece desde 2004 no município de Salvaterra. A inserção da luta dentro dos jogos foi a partir de sua III Edição, com a ideia de trazer a prática que se fazia muito comum no cotidiano quilombola. Como os jogos buscam “preservar e repassar” (Bete Quilombola, 2024), as práticas identitárias dentro das comunidades, a luta passou a fazer parte do evento. Por ter acompanhado, prioritariamente as narrativas e competições de Agarrada dentro dos jogos, se tornou imprescindível não realizar o mesmo percurso na escrita deste trabalho, porém, a partir deste tópico a ideia é esboçar do que se trata a Agarrada ou Luta Quilombola e

introduzir, para os próximos capítulos, quais os trâmites e relações estão compondo o cenário em que a luta está inserida. A luta é composta por sentidos diversos, dentre eles, como demonstrado em contraste com os jogos e através da conversa com os colaboradores de pesquisa, encontra-se uma prática remete à ancestralidade de comunidades quilombolas que existem e resistem contra os processos enfrentados desde a colonização e transporte violento de pessoas escravizadas para o Arquipélago do Marajó. Desta forma, destaca-se a agarrada como uma das disputas mais aguardadas dentro dos jogos. Essa disputa ocorre comumente, em dois dias, havendo exceções, pois, ela demanda esforço físico intenso, causando esgotamento, chegando por vezes, pessoas desmaiarem de cansaço. A agarrada possui outros nomes a depender do local onde ela ocorre e pode ser chamada, também, de Lambuzada, Derrubada e/ou Cabeçada, mas, que em essência de objetivo e execução das técnicas corporais, são lutas semelhantes visualmente. É uma luta ancestral que desconfiava-se, através de narrativas próprias das comunidades, ter suas raízes na com o processo de diáspora dos povos escravizados, aportando no Marajó, continua sendo ressignificada nos campos das fazendas, pelos pretos que foram escravizados e que, após libertos, passaram a atuar como vaqueiros na região. Atualmente, esta luta ainda é associada à narrativas diversas em relação à sua origem, mas alguns participantes dos jogos e atletas da luta defendem a ideia de que ela é uma luta quilombola;

“Quem trouxe essa luta pra cá foi o nosso povo, podem chamar do que for, mas ela não vai deixar de ser uma luta quilombola, pode ver que eles sempre querem pegar um dos nossos pra disputar campeonato, não tem pra barrar dos nossos.”

A luta se caracteriza pelo confronto entre dois/duas oponentes que possuem como objetivo derrubar o adversário de costas no solo, que geralmente é de areia, grama ou barro. Em campeonatos, o solo que mais se faz frequente é a areia devido a facilidade de análise visual, ajudando na decisão dos juízes. Existe uma gama de golpes e técnicas utilizadas, sendo alguns até mesmo proibidos em campeonatos – a exemplo do Boi Laranjeira, que já ocasionou uma série de lesões em disputas amadoras e profissionais. Os homens geralmente lutam apenas com shorts para facilitar o julgamento de vitória e derrota, e no caso das mulheres, em grande maioria se usam shorts e tops²⁹ com o mesmo intuito.

²⁹ Vestimenta que segue a mesma linha do cropped ou blusa curta

FIGURA 15: Semifinal Feminina de Agarrada



Fonte: Paulo Henrique (2023)

Houve um levantamento de produções científicas sobre a luta, grande parte pelos pesquisadores da Educação Física, que utilizam-se do nome Luta Marajoara para referir-se a esta. Há uma reflexão sobre a memória social e o esquecimento histórico da luta a partir de professores do ensino básico em Soure, pois apesar de ser uma prática vem presente no Marajó Oriental, sobretudo nos municípios de Cachoeira do Arari, Santa Cruz, Soure e Salvaterra, é pouco abordada nas aulas de educação física. Acredita-se que, em parte pelo esquecimento coletivo e pela falta de registros. (Dos Santos & Freitas, 2018). Ao mesmo tempo, os estudos realizados pelo campo da educação física apontam a necessidade de maior produção científica e de formação sobre a luta, justamente o fator que dificulta sua aplicação pedagógica. O processo de institucionalização da Luta Marajoara também é pensado em suas variadas esferas. Por exemplo, a necessidade de se institucionalizar a luta como forma de preservar seu “caráter cultural tradicional” (Seabra; Campos; Antunes, 2020), ao mesmo tempo em que essa esportivização também é pensada como um risco para a perda de determinadas características. Problematiza-se, também, a disparidade entre a distribuição dos programas de pós-graduação no Brasil, sendo a região Norte, possuínte da menor quantidade,

consequentemente com menor taxa de grupos de pesquisa(Lima; De Campos; Rufino), causando assim uma das faltas em relação à maior quantidade de estudos da luta marajoara, igualmente na questão de investimento em políticas públicas que estão priorizando, em grande parte, outras regiões.

Em relação aos modelos de luta, a Agarrada é intencionalmente encaixada, por alguns promotores da Luta Marajoara e profissionais da Educação Física, na modalidade de wrestling, o que sugere uma tentativa de aproximar a prática ancestral quilombola a esportes mais amplamente reconhecidos no cenário competitivo. Esse enquadramento, no entanto, não ocorre sem tensões e questionamentos. Durante uma reunião em que fui convidado para participar com lideranças quilombolas sobre a organização dos Jogos de 2023, uma fala chamou a atenção para esse processo de "encaixe", revelando a complexidade dessa adaptação. Essa inserção do wrestling na prática da agarrada reflete uma busca por reconhecimento e novas oportunidades, mas também levanta debates sobre a preservação da identidade que a agarrada carrega³⁰. É interessante notar que há uma certa procura de técnicos de outras modalidades pelos lutadores e lutadoras de agarrada em quilombos. Contudo, presença crescente do wrestling entre os praticantes de agarrada pode, ao mesmo tempo, ser vista como uma forma de ingressar em outras oportunidade, mas também um possível risco de diluição de suas características e sentidos, destacando a necessidade de um debate contínuo sobre como essas tensões podem coexistir, se fortalecendo ou anulando-se:

- Eles querem os nossos pra lutar nesses campeonatos pra fora de wres... como é que é o nome mesmo?
- alguém responde: wrestling
- Isso, esse negócio aí que na verdade é a nossa luta mas com o nome bonitinho em inglês
- *risadas*
- Mas é verdade, a gente sabe, querem pegar nossa luta da gente

É preciso que o/a praticante da luta tenha um grande domínio do próprio corpo, uma vez que as técnicas envolvem o uso de força, rapidez, equilíbrio e coordenação. Além disso, é necessário desenvolver uma grande resistência física e psicológica, já que é uma luta intensa e extremamente exigente. A postura, a atitude e a mentalidade do atleta são importantes para o sucesso na prática da luta, uma vez que a técnica não é suficiente por si só para garantir a vitória. O domínio do próprio corpo e a técnicas de imitar e aprimorar as técnicas são

³⁰ Vale a ressalva de que não utilizo identidade ou ancestralidade em um conceito fixo e imutável, pois estas também estão em movimento dinâmico.

fundamentais para o desenvolvimento das habilidades físicas e mentais necessárias para a luta.

FIGURA 16: Competição Masculina de Agarrada



Fonte: Paulo Henrique (2023)

Ainda não há um consenso sobre a sua origem, porém existe uma série de narrativas que disputam entre si o cargo de propagadora da prática pela região. Uma das mais recorrentes que pude perceber ao longo da pesquisa é que a luta vem da inspiração entre o confronto de búfalos – espécie muito presente no Marajó Oriental –, ocasião na qual dois animais da espécie se empurram com a cabeça, como forma de estabelecerem limites de território e dominância. Vendo a prática da luta, percebemos tal semelhança na posição dos atletas e no ato de “empurrar para derrubar”.

Outra narrativa é a de que essa luta veio dos vaqueiros de Cachoeira do Arari – também município do Arquipélago do Marajó –, que estes sujeitos, após o dia de trabalho no campo, costumavam se reunir na beira de igarapés ou nas próprias fazendas para competirem entre si, a narrativa diz que estes vaqueiros enxergavam a luta como uma forma de domínio do gado, já que costumam comentar que os vaqueiros do Arari “derrubavam búfalos com os braços”. Vale mencionar que trabalhos apontam um recorte étnico que vaqueiros marajoaras

carregam, em seus saberes e fazeres, influências dos ancestrais escravizados que habitaram o arquipélago durante o período colonial. Embora Não de forma implícita essa conexão seja concretizada, o histórico da região — marcada pela presença de indígenas, colonizadores europeus e povos diaspóricos escravizados do continente africano — sugere que o ofício de vaqueiro pode ter sido moldado por um processo que inclui técnicas e conhecimentos herdados da mão de obra de africanos escravizados que, predominantemente trabalharam nas fazendas locais (Fares & Rodrigues, 2015). As relações de trabalho e a transmissão de saberes entre gerações, frequentemente mencionadas nas narrativas dos vaqueiros, podem refletir vestígios de práticas e dinâmicas sociais que remontam a esse passado mestiço e complexo, onde as contribuições dos descendentes de escravizados se entrelaçaram também às tradições indígenas, criando uma identidade única na vaqueirice nos municípios do Marajó (Pombo, 2020).

A terceira narrativa é associada para as comunidades quilombolas de Salvaterra, também parte do Arquipélago. A organização ocupacional dessas populações é estimada no ano de 1850 em diante (MALUNGU, 2006), e entre elas se acredita que a luta, reconhecida como *agarrada*, é de cunho ancestral, oriunda da diáspora de escravizados que foram trazidos à força para trabalho pelos campos do Marajó, estes inclusive que podem dividir a ancestralidade em comum dos vaqueiros. Durante os séculos XVII e XVIII, a Senegâmbia foi uma das principais regiões de onde se tirava a força os povos utilizados como mão de obra escravizada pelo colonizador na Amazônia, principalmente no que cabe às áreas controladas pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão (Palheta & Amaral, 2017), o que inclui também o arquipélago do Marajó. Estes sujeitos, subalternizados ao longo da opressão de uma sociedade marcada pelo caráter escravocrata e latifundiário, deixaram suas marcas na formação étnica que se encontra hoje no arquipélago. Para mais, se tratando da região que comporta o País de Senegal, vale mencionar a existência de uma prática ancestral com registros que beiram o século XIV, a luta *Laamb* tem suas raízes na de luta dos Serer, um povo do Senegal, onde era usada como preparação para a guerra entre as classes guerreiras. Além disso, servia como rito de iniciação para jovens, marcando sua transição para a vida adulta. Esse esporte reflete o princípio Serer de Jom, que significa “coração” ou “honra” e abrange valores pessoais e sociais profundos, como a honra, a coragem e a dignidade (M’Bayo, 2024). A prática se destaca por combinar habilidades físicas com a conexão espiritual, integrando rituais e crenças religiosas. Inicialmente, aponta M’Bayo (2024), praticada em contextos rurais, a *Laamb* ganhou popularidade nas áreas urbanas, especialmente em Dakar, a partir do início do

século XX. A luta senegalense passou por um processo de comercialização intenso nas últimas décadas, atraindo grandes patrocínios de empresas e mídias, o que aumentou os prêmios em dinheiro e transformou lutadores em celebridades nacionais. Esse processo reflete uma mudança de uma prática voltada à ancestralidade de um grupo para um fenômeno altamente comercializado e profissionalizado.

A Agarrada, assim como os Jogos de Identidade Quilombola também serve como uma maneira de estabelecer essas fronteiras sociais e simbólicas, pois demonstram de diversos modos o que os torna aptos a se considerarem como tais, elemento este que acaba por atribuir o fato de que são pertencentes àqueles territórios, pois se relacionam com ele de uma maneira própria e específica. Paul Little (2002) indica alguns pontos necessários para um entendimento mais profundo desses processos envolvendo a constituição de um território, sendo necessário contextualizar cada frente de expansão com respeito ao momento histórico no qual acontece, a região geográfica que serve como seu palco principal, aos atores sociais presentes no processo, a tecnologia à sua disposição e as cosmografias que promovem. Os jogos podem servir como este palco também para o pronunciamento desses novos atores surgidos. O território é um produto histórico feito de processos sociais e políticos, porém, acrescento que não podemos deixar de levar em consideração, também, as relações entre o ser humano e o seu ambiente físico, pois é a partir dele que vão se construindo igualmente os saberes e fazeres de cada grupo (LITTLE, 2002).

O conceito de território, conforme formulado por Milton Santos (2005), transcende a mera geografia física e adentra o complexo tecido das relações sociais. Para Santos, o território é mais do que um espaço delimitado; é um campo onde as dinâmicas de poder se entrelaçam, estruturando outras relações sociais cruciais para a sobrevivência das comunidades que o habitam. Nesse contexto, as interações humanas são moldadas por relações de poder que determinam não apenas a ocupação física, mas também a cultura, a economia e as práticas sociais de uma determinada área. O território, então, emerge como uma arena na qual diferentes grupos lutam por recursos, identidade e autonomia. Essas lutas não só definem a paisagem física, mas também influenciam a qualidade de vida e as perspectivas futuras dos habitantes. O entendimento do território como um produto complexo de relações sociais e de poder nos leva a reconhecer sua importância vital na formação e evolução das sociedades. Dessa forma, o estudo do território não se limita ao aspecto geográfico, mas serve como uma lente poderosa para entender as estruturas sociais, políticas e econômicas que moldam nosso mundo.

Muitos reconhecem a prática, também, como Luta Marajoara, e mesmo que esse termo possa parecer englobar tudo o que ela representa, ainda existem algumas discordâncias em torno da narrativa. De início, a busca era mais voltada pela memória em disputa (POLLAK, 1992), pois ainda há muitas menções variadas em torno de sua origem, pensava-se que a ideia de uma luta marajoara que seria um consenso diante de comunidades que exercem tal prática. No entanto, ao se realizar, cada vez mais, maior inserção em campo e, conversando com várias pessoas, percebe-se que a luta, na verdade, é regada de antagonismos que refletem, também, conflitos políticos na região de Salvaterra. Por isso, dentro dos jogos, foi feita uma análise de discursos e situações sobre a luta, não ignorando também sua representação sobre temáticas voltadas ao corpo, técnica e ligada à identidade. Nesse momento, a lupa que estava visualizando os jogos como ato de resistência passa a focar mais especificamente na Agarrada como uma das maiores precursoras desse aspecto identitário e de luta dentro dos jogos, algo que ao longo de diversas falas, conversas informais e entrevistas foi possível notar.

CAPÍTULO 2: AGARRADA QUILOMBOLA

*“Luta marajoara? Não é assim que a gente conheceu não
Pode falar “agarrada” quando for falar da nossa
Essa que é a nossa.”*

2.1 A prática ancestral: corpo, técnica e identidade

Ao retratarmos uma prática de luta corporal ancestral com as lentes da antropologia, vejo como indispensável o debate sobre corporeidade, que implica na presença de conceitos já estabelecidos como as técnicas corporais de Marcel Mauss (1938), *habitus* de Pierre Bourdieu (1983), reiterando, também, por se tratar de uma comunidade quilombola e suas especificidades em relação às opressões e violências causadas pela colonialidade do poder com Aníbal Quijano (2010) e a corporeidade negra por Nilma Gomes (2017). Porém, não é minha intenção sintetizar e passear por todos estes conceitos à cargo de revalidar suas contribuições ao campo epistemológico, e sim tensionar ou analisar a forma como pode ser construída essa relação dialética entre a prática da Agarrada e a Antropologia à nível de novas reflexões.

Partindo dessa visão geral, é crucial examinar como esses conceitos se manifestam no contexto específico de questões como o corpo sendo mais que uma entidade biológica. Pois este é construído e derivado de determinados contextos sociais e simbólicos. O tema nos convida a conhecer não apenas o corpo pelo viés de uma dimensão unicamente portadora de valores e restrições coletivas, mas refletindo suas dinâmicas coletivas, espaciais, e carregando seus aspectos subjetivos, tal qual já trabalhado principalmente pela psicologia, o conceito de *self* a exemplo de autores como Mary Jane P. Spink (2011). A subjetivação e corporeidade nos trazem perspectivas sobre a construção da identidade através das práticas sociais relacionadas ao corpo, no caso da subjetivação, referindo-se ao processo pelo qual os indivíduos tornam-se sujeitos, se reconhecendo como entidades conscientes dentro de um determinado contexto.

Neste sentido, através das relações e práticas sociais o *self* é construído de maneira contínua, reconfigurando-se através de interações com outros sujeitos e espaços.

Em uma vasta apresentação de tabus e tensões, o corpo humano demonstra-se central no pensamento de Mary Douglas (1976), que o considera um microcosmo da sociedade. Este simboliza, para ela, a reflexão de preocupações de determinadas sociedades em relação às suas fronteiras, integridade e relações. As partes do corpo que atravessam as fronteiras, tal qual apontado através das secreções corporais – sangue, saliva, entre outros –, extrapolam a noção de se preocupar com a higiene e saúde, mas são frequentemente vistas como impuras porque ameaçam a ordem estabelecida nas relações sociais. Dessa maneira, são apresentados os atravessamentos em questões de pureza e poluição, que envolvem o corpo, e como estes refletem ansiedades sociais maiores sobre a integridade das fronteiras culturais, sociais e até territoriais. O corpo torna-se um modelo para a ordem social, pois através das formas como ele é tratado, regulado e disciplinado, é evidenciada a tentativa da sociedade de controlar e manter suas próprias fronteiras simbólicas. Essas perspectivas sobre o corpo como microcosmo da sociedade se manifestam de maneira marcante nas práticas culturais quilombolas, como a Agarrada, que abordaremos a seguir.

Enquanto Douglas (1976) foca na pureza e poluição como reflexos de tensões sociais, Miguel Vale de Almeida (2002) amplia essa discussão ao considerar o corpo como uma construção social moldada.. É igualmente importante considerar como Almeida (2002) também enfatiza a importância de analisar o corpo para além de sua materialidade, evidenciando as influências sociais que moldam sua compreensão. Apresentando uma análise da concepção de corpo na antropologia, abordando diferentes perspectivas teóricas sobre a relação entre corpo e identidade. Almeida (2020) destaca a importância de se compreender o corpo como uma construção social e cultural, que é moldada e transformada pelas práticas e representações sociais, superando a ideia concebida de um corpo limitante aos aspectos biológicos. Também há a perspectiva que traz uma discussão sobre a concepção de corpo na tradição ocidental, que tem sido marcada pela dualidade entre corpo e mente. No entanto, essa dicotomia não é universal e que outros povos possuem diferentes formas de conceber a relação entre corpo e mente.

Destaca-se a importância de enxergar o corpo como uma construção que reflete práticas e representações sociais. Esse olhar é particularmente significativo quando consideramos práticas como a Agarrada quilombola, onde o corpo transcende sua materialidade biológica para se tornar um símbolo de identidade. Essas perspectivas teóricas

se tornam especialmente visíveis em práticas sociais específicas, como a agarrada quilombola, que não apenas envolvem o corpo físico, mas também carregam significados simbólicos e identitários. A agarrada quilombola é vista e praticada como uma reafirmação de identidade ao longo dos Jogos de Identidade Quilombola, a partir da conversa que tive com os colaboradores de pesquisa, nota-se essa agregação simbólica quando retratam que:

Essa luta é dos nossos pretos velhos que trabalhavam no campo, antes de começar o trabalho era uma forma de esquentar o corpo no campo, na areia e na beira de rio. Lembro do meu avô que era uma peste pra derrubar um caboco, vaqueiro muito experiente. (Diário de Campo, 2023)

Transcendendo sua materialidade biológica, para Douglas (1976), o corpo assume um papel central na construção simbólica social. Ao utilizar analogia metafórica do microcosmo, o corpo torna-se um mapa anatômico das estruturas sociais, com as suas funções e restrições representando as fronteiras, que buscam como principal objetivo, manter a coesão social de determinado meio. Por isso essas práticas precisam ser contextualizadas e interpretadas a partir de seu próprio âmbito de simbolismo social, tal qual retrata a autora. A autora explora como o corpo se torna um símbolo central das tensões sociais, especialmente em relação às fronteiras culturais. Ela argumenta que o corpo, com suas funções e limites, serve como uma metáfora poderosa para a estrutura social, pois, como ela descreve:

O corpo humano, mais diretamente que o do animal, é matéria de simbolismo. É o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções e as relações entre as suas diferentes partes podem servir de símbolos a outras estruturas complexas. É impossível interpretar corretamente os ritos que utilizam excrementos, leite materno, saliva, etc., se ignorarmos que o corpo é um símbolo da sociedade, e que o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social. (Douglas, 1976, p. 86)

Buscando refletir sobre os seus estudos referentes ao corpo, Cilene Lima de Oliveira (2021), aponta sua dedicação à Corporalidade desde a sua dissertação sobre Esportes de Aventura até a pesquisa de Doutorado em Ultramaratonas com a ótica da Antropologia dos Esportes. Os estudos sobre corporalidade na Antropologia dos Esportes no Brasil estão cada vez mais em crescente, mesmo que inicialmente o foco tenha sido apenas no futebol, com pouco palco para a corporalidade, nos últimos anos essa lacuna vem sendo preenchida, trazendo uma expansão teórica e epistemológica nesse campo (Lima, 2021). A autora ressalta

que ainda há um longo caminho a ser traçado pelos estudos dentro desse campo antropológico, porém, que a pesquisa e reflexão sobre corporalidade têm muito a acrescentar no campo não apenas da Antropologia dos Esportes, mas no da Antropologia como um todo, tendo em vista que ao falarmos de corporalidades, não estamos tratando apenas no que cabe ao físico, por isso empresto a ideia:

Quando me referir aqui à “construção de corporalidades”, estarei evidenciando a presença de referenciais sobre corpo (o que pode estar relacionado a diferentes aspectos como: emoções, gênero, dor, envelhecimento, sofrimento etc.). Isso inclui, por exemplo, conceitos como o de técnicas corporais, habitus, performance, selfs, dentre outros. (LIMA, 2021, p. 131).

Vale ressaltar que Almeida (2002) apresenta algumas perspectivas teóricas sobre o corpo na antropologia, começando pela antropologia simbólica. Ele discute como os símbolos e rituais são utilizados para moldar e representar o corpo. Em seguida, ele aborda a antropologia cognitiva, que se concentra na relação entre o corpo e a mente, destacando a importância dos conceitos de esquema corporal e imagem corporal. Perceber a noemação de golpes, as variações de nomes da luta é uma forma de notar quando essa ação e relação não apenas do corpo e mente, mas também do território se dinamizam em uma construção de práticas e técnicas, a exemplo do nome “Agarrada”, “Derrubada” e “Lambuzada”, sendo a última uma referência em tempos onde se praticava a luta na lama em momentos de maré baixa. Assim como a técnica proibida em algumas competições, devido ao alto índice de lesões causadas e até óbitos acidentais, chamada Boi Laranjeira³¹.

³¹ Quem executa esta técnica aplica um golpe onde o/a oponente é jogada de cabeça e costas no chão através de uma investida na base das pernas, o virando de ponta a cabeça.

FIGURA 17: Aplicação do golpe Boi Laranja



Fonte: Italo Campos

Muito se engana quem pensa que as técnicas corporais da agarrada são apenas em relação ao ataque, existem técnicas também para defesas contra essas investidas de adversários/adversárias, a mais comum ao longo das competições dos Jogos de Identidade Quilombola é a técnica onde quem está em desvantagem de posição durante a luta se deita de bruços no solo com as pernas abertas em forma de V, evitando que o/a oponente tenha aberturas para finalizar o confronto. Essa técnica também serve para retomar o fôlego, já que a luta exige muito do esforço corporal, principalmente por ser praticada durante os jogos em areia fofa, que ajuda tanto na decisão de quem venceu ou não, quanto também na redução dos impactos causados pelas quedas.

FIGURA 18: Técnica de Defesa Agarrada



Fonte: Paulo Henrique (2021)

Considerando os principais fatores envolvendo a temática do corpo dentro do campo antropológico, Thomas Csordas (2008) destaca a ideia de potencialidade e incentiva que este fosse visto como paradigma metodológico dentro do campo. Para isso, argumenta que o corpo não deve ser visto como objetivo da cultura, e sim como sujeito dela, definindo-o como a “base existencial da cultura” (Csordas, 2008). Porém, para isso, é necessário superar cada vez mais essa divisão que guarda aspectos deterministas dentro do campo científico e social, entre *o corpo e mente, sujeito e objeto*.

É a partir da ideia de um corpo como base existencial da cultura que podemos observar como este também se torna um dos pilares na luta quilombola em Salvaterra. Na forma de apresentar-se, de vestir-se, de demonstrar suas práticas à exemplo da própria agarrada. O corpo não é tratado apenas como um veículo de expressão, mas um símbolo de resistência e preservação da identidade. Cada gesto, cada movimento, o contato com o próprio território na prática da luta é uma forma de firmar essa relação entre corpo, técnica, identidade e território. Por isso, como mencionado pela professora Maria Páscoa Sarmiento em uma conversa, “o corpo quilombola é um corpo de luta” (diário de campo, 2024).

Entrando em aspectos mais próximos do que é a experiência de se tratar da corporeidade, e não de forma genérica, mas sim específica, pois se trata também de ancestralidade, a narrativa de um corpo que faz parte e, até mesmo, visto como extensão do território foi algo muito marcante durante os discursos e conversas ao longo dos Jogos de Identidade Quilombola. A ideia de um espaço a partir da espacialidade/especialização do corpo – por muito tempo não aprofundada –, se expandiu nas últimas décadas, em contexto de América Latina, muito influenciada pelo feminismo e movimento de mulheres indígenas:

Vários autores destacam, especialmente entre as comunidades indígenas, uma relação profunda entre os grupos sociais e o território que, em alguns casos, é visto explicitamente como uma continuidade ou uma extrapolação, em outra escala, de nossa condição corpórea, isto é, de nossa corporeidade. (HAESBAERT, 2020, p. 82).

Ao refletir sobre a relação entre corpo e território, a noção de corporeidade vai além de uma mera experiência individual para se tornar um elo complexo com a ancestralidade e a identidade coletiva, nesse caso, quilombola. Esse entendimento, amplamente difundido através de movimentos feministas negros e de mulheres indígenas, desafia visões ocidentais mais restritas sobre o corpo e, também, o território – visto muitas vezes como propriedade, fonte de renda utilitária, fonte de recursos –, propondo uma teia de vínculo entre o ser e o espaço vivido. A experiência corpórea, nesses contextos, é marcada por uma conexão com o campo, rios, florestas e mangues, onde as fronteiras, entre corpo e território se tornam tão íntimas quanto uma convivência familiar, revelando um tecido contínuo de existência. O território, neste contexto, passa a ser carregado de simbolismo investido em campo de resistência cultural e política. Em determinadas falas, as colocações entre corpo e território muitas vezes eram abordadas como se fossem uma só, como se ao terem seus territórios afetados, tivessem também seus corpos sofrendo o mesmo, tal qual o discurso fortemente dado pela liderança de Pau Furado ao ser convidada para fazer uma fala durante a abertura dos jogos em 2023 na comunidade de Salvá, retratando sua experiência durante o traslado da sua comunidade até o local do evento:

Gente, hoje, vindo pra cá, só falei chorar. O que antes era cheio de árvore e vida, agora só vejo campo, cerca e pasto. Era tanta fumaça que eu não conseguia nem respirar direito. Estão cada vez tomando parte da gente, do

que é nosso, nós não existimos sem o nosso território, nós somos o nosso território[...] Eles nos invadem e nos matam! (Diário de campo, novembro de 2023)

Compreender essas interconexões entre corpo-território e os Jogos de Identidade Quilombola é um importante caminho para abordarmos os fatores simbólicos e técnicos que envolvem a Agarrada. Pensar o espaço, também, não como uma forma de recipiente vazio, passivo, para receber seus significados e modificações, mas pelo potencial de interação e construção ativa, que reflete as relações de poder e as práticas simbólicas de um grupo. O espaço é, dessa forma, uma realidade social complexa que deve ser compreendido em seu contexto mais amplo, considerando não apenas as dimensões físicas, mas notar quais dinâmicas de recebimento e retorno este pode ter com outros agentes (Lefebvre, 2006). O espaço, como produto social, tensiona a visão delimitada e delimitante que o demarca apenas pelas presunções geométricas ou físicas. Lefebvre (2006) aponta que as relações sociais, políticas, econômicas e corpóreas moldam o espaço, fazendo com que ele seja uma forma de visualizar as relações de poder e as condições sociais de determinado grupo. Assim como o espaço também molda estas relações vice-versa, por isso este é visto como produto e produtor dessas relações.

Trazendo novos debates para o que cabe ao corpo, Lefebvre (2006) propõe uma visão do corpo como um agente ativo na criação do espaço. Ele sugere que o corpo, com suas energias e capacidades de ação, não apenas ocupa o espaço, mas também o produz de maneira fundamental. O corpo vivo é um espaço em si mesmo e, ao interagir com o ambiente, ele gera e molda o espaço ao seu redor. Essa criação do espaço pelo corpo não é simplesmente uma questão de ocupação física, mas uma relação dinâmica em que o corpo, ao se desenvolver e utilizar suas energias, dá forma ao espaço e, simultaneamente, é moldado por ele. As leis que governam o espaço, portanto, são intrinsecamente ligadas às capacidades e ao desenvolvimento do corpo vivo – alimentação, instrumentos e tecnologias, entre outros.

Uma observação atenciosa aos fios interligados entre práticas corporais e as relações sociais através do esporte pôde enriquecer e destinar outros caminhos para a os relatos e análises de Loïc Wacquant (2002). O autor contribui na reflexão em torno da resistência corporificada através do boxe, onde o corpo torna-se um instrumento de resistência física e social. Do mesmo modo que o corpo, no boxe, é moldado pelas experiências de opressão social e violência nos contextos urbanos, as comunidades quilombolas de Salvaterra também

possuem experiências marcadas pelo racismo estrutural e ambiental³² que afetam não apenas de maneira física – seu corpo e território –, mas também sua identidade. Tanto no ringue, quanto na arena de areia a céu aberto, essas práticas têm em comum um reflexo da luta cotidiana de corpos que carregam experiências marcadas pela colonização.

Para enfatizar a importância da prática do boxe, Wacquant (2002) menciona sobre como este esporte, através do *gym*, atravessa boa parte da gestão de vida dos atletas, seja no sentido de construção do corpo, gestão de tempo e espaço e relações sociais, demonstrando como a prática do boxe não se restringe apenas a um apanhado de habilidades técnicas para reprodução em lutas armadas, mas sim de uma forma contínua em uma autogestão dentro e fora das academias:

Em resumo, como se irá constatar ao examinar o regime e a moral do treinamento, o *gym* funciona como uma instituição quase total, que pretende regulamentar toda a existência do boxeador - seu uso do tempo e do espaço, a gestão de seu corpo, seu estado de espírito e seus desejos. Isso a ponto de os pugilistas, muitas vezes, compararem o trabalho na sala com o engajamento no Exército. (Wacquant, 2002, p. 75).

Em relação a luta, o campo mostrou que a experiência é inversa se comparada com a dos pugilistas. Pois não há *gym* nas comunidades que proporcionem especificamente o treinamento de agarrada, e também não se é pensado em treinar a Agarrada no dia a dia. O que dá sentido à prática da Agarrada nas comunidades Quilombolas de Salvaterra é a vida cotidiana e ordinária (Das, 2002). Cheguei a ouvir em diversas conversas e entrevistas com pessoas que praticavam ou praticam a Agarrada que a inserção desta nas suas vidas se deu através de experiência em atividades no campo. Seja no trabalho ou em jogos cotidianos como o futebol e vôlei. A exemplo do diálogo onde pude conversar com a liderança quilombola e articulador da Malungu, Hilário Moraes, ao mencionar sua experiência com a Agarrada:

Quando a gente saía pra jogar bola, era esse o momento em que a gente se perguntava “e aí, bora dar uma aquecida na Agarrada”? Ou durante os intervalos dos jogos pra não ficar com o corpo frio. Os mais antigos também faziam o mesmo

³² O avanço do modelo capitalista, orientado pelo agronegócio e a monocultura, impacta de maneira desproporcional as comunidades ancestrais, evidenciando a desigualdade social e étnica, forçando a necessidade de deslocamento ou depredação da subsistência em seus próprios territórios.

quando estavam trabalhando no campo, por isso é difícil derrubar quem é daqui das comunidades. (Diário de Campo, novembro de 2023)

Nota-se que não há uma necessidade de autogestão da luta para a vida cotidiana, pois a própria vida cotidiana é que dá sentido à luta. Diferentemente das modalidades esportivas de alta performance que demandam uma organização extremamente rigorosa de treino, dieta e descanso, os relatos de pessoas das comunidades que a praticam foi enfatizando a forma como essa prática é pensada e inserida de uma outra maneira. Não há gestão alimentar para praticar agarrada, simplesmente há alimentação, esta não é pensada como forma de otimizar ou potencializar a atuação dentro da luta, mas sim como parte da vida e necessidades fisiológicas. Não há gestão formal e objetiva do tempo, é no lazer entre os intervalos de trabalho ou das brincadeiras que ela se encontra, é na convivência entre os seus iguais que ela se manifesta.

Durante os jogos foi possível ouvir comentários sobre atletas que vão de encontro à ideia de não necessidade de uma rotina delimitada de treinos para a Agarrada, que foi o caso da Carolina Barbosa, de Mangueiras, ao vencer várias lutas em sua primeira vez competindo, colegas da comunidade que estavam acompanhando como público comentavam “ela derruba bezerro no braço lá na comunidade, por isso que é boa” (Diário de campo, novembro, 2022). Observa-se que não há, ao longo dessa frase, o verbo “treinar” ou “praticar”, é apenas um relato cotidiano, por mais que haja o tom de brincadeira. Em uma conversa posterior, Carolina, afirmou sobre a não experiência em treinar agarrada, mas sim em uma diferente fonte que é a prática cotidiana, que também agrega a elaboração de técnicas e socialização da prática através de gerações, ela só havia acompanhado as competições ao longo dos jogos.

O mesmo acontece com outros praticantes de agarrada com quem conversei. A prática, diferentemente das modalidades esportivas institucionalizadas, não requer um ambiente formalizado para o seu desenvolvimento. A roda de agarrada emerge de maneira ocasional em situações cotidianas, enraizada no convívio coletivo e nas demandas físicas do dia a dia, como “não deixar o corpo esfriar”, em um ambiente familiar ao corpo, nos campos e beiras de rios.

A agarrada, em ligação com os corpos que a praticam, traz consigo uma reflexão sobre resistência e uma luta contínua contra a colonialidade. Aníbal Quijano (2010) retrata como o plano cartesiano, sustentado pelo eurocentrismo, ocasionou a separação entre “corpo” e

“mente”, tornando o corpo como um objeto de análise ligado a questões biológicas e desconsiderando-o como receptor e produtor de cultura. Para o autor, essa colonialidade ainda se faz presente e, ao tratarmos de comunidades na Amazônia com a presença de corpos negros, é entender que além de enfrentarem resquícios de uma sociedade colonial e escravocrata, há também formas de continuidade através do racismo estrutural e ambiental, assim como tentativas impositivas e violentas em relação ao controle do corpo-território.

Quijano (2010) discute como a colonialidade do poder perpetua uma visão dualista do corpo e do território, separando-os de suas significações. Esse pensamento é de suma importância para entender práticas como a agarrada, que resistem à separação imposta pela lógica colonial. Através da leitura do autor mencionado, podemos pensar a Agarrada como forma de resistência contra a lógica colonial, que separa o corpo do território. A colonialidade do poder afeta diretamente essa e outras práticas que resistem a expropriação, exploração e homogeneização (Shiva, 2000) territorial e simbólica. A degradação ambiental e o deslocamento forçado – devido a práticas predatórias ao território – não apenas impactam o território físico das comunidades, mas também afetam profundamente suas práticas culturais e a transmissão e sobrevivência de conhecimentos ancestrais, que estão intrinsecamente ligados ao território (Rangel, 2016). A resistência quilombola, manifestada tanto através da organização política dentro dos Jogos de Identidade Quilombola e pela preservação de práticas culturais, como a agarrada, é uma forma de contestar e se posicionar contra o racismo ambiental, afirmando a relação entre corpo, identidade e território.

De acordo com Nilma Nilo Gomes (2017), o corpo negro passa a ganhar visibilidade no Brasil através da tensão entre se ajustar, rebelar ou superar percepções racistas estereotipadas que o consideram violento, erótico ou exótico. Essa superação ocorre quando há uma mobilização e promoção da pauta racial como questão de direito, bem como por meio de práticas, projetos e ações políticas. Durante o diálogo com alguns interlocutores, à exemplo de Enzo Vitória, 21 anos, quilombola da comunidade de Tartarugueiro em Ponta de Pedras, menciona que passou a sentir-se encorajado para deixar o cabelo crescer por conta da sua experiência dentro dos Jogos de Identidade Quilombola, enfatizando duas sensações: pertencimento e representatividade. Ao notar as roupas, penteados e outras formas de representatividade através do corpo, Vitória diz:

Amigo, tinha vergonha do meu cabelo, não gostava nem de quando ele crescia um pouco, então foi quando pisei nos jogos pela primeira vez que pude ver o jeito que as pessoas aqui se arrumavam, deixavam o cabelo, então me comecei a querer fazer parte disso (Diário de campo, 2021)

Pensando em como o racismo e colonialismo moldam a psique e o corpo das pessoas negras, tratando-os como objetos sempre vistos e definidos por olhos de pessoas brancas, Frantz Fanon (2008) evidencia as implicações psicológicas e sociais da experiência de pessoas negras no mundo altamente influenciado pela ótica onde o corpo negro é desumanizado ou exatificado. É essa alienação corporal que acarreta em uma possível autoanulação de identidade e subjetividade, onde o corpo passa a não ser tratado de acordo com seus próprios termos, mas como um objeto de subordinação e modelado pela branquitude. Fanon aborda como o racismo afeta não apenas a percepção externa do corpo negro, mas também a maneira como ele é internalizado pelo próprio sujeito, levando a uma alienação de sua própria identidade, como ele descreve:

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. (Fanon, 2008, p. 104)

Uma das outras maneiras de percebermos a importância de reafirmação da identidade através do corpo, dentro dos Jogos de Identidade Quilombola, é a Noite da Beleza Negra. No penúltimo dia, crianças, jovens e adultos das delegações de cada comunidade, inclusive as próprias lideranças, se preparam para exibir ao longo da noite suas roupas, acessórios e penteados afro. É por voto popular das próprias pessoas que acompanham os jogos quem melhor representa essa ideia através dos parâmetros estabelecidos; combinação de cores entre roupas e acessórios, alinhamento dos modelos com a identidade afro, penteados que refletem a negritude. Antes de iniciar a noite, é possível perceber a movimentação e os comentários sobre esse momento, principalmente dos mais jovens que guardam suas melhores roupas para usá-las nessa noite. Os e as atletas da agarrada também participam desse momento, pois é aberto para qualquer pessoa das comunidades.

A negritude, quando vista sob uma ótica racista, é frequentemente limitada a um estereótipo étnico, com práticas corporais sendo interpretadas de forma reducionista e pejorativa. No Brasil, a partir de uma experiência construída a partir da lógica colonial, elementos que caracterizam pessoas pretas como mais aptas em determinadas modalidades como o futebol, boxe e capoeira, expressam essa mentalidade, colocando em pauta o caso da ginga, malandragem e de questões biologicamente infundáveis (Paiva, 2013). Ao longo da minha pesquisa pude ver e ouvir notícias de professores de outras modalidades de *Wrestling* em busca de pessoas das comunidades que praticam a “agarrada” com narrativas essencialistas. Como se essas pessoas fossem mais propensas a terem sucesso, mas não visando que são pessoas que convivem cotidianamente com a experiência da agarrada em brincadeiras e situações de lazer, mas como se por fatores corporais e biológicos fossem o seu maior “dom”.

A redução à ótica de aspectos puramente corpóreos e étnicos, ou melhor, racistas, esvazia a experiência sociocultural em torno da prática da agarrada. A maior evidência de que não se trata apenas de força e músculos acontece dentro da própria competição amigável dentro dos Jogos de Identidade Quilombola, pois é comum ver situações em que uma pessoa “menor” em questão de peso ou altura, vencer pessoas maiores e visualmente mais fortes. Esse raciocínio ignora o fato de que agarrada também possui suas técnicas e requer habilidade em derrubar ou se manter em pé. O contexto fica ainda mais delicado quando, na visão externa, os professores de diferentes modalidades se colocam em posição de “moldar” ou “aprimorar” essa prática como se fossem portadores de um conhecimento superior ao de praticantes das comunidades.

Muito além de uma prática corporal ancestral e predominantemente negra³³, a agarrada reflete uma cosmovisão afro-brasileira que se diferencia da perspectiva ocidental (Paiva, 2013). Os significados que a compõem dentro das comunidades é uma forma, fora a resistência e identidade, também de sociabilidade entre os seus. O ato de praticá-la durante o futebol e o trabalho demonstra como sua inserção cotidiana é difundida entre jovens e adultos. Ao passo que também há uma forma de prestígio por seus praticantes mais habilidosos, geralmente retratados por seus pontos mais fortes; “o cabra era muito liso, ninguém conseguia segurar ele” (Diário de campo, 2021), ou “ele derrubava búfalo no braço” (Diário de campo,

³³ Pela popularização da prática da Agarrada na região Oriental do Marajó – Cachoeira do Arari, Ponta de Pedras, Soure, Salvaterra, Santa Cruz do Arari –, também é possível ver pessoas brancas praticando-a.

2021). Diferentemente de outras práticas como o *Wrestling*, como a Luta Olímpica³⁴, a agarrada devido ao seu fator de explosão em derrubadas e técnicas perigosas ao corpo, também por ser algo mais próximo e comumente encontrado nas comunidades de Salvaterra e no Marajó, é praticada nos campos, areias ou beiras de rio.

Se tratando de corpo e gênero, a agarrada pode demonstrar aspectos contrários aos padrões impostos socialmente, principalmente se tratando da lógica da classe média urbana, onde há presença do capital-físico, que em determinados contextos reafirma poder e reconhecimento social (Goldenberg, 2005). A ideia de uma mulher delicada e feminina, de um homem potente e viril é contrariada em decorrência da experiência cotidiana da luta, mesmo que dentro dos jogos haja divisão de modalidades masculina e feminina, no dia a dia essa experiência é diferente. Pegando como parâmetro dessa ideia, dona Vânia, mãe de Iarlei, da comunidade de Siricari, possuidora da maior quantidade de títulos na modalidade de agarrada, dentro dos Jogos de Identidade Quilombola, em entrevista durante a produção de um documentário sobre Agarrada de minha direção, no ano de 2023, mencionou sua experiência prática e a presença de mulheres nas rodas de agarrada dentro da comunidade:

Quando a gente chegava, né, o macaco, ele é uma bebida que ele deixa a gente um pouco lesa, como ele é fermentado, né, a gente fica ali ativo. E a gente praticava, não tinha dessa, era com homem, era com mulher. Eu lutava com homem, com mulher, não tinha dessa. E aqui pra gente era bem-visto, pra outros, eu digo dentro da sociedade [...] que vão disputar mulheres, tem muitos que não aprovam, não gostam. Se não me engano, foi ano retrasado ou tá fazendo 4 anos, a gente foi lutar em Salvaterra, pelo aniversário de Salvaterra. Quando eu cheguei lá, foi com aquela vontade, eu queria lutar, inclusive eu perguntei “Dário, e aí?” e ele falou que não íamos lutar porque só tinham duas mulher. Poxa, nesse dia eu me senti lá em baixo, né [...] e a gente desistiu. (Dona Vânia, 2024)

A partir da fala de Dona Vânia, podemos perceber como ao longo da prática cotidiana de agarrada, na comunidade de Siricari, as rodas não tinham delimitações sobre gênero, essa experiência me causou curiosidade pela forma onde os eventos, fora dos jogos, começaram a ter modalidade feminina recentemente, com a ideia de que havia uma falta de atletas, mas Dona Vânia, como a maior vencedora dentro dos Jogos e como uma habilidosa praticante de

³⁴ Comumente sendo luta livre ou greco-romana, são modalidades com objetivos semelhantes ao da Agarrada, onde se tem como desfecho final a imobilização do adversário de costas no chão, sem a presença de golpes como socos, tapas e golpes baixos. Essas duas modalidades são praticadas em tatames e possuem a duração de 3 rounds.

Agarrada traz a narrativa de que este processo era, em suas palavras “comum” entre homens e mulheres.

É recorrente ouvir em algumas comunidades a existência de uma “mulher que derruba todos os machos”, a exemplo da atual vencedora da modalidade dentro dos jogos, com o seu terceiro título seguido, e no ano de 2023 com a oportunidade de dividir o título de campeã com o seu companheiro que venceu a modalidade masculina. O próprio companheiro afirmava que não se *garantia*³⁵ com ela. Durante a entrevista perguntei se dona Vânia gostaria de compartilhar alguma história onde ela enfrentou um homem na agarrada, então, com um ar de empolgação, ela inicia sua história:

Um dia a gente tava fazendo farinha na casa do forno, né. E aí veio um tio meu me desafiar, ele dizia que eu era mulher, que eu não garantia com ele porque ele era homem, aí eu disse pra ele “se tu quer saber então pula pro terreiro”, porque a gente dizia assim, né, pula pro terreiro. E ele pulou, eu toquei cabeça nele e joguei ele no chão. Ele não veio mais tirar doutra, né, não veio mais tirar galão em cima de mim, e eu tombei mesmo ele! Por isso eu digo que a luta não é só dos homens, é das mulheres. Porque a mesma potência, mesma capacidade que o homem tem, a mulher também tem, ela sabe mostrar tudo o que ela tem, ela sabe. E tudo isso é a cultura, é dos nossos ancestrais. (Dona Vânia, 2024).

Iarlei, jovem de 16 anos, filho de Dona Silvânia, hoje é atleta premiado nacionalmente pela luta olímpica, foi motivado a praticar o esporte através de professores que já sabiam de suas habilidades na agarrada. Ao perguntarmos sobre como foi seu processo de aprendizado da agarrada e o que motivou este a praticá-la, o mesmo responde que sua maior referência e inspiração na vida e na agarrada é a sua mãe, Dona Vânia.

A lógica de uma mulher ser a maior vencedora da modalidade, de enfrentar e derrotar inclusive homens, é uma forma de entendermos como a agarrada também pode ser pensada pelo viés de uma modalidade contra a ideia estereotipada sobre a atuação de mulheres dentro do próprio contexto esportivo. A participação das mulheres nos esportes tem uma grande trajetória de exclusão, com barreiras que vão desde a negação dos espaços, direitos e restrições ao corpo, principalmente impostas pela mentalidade de uma fragilidade feminina (Fonseca, 2022). Perspectivas sexistas passam a se manifestar nessa falta de reconhecimento, apoio e visibilidade quando comparado ao masculino. É predominante ainda hoje as

³⁵ No norte é comum a utilização do termo “garantia” como forma de dizer que não se dá conta de determinada tarefa ou situação. A exemplo de “Eu não me garanto nadar por muito tempo”.

competições de Luta Marajoara no Marajó Oriental voltada para a modalidade masculina. O relato de Dona Vânia traz consigo essa dor entre a falta de espaço e o não reconhecimento. Durante algumas edições dos jogos de identidade quilombola, fica perceptível que essa fragilidade e não potencial feminino é presente ao delimitar os espaços de segurança. Quando a competição é masculina, crianças são retiradas da frente da arena e as pessoas se distanciam mais para evitar possíveis acidentes durante a disputa, já na feminina não há todo esse cuidado porque acredita-se que não há tanto “perigo”.

As fronteiras simbólicas que separam o que é “masculino” ou “feminino” são mantidas no esporte ainda hoje, limitando a participação e atuação de mulheres (Fonseca, 2022), porém, na Agarrada cotidiana, fora dos moldes estabelecidos pelos parâmetros da competição, como pôde ser visto através dos relatos anteriores, essas fronteiras são rompidas, inclusive desafiadas por mulheres como a Dona Vânia, que *tomba mesmo* seus oponentes, sejam homens ou mulheres. Na agarrada cotidiana os corpos limitados pelo sexismo esportivo são desafiados e tensionados em sua prática mais ordinária e vívida.

O conceito de *habitus*, inicialmente instituído pelo autor Marcel Mauss, retratava uma forma de organização e implementação da cultura através das técnicas corporais. Entretanto, Pierre Bourdieu (1983a) aponta um novo ângulo para amarrar a ideia de *habitus*, demonstrando como este é uma estrutura estruturada e estruturante dentro das relações sociais. Bourdieu expande o conceito de *habitus*, destacando-o como um sistema de disposições duráveis que moldam ações tanto coletivas quanto individuais. Essa perspectiva ajuda a compreender como a prática da agarrada reflete e reforça os valores e práticas de identidade e ancestralidade. Neste novo horizonte, temos um funcionamento de ações e disposições duráveis, onde estas podem ser objetivamente reguladas e regulamentadas, como forma de socialização e individualização, pois ao mesmo tempo que é compartilhada pelo grupo, também recebe encaminhamento da trajetória individual e subjetiva (Paiva, 2013).

Retomando o aspecto científico essencialista a partir de uma linha de raciocínio transparentemente biológica/racista³⁶ sobre corpos de pessoas negras, a ideia de *habitus*, de Bourdieu (1983a) pode ser entendida como uma forma de contrariar tal argumento. Não há uma predisposição ou explicação genética sobre a tendência de pessoas quilombolas obtendo talento em modalidades de *Wrestling*. O sistema de disposições duráveis (Bourdieu, 1983b) não é necessariamente ligado às técnicas corporais. Este retrata também nossa forma de falar,

³⁶ A exemplo do que traz em sua produção Casa Grande & Senzala o autor Gilberto Freyre (1995)

se relacionar, o modo de reagir a determinadas situações sociais e cotidianas, embora não haja um líder ou uma lei estabelecida comandando essas ações, estas são compartilhadas por um determinado grupo, mesmo que sofram ressignificações ou modificações. São as estruturas internas que influenciam também nossa percepção de mundo.

Ao pegarmos novamente falas anteriores sobre a prática cotidiana da agarrada, percebemos que esta se propagou ao longo de práticas do dia a dia dentro das comunidades. Dona Vânia passou a praticar com os convidados³⁷, Iarlei tem sua mãe como referência ao vê-la praticar e competir. A partir do contato com as rodas de agarrada dentro da vida ordinária é que novos representantes vão representando suas comunidades em um momento extraordinário que é a competição dentro dos jogos. Não apenas enxergando a vida cotidiana como maior propagadora da prática da agarrada, mas também os próprios Jogos de Identidade Quilombola, sendo um momento em que percebemos a empolgação e a determinação dos competidores e competidoras, mas também do próprio público em apoiar àquele ou àquela que os representa.

O corpo, neste contexto, passa a ser um instrumento e reproduzidor dessa sociabilidade através da agarrada, mas além disso, também trazendo novas perspectivas e experiências para a prática, ultrapassando a ideia de uma tendência determinista. Este *habitus* se revela no cotidiano e no evento dos Jogos de Identidade Quilombola como uma formação histórica (Paiva, 2013) que nos ajuda a compreender alguns processos vivenciados pelas comunidades quilombolas de Salvaterra.

Neste sentido, o corpo não se limita a um simples receptor de influências externas, mas se torna um “corpo socialmente informado” (De Meiredos, 2011). O corpo passa a ser um elemento fundamental para a compreensão do *habitus*, e trazendo a perspectiva da agarrada, não ficando apenas cristalizado na retratação da prática de sociabilidade, mas dentro dos jogos ganha um novo significado, delimitando suas próprias camadas de existência, um símbolo de identidade e resistência, uma referência as continuidades de práticas ancestrais presentes na região:

O hábito se apresenta, então, como essencialmente motor e perceptivo. O "esquema corporal", quer ele funcione como percepção ou como motricidade, só pode

³⁷ Mutirão de pessoas das comunidades para trabalhos em roçados, na colheita da mandioca, pesca, entre outras necessidades compartilhadas coletivamente. A própria experiência de organização dos jogos demonstra essa questão dos convidados, quando delegações visitam a comunidade anfitriã dos jogos para montagem de barracões ou reforçar apoio na elaboração estrutural do espaço.

constituir apropriando-se dos principais instrumentos culturais. Não é simplesmente um resumo de nossa experiência corporal, mas deve ser entendido como o hábito geral, como aquisição do mundo ao nível da percepção e dos atos, sendo então uma maneira de expressar que o corpo está no mundo (De Meiredos, 2011, p. 284).

O reflexo ocasionado pela sociabilidade e pertencimento a partir da própria agarrada é perceptível quando notamos a prática atravessando as crianças e jovens. Após o término da competição dentro dos jogos quilombolas, crianças em torno de 9-12 anos de idade tomam conta da arena e passam a reproduzir aquilo que seus parentes, representando suas comunidades, estavam fazendo. Rapidamente passam a reproduzir a prática da agarrada, munindo-se de suas posições de enfrentamento, defesa, tentativas de encaixar uma possível técnica para derrubar o adversário. O *habitus* contido dentro da própria luta sobre os golpes proibidos, técnicas mencionadas ou restrições vinculadas ao próprio direcionamento dentro da luta surgem como parte da brincadeira. Como exemplo os jogos no ano de 2023 na comunidade de Salvá, ao terminar a modalidade masculina:

- Dá logo um boi laranjeira nele!! Vai, vai!!
- Ele nem sabe!!
- Pega por baixo, na cintura logo!!
- Ei, sem segurar no pescoço!! No pescoço não pode!! (Diário de campo, 2023).

Examinando as técnicas corporais utilizadas pela Renovação Carismática Católica (RCC) em suas práticas religiosas, Raymundo Heraldo Maués (2003) aproxima estas com outras manifestações religiosas, como a pajelança cabocla amazônica. Referindo-se ao acervo e repasse de técnicas, Maués (2003) aponta que em ocasiões de encontros de determinados grupos católicos há uma difusão de específicas práticas que foram popularizadas pelo Padre Marcelo Rossi, como o ato de cantar e dançar através de seus CD's e DVD's, o que levaria também à prática de outros líderes religiosos, nesse caso, não se restringindo apenas ao Estado do Pará, a fazerem o mesmo, replicando tal ação até mesmo no meio de seus fiéis. O êxtase e o transe também são discutidos em seu trabalho através de uma ótica corporal, demonstrando como estas práticas possuem profundas raízes na tradição cristã, mas que também são presentes em outros rituais religiosos.

A teoria simbólica de Pierre Bourdieu (1989) se concentra nas formas pelas quais a cultura e a sociedade moldam nossos gostos, preferências e comportamentos. Bourdieu

argumenta que essas formas simbólicas de capital cultural são distribuídas desigualmente na sociedade e reforçam as hierarquias sociais existentes³⁸. Essa investida pode ser vista com as práticas de silenciamento e tentativa de padronização dos saberes e fazeres ancestrais, uma colonização do pensamento e do corpo que vai de encontro às invasões de território à exemplo das comunidades quilombolas. Assim como a forma do saber-poder enfatizado por Michel Foucault que não teve a intenção de definir o que é o corpo, mas sim discutir quais relações de poder, quais práticas e discursos atuam sobre o corpo e suas formas de expressão (LEITE, 2020). Foucault (1995) argumenta que o poder não está apenas centralizado em instituições políticas ou sociais, mas é disseminado em diversas práticas e discursos presentes na sociedade.

Ao instituir regras específicas, a Federação busca moldar e controlar a prática da luta marajoara, exercendo poder sobre as técnicas corporais e os seus ritos. Esse processo de padronização pode impactar as práticas ancestrais das comunidades quilombolas ao impor uma uniformização que pode não levar em conta a forma como historicamente a luta foi construída, transmitida e praticada. Pode haver uma perda da diversidade de técnicas, sentidos e significados atribuídos à luta, uma vez que a imposição de um conjunto rígido de regras pode limitar a expressão plural de abordagens locais.

Pensar que que uma organização que surge em 2020 passa a criar um livro de regras onde novas formas de usos e práticas em relação a Agarrada, não apenas são criados, mas com a intenção de padronizá-los é colocar em pauta a reflexão de quem e pra quem esta Luta Marajoara está sendo feita. Nos jogos de 2022 e 2023, no momento da competição de luta quilombola, pude notar a forma como competidores e competidoras quilombolas eram constantemente abordados pelo árbitro externo, vice-presidente da FPLM, para ajustar suas posições de luta “colem o pé aqui”, “as mãos ficam dessa forma” ou a sugestão não espontânea quase sussurrada para duas competidoras que se analisavam “Bora Lutar? Quero ver vocês dando um show agora”.

As práticas sociais são feitas e repassadas, as formas culturais de capital simbólico, como o conhecimento e as habilidades adquiridas por meio da educação e da exposição à arte e cultura, são incorporadas pelo corpo e se tornam parte de nossas disposições e maneiras de ser. Isso significa que as formas culturais de capital são inscritas no corpo, moldando nossos gostos, comportamentos e disposições. Em outras palavras, o corpo se torna um veículo para a

³⁸ Este fator também se alia a ideia de uma luta vivenciando processos de comercialização pelo turismo, algo que irei comentar posteriormente

transmissão de normas e valores culturais que mantêm as hierarquias sociais. Nesse sentido, a teoria simbólica de Pierre Bourdieu nos ajuda a entender como as formas culturais de capital são distribuídas desigualmente na sociedade e como elas são mantidas e reproduzidas ao longo do tempo.

Na teoria simbólica de Bourdieu, o corpo é considerado um campo simbólico que reflete a posição social das pessoas na hierarquia da sociedade. A cultura dominante tende a estabelecer normas e padrões de comportamento, incluindo regras em relação ao corpo, que favorecem os grupos sociais dominantes e reprimem ou limitam os grupos marginalizados.

Por exemplo, a colonização do corpo pode se manifestar em relação ao gênero, em que os estereótipos culturais impõem normas e expectativas que limitam a liberdade e a autonomia de indivíduos em relação a seus corpos. As mulheres, por exemplo, podem ser incentivadas a buscar a aparência física idealizada pela sociedade, que muitas vezes envolve uma imagem estereotipada de feminilidade, que pode restringir sua liberdade de escolha e sua identidade pessoal..

Nesse sentido, a colonização do corpo pode ser vista como uma forma de opressão que restringe a liberdade individual e a autonomia, e que impõe normas e padrões culturais que favorecem os grupos sociais dominantes. Isso pode levar a uma limitação da capacidade das pessoas de explorar sua identidade pessoal e de expressar sua individualidade.

Existem várias maneiras pelas quais a colonização do corpo pode ser vista na sociedade contemporânea em centros urbanos desiguais. Por exemplo, em relação à aparência física, as normas culturais dominantes podem impor padrões de beleza e juventude que favorecem as pessoas com maior acesso a recursos econômicos e que estão mais próximas dos padrões culturais dominantes. Isso pode levar a uma pressão social para que as pessoas se enquadrem em certos padrões estéticos, o que pode afetar sua autoestima e sua identidade pessoal.

Além disso, a colonização do corpo também pode ser vista em relação às práticas corporais e às formas de expressão. Por exemplo, a cultura dominante pode restringir ou limitar as formas de expressão corporal que são consideradas aceitáveis ou valorizadas pela sociedade. Isso pode levar a uma supressão da individualidade e da criatividade, à medida que as pessoas se esforçam para se encaixar em padrões culturais pré definidos.

Outro autor que pode contribuir e elucidar a compreensão deste contexto que retrata o corpo e suas técnicas é Marcel Mauss (2003), seus estudos sobre o corpo e as práticas sociais influenciaram diversas áreas do conhecimento, como a sociologia, a antropologia e a educação física. Quando se trata de uma luta esportiva, as técnicas do corpo são fundamentais para o sucesso do atleta. As técnicas do corpo referem-se ao conjunto de movimentos e gestos corporais que são utilizados em uma prática, e que são construídos e transmitidos socialmente. Essas técnicas envolvem o uso de músculos específicos, o controle da respiração e da postura, e a utilização da força e da velocidade de forma estratégica.

As técnicas do corpo, como propõe Mauss, são aprendidas e desenvolvidas através da experiência corporal e da transmissão a partir do meio em que são elaboradas. O aprendizado das técnicas do corpo pode ser transmitido de geração em geração, através de treinadores e mestres, e pode ser influenciado por fatores diversos. No contexto de uma luta esportiva, o atleta deve dominar diversas técnicas corporais para obter sucesso. Por exemplo, em uma luta de judô, o atleta precisa dominar técnicas de projeção, imobilização e estrangulamento, entre outras. Essas técnicas são aprendidas através da experiência corporal e da transmissão cultural, e são aprimoradas ao longo do tempo, através do treinamento e da prática.

Ao compreender a importância das técnicas do corpo na prática de uma luta esportiva, é possível compreender também a importância da transmissão e da experiência corporal na formação dos atletas. As técnicas do corpo não são apenas um conjunto de movimentos mecânicos, mas sim um conjunto de saberes que são construídos socialmente e que fazem parte de um meio. Por isso, ao entender as técnicas do corpo de uma luta esportiva, podemos compreender parte de alguns processos sociais.

Outro conceito importante desenvolvido por Marcel Mauss, do qual vivenciei em campo ao longo dos jogos, é o da imitação prestigiosa, que se relaciona diretamente com a aprendizagem das técnicas corporais. A imitação prestigiosa ocorre quando o aprendiz busca imitar um modelo que é considerado prestigioso naquela prática, o que não necessariamente se delimita apenas aos atletas, pois crianças também podem reproduzir tal comportamento. A imitação prestigiosa pode ocorrer quando se admira uma pessoa e, a partir da proximidade dos gestos e movimentos, tenta-se parecer o mais igual possível a ela. Na prática de uma luta esportiva ocorre quando alguém busca imitar os movimentos de um atleta mais experiente ou de um mestre renomado. Ao buscar imitar um modelo prestigioso, busca-se adquirir não apenas as técnicas corporais, mas também a postura, a mentalidade e o estilo do modelo. Essa

imitação é considerada prestigiosa porque o modelo é visto como um líder, um exemplo a ser seguido.

FIGURA 19: Crianças simulando uma competição de agarrada nos jogos de Identidade quilombola 2021



Fonte: Paulo Henrique Santos (2021)

Um caso interessante que aconteceu nos jogos de 2021, na comunidade de Paixão, em Salvaterra, após o término de uma competição acirrada de agarrada que deu a vitória da modalidade feminina a comunidade de Mangueiras, ocorrendo até mesmo desmaio da campeã pela exaustão que foi enfrentar várias lutas no mesmo dia. Crianças se mobilizaram para praticar e imitar a competição de agarrada, demonstrando posições, técnicas, concentração e receberam até mesmo acompanhamento do público e juízes. O momento foi muito interessante para perceber como as atletas se tornaram modelos para essas crianças a cada competição e edição dos jogos, o mesmo aconteceu no ano de 2022 e 2023. Em conversa com uma mãe que começou a levar o filho desde 2022 pude perceber essa experiência:

Eu trouxe ele pela primeira vez nos jogos do Ajude, lá ele ficou brincando com os primos na areia da luta, e daí eles agora ficam brincando direto. Daqui com um tempo ele vai aparecer representando nós – finaliza a fala com risadas. (Vera, 2023)

FIGURA 20 Crianças simulando uma competição de Agarrada nos jogos de 2023 em Salvá



Fonte: Paulo Henrique

Essa imitação prestigiosa é importante na formação das pessoas, pois ela permite que estas aprendam não apenas as técnicas corporais, mas também os valores e as crenças que são importantes para a prática, o que fica perceptível em relação ao impacto que os jogos quilombolas desencadeiam nas crianças, a partir de suas expressões corporais e imitações de modalidades que apenas adultos fazem parte. Além disso, essa imitação prestigiosa pode ser vista como uma forma de homenagear e preservar uma prática. É um conceito que pode contribuir muito para compreensão da relação entre as técnicas corporais e a cultura da luta esportiva. A imitação dos modelos prestigiosos pode ser uma forma eficaz de aprendizado, mas também pode levar à falta de criatividade e à reprodução acrítica das técnicas e valores transmitidos.

Técnicas corporais, pela linha de Marcel Mauss (1983), é um retrato do que representa a relação com o primeiro e mais natural instrumento do ser humano, o corpo. Ao mesmo passo que, enquanto o corpo pode ser visto pela lógica de sociabilidade e construções individuais e coletivas, a biopolítica demonstra como a gestão das populações é direcionada através do corpo. As técnicas biopolíticas regulam comportamentos e administram a vida social, com foco em aspectos como saúde, reprodução e longevidade. O corpo, neste sentido, é visto como ferramenta utilitária para controle e mantimento de ordem (Leite, 2020). Para Michel Foucault (1995), o corpo é ponto central nas relações de poder, este passa a ser um alvo direto dos mecanismos de controle e disciplina. Esses mecanismos o transformam em um “corpo dócil”, ou seja, em um corpo modelável, treinado e utilizável conforme os interesses de determinado grupo, algo que fica fortemente evidente na modernidade.

2.2 Reflexões sobre a agarrada como esporte ou jogo

Os estudos da Antropologia do Esporte, ou das Práticas Esportivas (Toledo & Costa, 2023), abordam formas de se pensar e analisar camadas que vão além da visão popular e objetiva que temos sobre o esporte – prática física e competitiva. Temas que permeiam e recortam fragmentos de práticas corporais e coletivas são destrinchados como maneiras de se ter outra ótica sobre sociabilidades e conflitos em relação ao que há de mais lúdico ou sistemático na competição ou brincadeira. Assim como o trecho anterior, este também fará um esforço para tensionar teorias a partir de leituras sobre a Antropologia do Esporte em questão com o contexto experienciado pela Agarrada e a Luta Marajoara, que o campo já demonstrou que, por mais que possam haver semelhanças entre ambas, os significados sobre estas duas práticas são totalmente diferentes. É com essa perspectiva que será mobilizada a aproximação e tensão de conceitos desse campo da antropologia com o campo etnográfico no município de Salvaterra, percebendo quais contribuições a Agarrada e a Luta Marajoara podem oferecer à Antropologia dos Esportes, isto também servindo para o inverso.

Percebe-se que reflexões sobre as práticas lúdicas como o esporte já demonstravam presença dentro do campo da antropologia em trabalhos desde o início do século XX, porém, de uma forma não tão evidente. Toledo & Costa (2023) apontam que, no Brasil, este estudo antropológico começou a ganhar forças, principalmente, através de análises simbólicas e

sociais do futebol a partir da década de 80, com um outro viés em comparação as produções externas, tratando-se de hipóteses mais sensíveis às questões simbólicas e identitárias, mobilizando o foco do debate europeu, também sobre o futebol, para outras reflexões. Os autores mencionam como a lógica entre processo de urbanização, centro e periferia, através da antropologia do esporte no Brasil, foi invertido, novas camadas passaram a se tornar matéria-prima de análise para a compreensão de determinadas relações.

A Antropologia do Esporte no Brasil tem buscado sua consolidação como um campo de estudo que vai além das análises inicialmente constituídas, focadas no futebol e no lazer, passando a abordar o esporte como uma prática social complexa, repleta de significados diversos, políticos e identitários. Com isso, novas perspectivas emergem, ampliando o olhar sobre o papel do esporte nas sociedades contemporâneas e como ele interage com questões de poder e diferença. Guedes (2010) aponta o percurso da temática no Brasil como uma ampliação daquilo que antes era visto apenas como uma Antropologia do Futebol, para uma Antropologia do Esporte. Retrata como questões que focalizavam apenas a profissionalização e o lazer são superadas por novas abordagens da prática em investigações sobre gênero, classe, identidade e relações raciais. Assim como também ver o esporte como um lugar para construção de outros estilos de vida e sociabilidades. A autora levanta a necessidade de mergulhos mais profundos, dentro do campo empírico que não se esgotou nem mesmo dentro do futebol, na construção identidades sociais. Porém, em contraste com o futebol, a Agarrada se distancia do olhar constituído inicialmente na Antropologia das Práticas Esportivas, que é o da prática corporal de origens na elite europeia que acaba sendo apropriada pelas camadas populares.

Além das questões levantadas por Guedes (2010), é importante destacar que a Antropologia do Esporte, ao se expandir para além do futebol, também passa a considerar práticas corporais ancestrais locais, distanciando-se do parâmetro eurocêntrico, como a Agarrada, não apenas como contrapontos ao esporte de origem europeia, mas como práticas que possuem seus próprios significados e valores identitários. Essas práticas revelam formas distintas de socialização, organização comunitária e construção de identidades, desafiando a hegemonia dos esportes modernos e profissionais, e do estigma sobre o esporte tendo sentido apenas quando fora ao contexto de trabalho (*lazer*). Mesmo ao excluir do campo dos esportes os "profissionais" e os "especialistas", que tratam o esporte como atividade de trabalho, as primeiras produções sobre o futebol no Brasil vão apresentar um aumento de representações coletivas, repletas de sentidos e significados conjuntos que envolvem tais práticas produzindo

e reinventando identidades, alteridades sociais e dramatizando ou evidenciando questões sociais (Guedes, 2010).

Assim, a Agarrada, ao mesmo tempo que se diferencia dos modelos esportivos mais institucionalizados, reflete uma dimensão simbólica que conecta as comunidades a suas práticas de conexão e reafirmação de pertencimento local. Esse enfoque antropológico mais abrangente permite o estudo do esporte/jogo em sua pluralidade, reconhecendo a coexistência de múltiplas formas de expressão corporal, que podem tanto reforçar ancestralidades quanto gerar novas formas de sociabilidade e resistência³⁹. Dessa forma, a Antropologia das Práticas Esportivas passa a explorar, cada vez mais, no Brasil, novos campos com outras formas de contribuições para a reflexão de determinados temas transversais ao campo empírico, tal qual a dedicação de se debruçar na investigação das diversas dimensões de poder presentes no campo esportivo, tal qual serão retratadas durante este tópico.

Ao mesmo tempo, estudos mais recentes passam a retratar tal tema de uma forma menos dicotômica – *jogo vs esporte, sério vs não-sério* –, rompendo com parâmetros inteiramente deterministas e entendendo como essas práticas acabam por se entrelaçar ao longo de suas interações. Através da Agarrada⁴⁰ e da Luta Marajoara⁴¹, busco compreender como essas categorias de *Jogo e Esporte* se encontram ou desencontram, se tensionam ou se complementam quando aproximadas deste cenário em Salvaterra, partindo de situações presenciadas em campo, relatos sobre valores, significados da prática no cotidiano e dentro dos jogos para os colaboradores de pesquisa e, também, os processos percebidos pelas duas percepções da prática longo do tempo de pesquisa.

Outro desafio, para a Antropologia dos Esportes, é o diálogo com áreas que também consideram as práticas esportivas como objeto de pesquisa, em especial, a Educação Física, para repensar práticas corporais consideradas ou não como esportivas (Fonseca, 2018). Minhas primeiras leituras sobre a Luta Marajoara⁴² foram por conta dos pesquisadores da Educação Física, que inclusive apontam a necessidade de estudos sociais e históricos sobre

³⁹ Se tratando de comunidades quilombolas, ribeirinhas, indígenas e extrativistas da Amazônia, onde constantemente estão se mobilizando pela defesa de seus territórios. Por mais que este seja um capítulo sobre Corpo e Esporte, não há forma de se desvincular do cenário emergente vivenciados por estas comunidades.

⁴⁰ Categoria analítica que recorro para me referir à prática dentro das comunidades quilombolas de Salvaterra

⁴¹ Categoria analítica que demarco para retratar à prática da luta fora dos quilombos de Salvaterra, nesse caso, direcionada ao que cabe na Federação Paraense de Luta Marajoara (FPLM).

⁴² No início da pesquisa, em 2019, ainda estava com a ótica de uma prática homogênea com a perspectiva generalizante de crer que a luta apontada pelos estudos da Educação Física contemplava também a prática da Agarrada dentro dos quilombos.

esta. De todo modo, os encaminhamentos dados por estas leituras foram de suma importância para reflexões dentro da minha perspectiva antropológica, que cada vez mais se aproximou de diversos problemas de pesquisa ao me aprofundar na complexidade que é o universo dessa prática corporal no Marajó Oriental.

Assim como o tópico anterior voltado para questões corporais, onde pôde-se perceber diversas críticas à determinismos biológicos, o jogo também não pode ser explicado apenas por esse fator. Aliás, para o que cabe a este trabalho, não é nem mesmo considerado. Para Huizinga (1980) o jogo tem uma função simbólica e estética, livre de amarras cotidianas, voluntária, inclusive como força motriz tão importante quanto a razão e fabricação⁴³, ultrapassando as necessidades imediatas da vida e colaborando com novas formas de (re)significações da vida. Para o autor, a competição é uma das formas mais elevadas de jogo, ao mesmo tempo que este pode ser feito pelo simples ato de prazer momentâneo que oferece àqueles que o fazem. Dessa maneira, Huizinga demonstra como o jogo supera as concepções que o tornam apenas uma forma de entretenimento, esvaziando uma série de significados e força de expressão simbólica de um determinado grupo.

Há também a conceituação de que os jogos são configurações dinâmicas, onde a interação entre jogadores/jogadoras cria padrões que evoluem continuamente, uma análise feita por Elias & Dunning (1992) a partir do futebol em pauta do *mimetismo* e *cartasis*, onde considera-se que este jogo imita a vida, mas de maneira controlada – de uma forma onde este serve tanto para liberar tensões, quanto para simular conflitos sem as consequências reais que estes teriam na vida cotidiana. Os autores, considerados por parte dos estudiosos da antropologia do esporte como fundadores da temática, nos ajudam a pensar muito além de quem está praticando o esporte, mas também a excitação que atinge os espectadores:

"A tensão do jogo comunica-se visivelmente aos espectadores. A sua tensão, a sua excitação crescente comunica-se, em contrapartida, aos jogadores [...] até que a tensão atinge um ponto em que apenas se pode suportar e conter, no limite, sem ficar incontrolada." (Elias & Dunning, 1992, p. 134).

⁴³ Por isso o autor utiliza o conceito de Homo Ludens, pois tão importante quanto a racionalidade e a fabricação material, é, também, o ato de jogar.

Essa abordagem maximiza o entendimento de que o esporte, além de ser uma prática corporal, é também uma poderosa ferramenta de socialização e expressão simbólica. No caso do futebol, sua capacidade de envolver os torcedores de maneira emocionalmente intensa reflete o papel dos esportes como arenas para a liberação controlada de tensões sociais e pessoais. A partir dessa perspectiva, o esporte/jogo assume um papel central na construção e negociação de identidades coletivas, sendo também um espaço onde normas sociais, hierarquias e estruturas de poder são constantemente desafiadas ou reafirmadas, tanto pelos atletas quanto pelos espectadores que, de certa forma, também participam desse "jogo social". Pois os mesmos passam a se frustrar com derrotas ou comemorar possíveis vitórias de seus times.

Ao investigar camadas sobre uma prática corporal Mapuche, conhecida como *Palin*, Course (2008) aborda diferentes significados e a maneira em que esta passa a ser constitutiva como uma arena cheia de construções e expressões sociais entre os próprios Mapuche. O trabalho de Course (2008) também traz encargos importantes para se pensar uma Antropologia dos Esportes, pois o texto demonstra como determinadas práticas, seja esporte/jogo são altamente *situadas*, ou seja, não podem estar separadas de suas funções rituais, militares ou sociais para compreensão. O *palin* vai além de uma atividade recreativa e passa a ter uma dimensão política e desvelando determinadas relações de poder e controle sobre o corpo, já que é uma prática ancestral que não está passando pelo processo institucional de esportivização, mas utilizada como forma de disciplinar militarmente os Mapuche.

Em contrapartida, percebe-se que o esporte, por sua vez, em uma ótica comum é visto como o posto do lado mais “desafiador” e “legítimo”. Huizinga (1980) traz à tona uma reflexão de ocupação do esporte, na vida social moderna, que ao mesmo tempo em que acompanha, está separado do processo cultural, pois em antigos períodos das civilizações europeias, as maiores competições faziam parte de festas grandiosas, sendo vistas como altamente necessárias para a saúde e felicidade daqueles que estavam presentes. Porém, ao longo do tempo esta ligação com o ritual festivo foi eliminada e o esporte tornou-se profano, ainda mais quando referente a iniciativas governamentais. Diferentemente do jogo, considerado um aspecto espiritual lúdico, o profissionalismo através do que se considera esporte não carrega mais a espontaneidade e diversão despreocupada, o que acaba por afetar também os “amadores”, seja por represálias ou pela própria sensação de inferioridade.

Porém, Huizinga (1980) aponta de maneira mais focada na questão do jogo e como este se faz presente também dentro de algumas esferas do esporte, ao investigar outras leituras mais recentes em relação à temática, é importante mencionar que determinadas questões e certos pressupostos ligados ao esporte não contemplam práticas ancestrais. Dado o breve aparato de que os estudos esportivos foram e a própria prática esportiva tem muita influência inglesa, se faz necessário ainda mais o tensionamento dessas categorias analíticas e explicativas “hegemônicas e universalistas” (Toledo & Costa, 2023), ampliando cada vez mais estas análises do que cabe à categoria esporte.

A agarrada, para as comunidades, não é somente um momento de lazer e entretenimento, feito um produto que se consome em poucas horas ou minutos. Ela é intrinsecamente “constitutiva de um estilo de vida” (Toledo, 1995, p. 114) nas comunidades. Ao mencionarem como esta insere-se nos intervalos de trabalho (perspectiva do *lazer*) e durante as brincadeiras (futebol ou banho de rio), ao considerarem o prestígio e talento de determinadas pessoas em relação às técnicas, também na sua grande mobilização e espera pelo público dentro dos jogos, esta passa a ter outros significados aliados à vida cotidiana. Para dona Vânia, por exemplo a luta passou a ter um aspecto de contranarrativas em relação ao gênero que é predominantemente mais presente na prática da luta, mas não é o único, Dona Vânia utiliza da luta para expor suas narrativas de que mulheres também lutam, que inclusive podem derrubar homens. Ou seja, a experiência das pessoas que praticam a Agarrada das comunidades vai muito além de um aspecto unicamente competitivo ou de lazer, tal qual a experiência de Dona Vânia (2024) ao falar sobre os convidados e a relação da luta com o seu cotidiano dentro da comunidade de Siricari.

Para Pierre Bourdieu (1983), ao tratar das práticas esportivas, destaca que o campo do esporte é um espaço de disputas simbólicas e sociais, onde também há incidência de diferentes grupos que lutam pelo monopólio da definição legítima sobre o que é o esporte e qual a sua função na sociedade, quem detém sua legítima execução e quem fica de fora desse escopo. Essa disputa narrativa envolve várias dicotomias, como amadorismo versus profissionalismo e esporte de elite versus esporte popular, cada uma representando interesses de diferentes agentes sociais. Além disso, Bourdieu (1983) enfatiza que essas lutas não se restringem apenas à prática esportiva em si, mas estão inseridas em um campo maior de disputas sobre o corpo e seu uso legítimo, tal qual apresentado no tópico anterior. Assim, diversos agentes que contribuem e têm um papel na regulação e na definição do que é

considerado um corpo legítimo dentro do esporte e como ele deve ser treinado, vestido e disciplinado:

O campo das práticas esportivas é o lugar de lutas que, entre outras coisas, disputam o monopólio de imposição da definição legítima da prática esportiva e da função legítima da atividade esportiva, amadorismo contra profissionalismo, esporte-prática contra esporte-espetáculo, esporte distintivo – de elite – e esporte popular – de massa – etc.; e este campo está ele também inserido no campo das lutas pela definição do corpo legítimo e do uso legítimo do corpo, lutas que além de oporem entre si, treinadores, dirigentes, professores de ginástica e outros comerciantes de bens e serviços esportivos, opõem também os moralistas e particularmente o clero, os médicos e particularmente os higienistas, os educadores no sentido mais amplo – conselheiros conjugais, dietistas, etc. –, os árbitros da elegância e do gosto – costureiros, etc. (Bourdieu, 1983, p. 7).

Aproximando essa perspectiva à prática da Agarrada, é possível refletir sobre como as disputas em torno da definição do que é esporte ou não, e quem tem o poder de definir sua legitimidade, afetam diretamente a percepção e o lugar de uma prática corporal presente em comunidades ancestrais. A agarrada, enquanto uma forma de luta que foge aos padrões esportivos hegemônicos, pode enfrentar marginalização ou ser considerada "menos esportiva" ou "técnica" se comparada a modalidades mais institucionalizadas. Ao mesmo tempo, os conflitos simbólicos no campo esportivo — envolvendo treinadores, profissionais da saúde e moralistas (Bourdieu, 1983) — podem tanto prejudicar quanto valorizar a prática da Agarrada, dependendo de como ela é apropriada por diferentes grupos. Se considerada uma expressão autêntica de cultura popular e resistência, pode ganhar legitimidade como um esporte distinto e identitário. Por outro lado, as pressões para enquadrá-la em normas de profissionalismo ou espetáculo podem diluir seus significados dentro das comunidades, transformando-a em um produto comercializado.

O processo de constituição de um corpo de especialistas que vive direta ou indiretamente do esporte, como apontado por Bourdieu (1983), envolve uma progressiva profissionalização e institucionalização do campo esportivo. Esse corpo é formado por diversos agentes — como pesquisadores, médicos, técnicos e dirigentes — cujas práticas passam a definir e regular o esporte, transformando-o em um espaço de concorrência e interesses específicos, sendo as vezes pautados em interesses individuais ou centralizados. À medida que a modalidade esportiva vai se tornando uma prática socialmente valorizada, ela atrai esses agentes, que disputam não apenas o controle sobre a definição do que é o esporte

legítimo, mas também os benefícios econômicos, sociais e simbólicos que dele fazem parte. Este processo resulta na criação de instituições, regulamentações e federações que oficializam o esporte, moldando suas práticas de acordo com interesses hegemônicos ou homogeneizantes à nível de assegurar a “preservação legítima” da prática.

No caso da Luta Marajoara, o processo de institucionalização por meio da criação da Federação Paraense de Luta Marajoara, teve como ponto de partida a cautela de evitar transformações bruscas e inserções de técnicas externas de outros esportes. Ao mesmo tempo, representa uma transformação significativa em sua dinâmica, onde a prática, em comparação com a agarrada e seus outros significados dentro das comunidades, passa a ser inserida em um campo mais formal e competitivo, com novas dinâmicas e percepções sobre a própria prática da luta. A fortificação e propagação do nome Luta Marajoara e o reconhecimento como patrimônio imaterial sugerem um encontro ao campo da legitimidade.

no cenário esportivo oficial, trazendo a noção de que a luta é pertencente ao arquipélago do Marajó. Este processo se deu no ano de 2021, no dia 28 de janeiro, onde estive presente para acompanhar a apresentação da pauta:

FIGURA 21: Documento de aprovação de reconhecimento da Luta Marajoara



Em etapas de construção de uma modalidade esportiva, existem trâmites onde ocorre o esforço para regulação do fazer e praticar corporal. No entanto, a ausência significativa de quilombolas neste processo levanta questões sobre a exclusão e anulamento do outro, uma vez que a institucionalização muitas vezes privilegia certos agentes e interesses. Esse movimento pode distanciar ou anular o processo de construção de significados do outro, convertendo-a em um esporte mais regulamentado e menos representativo:

O que leva a perguntar se a aparição do esporte no sentido moderno do termo não é correlativa de uma ruptura (que pode se operar progressivamente) com atividades que podem aparecer como "ancestrais" dos esportes modernos, ruptura correlativa da constituição de um campo de práticas específicas que é dotado de suas lutas próprias, suas regras próprias, e onde se engendra e se investe toda uma cultura ou uma competência específica (quer se trate da competência inseparavelmente cultural e física do atleta de alto nível ou da competência cultural do dirigente ou do jornalista esportivo, etc.), cultura de certa maneira esotérica, separando o profissional e o profano. (Bourdieu, 1983, p. 3).

O argumento principal do documento trata do processo de reconhecimento da Luta Marajoara como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Pará. De acordo com o texto principal do documento, a prática é também conhecida historicamente como "Agarrada Marajoara", e vem ganhando projeção internacional através de lutadores que se destacaram no MMA. O texto argumenta que a Luta Marajoara reflete os costumes e tradições locais do arquipélago do Marajó, sendo transmitida por gerações, principalmente, em festividades regionais.

A Luta Marajoara é descrita como um combate corporal de origem mista, influenciada por africanos, indígenas e caboclos, sendo possivelmente inspirado nas observações de brigas de búfalos. A narrativa prospecta que a luta evoluiu ao longo do tempo, adquirindo o nome atual a partir da década de 1990, quando passou a ser promovida com maior regularidade em competições oficiais. O próprio documento aponta a diferenciação de significados sobre a luta corporal em questão, mencionando que:

[..] a "tradicional" e a "esportiva". A tradicional é praticada nas fazendas da região, em solo com areia, argila ou grama (para evitar grandes lesões), e a esportiva, nos eventos organizados por prefeituras, e conta com apoio de

organizações que a regulamentam, definem as regras e organizam torneios ou campeonatos. Especialistas declaram que até o momento a Luta Marajoara não conta com graduação e também não teria sido "estitizada" de uma forma mais ampla. (Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 2021).

Dessa forma, o texto também aponta que a luta “tradicional” é praticada em fazendas, porém, ainda há ausência de um maior recorte através dessa narrativa, que é o da prática ganhando repercussão através dos “vaqueiros”. Já existem trabalhos onde se manifesta uma compreensão mais ampla sobre quem são esses vaqueiros do Marajó Oriental, tão mencionados pelas narrativas de origem da luta, o que descarrega em questão a necessidade de uma não generalização e demarcação, pois não somente habitam os vaqueiros dentro das fazendas na região, há notadamente outros trabalhadores e trabalhadoras, além da própria figura do fazendeiro. O documento conclui que, devido à sua relevância histórica e cultural, a Luta Marajoara merece ser reconhecida como uma manifestação sociocultural e desportiva de grande valor.

No texto de oficialização para reconhecimento da luta, a Luta Marajoara é evidentemente aproximada ao *wrestling* devido à sua natureza de combate corporal sem o uso de armas, onde o objetivo principal é projetar o corpo do oponente de costas ao chão, dominando-o fisicamente. Essa semelhança com o estilo de luta livre norte-americana ressalta o caráter técnico do enfrentamento corpo a corpo, focando no desequilíbrio do adversário, sem a utilização de golpes contundentes, como socos ou chutes. Ao destacar essa relação, o texto reforça a ideia de que a Luta Marajoara, embora enraizada nas “tradições locais do arquipélago do Marajó”, possui um aspecto competitivo e estratégico que a alinha com modalidades de luta mais conhecidas globalmente, como a greco-romana e a luta olímpica.

No texto de Maria da Graça Sousa Guedes (2017), os jogos tradicionais são apresentados como mais do que simples atividades de lazer ou diversão; eles são descritos como práticas culturais que integram o corpo como instrumento de ação, comunicação e expressão de identidade. Para Guedes (2017), o corpo, nas práticas de jogos tradicionais, não apenas produz e consome energia, mas também carrega significados, direcionamentos simbólicos e sociais que são transmitidos de geração em geração. A autora destaca que esses jogos, ao se adaptarem aos contextos religiosos e modos de ser locais, constituem um *patrimônio lúdico* que reflete as particularidades das comunidades que os praticam. Esses jogos também são profundamente influenciados pelos mais velhos, que adaptam as práticas

realizadas por um grupo às necessidades e valores das novas gerações, mantendo-as vivas e relevantes para uma demarcação de identidade. Guedes (2017) discute como esses jogos possuem um papel que se moldam às condições geográficas, religiosas e simbólicas das regiões em que são praticadas, criando variantes que fortalecem a identidade cultural de cada povo. Assim, os jogos tradicionais não apenas preservam a herança ancestral, mas também funcionam como uma ferramenta de integração social e manutenção das identidades regionais.

Em decorrência de experiências invasivas e tentativas de eliminação simbólica e física, as comunidades quilombolas de Salvaterra se organizam cada vez mais em âmbito político para obter mais amparo através de políticas públicas para que possam, junto aos seus territórios, existir e continuar com as permanências de seus saberes e fazeres construídos historicamente. A agarrada, como outras práticas presentes dentro dos jogos de identidade quilombola, já explicitado como evento muito além do aspecto competitivo/esportivo, evidencia uma forma de luta das próprias comunidades por essa demarcação identitária. A prática está inserida nos jogos pela própria necessidade de se trazer elementos que representam os aspectos simbólicos da comunidade. O patrimônio lúdico desenvolvido durante os intervalos de trabalho ou brincadeiras, onde as especificidades do território a fazem ser praticável. Em uma conversa com a criadora dos Jogos de Identidade Quilombola dentro de Salvaterra, Bete Quilombola, liderança muito reconhecida pelo movimento quilombola no Estado do Pará, menciona a importância da luta dentro das comunidades, onde podemos refletir sobre como a perspectiva de preservação e continuidade passa a ser pautada, inclusive para a inserção da luta dentro dos jogos.

"Continuidade daquilo que os nossos antepassados faziam, né. Se a gente não coloca isso nos jogos, os jovens de hoje, por exemplo, não iam saber o que é isso, e os jogos de amanhã muito menos, e principalmente as crianças [...]. Eu trazia meu filho, junto com o filho da minha prima, e eles na festa, faziam essa luta, né, eu procurava eles, eles já tavam sem camisa lutando sem coisa, tavam lutando. E era onde eles se viam eles começavam a lutar, e lutavam, lutavam, lutavam, e eu puxava meu filho dum lado, minha prima do outro. Porque ele ainda chegou a ver um pouco dessa luta [...]"

[...] Então a importância dessa na semana da consciên, nos jogos é dar continuidade, que os nossos antepassados faziam, que muitos adultos fazem hoje e que os jovens levem pra frente isso". (Bete Quilombola, 2024).

A fala de Bete Quilombola (2024) evidencia a importância dos jogos tradicionais como uma ferramenta de resistência política e identitária, também trazendo o aspecto da

continuidade dos saberes ancestrais pelas comunidades. A agarrada, inserida nesse contexto, transcende seu caráter meramente lúdico ou esportivo, tornando-se uma prática de reafirmação identitária e de preservação da ancestralidade para os quilombos de Salvaterra. Essa luta corporal não apenas simboliza a força física, mas reflete a resiliência e a resistência das comunidades diante de tentativas históricas de apagamento ou homogeneização. Ao incluir essas práticas nos jogos de identidade quilombola, hoje em dia, do Marajó, as lideranças, como Bete, criam um espaço de memória viva, onde os mais jovens podem se conectar com suas práticas ancestrais e presentes ainda em seus cotidianos, entendendo que essas práticas são parte fundamental da memória coletiva e individual de cada um. Assim, os jogos se tornam uma plataforma essencial para a transmissão intergeracional (Martins, 2017) desses saberes e fazeres, garantindo que a luta simbólica e física por pertencimento e continuidade se mantenha viva nas futuras gerações.

Em uma explanação sobre “Jogos Tradicionais e Identidade Cultural”, Artur Martins (2017) retoma a importância dos jogos tradicionais como elementos fundamentais da cultura popular, funcionando como expressões genuínas da identidade de diversas comunidades. O autor argumenta que esses jogos não apenas mantêm tradições vivas, mas também refletem mobilizações e direcionamentos que são visivelmente parte da noção de sociabilidade daqueles que o fazem, também aspectos sociais e organizacionais de cada comunidade onde são praticados. Eles atuam como "fatos sociais totais", expressão emprestada de Durkheim, conectando as relações sociais e as práticas diárias dos indivíduos a um legado cultural mais amplo. Ao observar as particularidades desses jogos, é possível identificar traços únicos que são representações da vida cotidiana e da mentalidade coletiva de um meio, permitindo uma camada de compreensão dos trâmites e vivências de determinada comunidade.

Martins (2017) enfatiza que a preservação desses jogos é crucial, pois eles carregam um valor sociocultural e simbólico inestimável. A perda desses jogos significaria uma erosão de saberes e fazeres locais, bem como um enfraquecimento dos laços sociais e comunitários que esses jogos promovem até mesmo, aproximando a leitura do lócus de pesquisa, com o próprio território. Vale destacar também que a transmissão oral, realizada pelos mais velhos, e a adaptação dessas práticas ao longo do tempo são mecanismos que ajudam a manter esses jogos relevantes. Desse modo, os espaços da agarrada dentro dos jogos quilombola também é uma forma de repasse aos mais novos, principalmente como estes também passam a reproduzir e simular um duelo de agarrada na arena onde aconteceu a competição do evento. Além disso, Guedes (2017) defende que a incorporação desses jogos em acervos culturais, tal

qual museus e a criação de iniciativas para preservar suas variações regionais são essenciais para garantir que eles continuem a fazer parte da identidade cultural das gerações futuras. A Luta Marajoara, por sua vez, está em busca de determinada operacionalização para chegar à essas iniciativas de preservação, porém, o campo demonstra que existem outras formas de se pensar a luta, não apenas como um olhar objetivamente voltado para a luta institucionalizada como esporte.

Um dos pontos que me faz refletir sobre as diferentes noções da luta corporal em questão, especificamente a Agarrada, é a distinção entre a sua prática nos jogos das comunidades e a versão promovida pela Federação, que busca institucionalização e maior reconhecimento desta como modalidade esportiva. No contexto das comunidades quilombolas e dos jogos de identidade quilombola, a Agarrada assume outros significados que vão além da competição esportiva formal e padronização. Ela se insere em uma conjuntura de confraternização, fortalecimento identitário e político, e, sobretudo, celebra a resistência histórica das comunidades. Nesses jogos, é comum ouvir das pessoas, algo como "isso aqui é só uma brincadeira" ou "não é pra ficar nessa de ganhar ou perder" (Diário de Campo, 2021), destacando que a prática carrega um simbolismo que transcende as regras formais e os resultados competitivos propostos pelas competições "oficiais". Ela representa, antes de tudo, um espaço de celebração coletiva e de (re)afirmação de ancestralidade.

A busca pela institucionalização, por outro lado, tende a moldar a prática de acordo com normas e padrões esportivos que, muitas vezes, podem esvaziar seu sentido ancestral, por isso se faz necessária maior reflexão sobre como este processo está sendo construído. Enquanto outros agentes ampliam seus olhares sob a regulamentação e na expansão da Luta Marajoara como um esporte oficial, do qual já sabemos o seu potencial para isso, as lideranças comunitárias, como Bete Quilombola, ressaltam a importância da Agarrada como um patrimônio lúdico e identitário das próprias comunidades. Ela é um meio de manter a história e os saberes ancestrais presentes nas novas gerações e nas posteriores a elas. Portanto, qualquer processo de institucionalização deve ser sensível a esses valores, garantindo que novas perspectivas contemplem e contextualizem de fato o que a luta traz de cargo simbólico e significados de acordo com determinadas experiências que não as de competições promovidas pelas prefeituras municipais.

CAPÍTULO 3: ATRAVESSAMENTOS EM RELAÇÃO A LUTA QUILOMBOLA E AGARRADA

*“Amigo, não estamos nessa por escolha,
entramos na luta pela nossa sobrevivência.
Se não for gente, quem mais? Sempre foi assim.”*

3.1 Conflitos narrativos e os diferentes sentidos sobre a luta

Nos quilombos a agarrada é significada como elemento de resistência ancestral e substância simbólica, sendo praticada como descontração em eventos festivos nas comunidades, à beira do campo nos jogos de futebol, banhos de rio e maré. Nos Jogos de Identidade quilombola é o ápice das disputas entre as comunidades. Por haver uma enorme variação de menções sobre a origem da luta, ela acaba se tornando, também, um espaço de conflito pelas diversas narrativas existentes, não havendo um consenso sobre este aspecto, mas percebe-se um movimento de oficialização como modalidade esportiva que preza por uma padronização e incentiva o imaginário de possíveis históricos de origens sobre ela. Assim como as diversas narrativas sobre a ancestralidade da luta revelam disputas simbólicas, a mobilização das comunidades quilombolas por direitos também reflete a necessidade de articular sua identidade coletiva em face de desafios contemporâneos.

Para seguir, retomamos a mobilização pela autoidentificação das comunidades quilombolas em Salvaterra teve início em 1989, impulsionada pelo mecanismo garantido na Constituição Federal. A partir disso, essas comunidades passaram a se organizar coletivamente para reivindicar direitos assegurados por lei, como acesso à moradia, educação e saúde. Embora a Constituição tenha sido um dos principais fatores que incitaram essa mobilização, a luta das comunidades quilombolas evoluiu para além das reparações oferecidas pelo Estado, resultando na articulação de novas demandas baseadas nas necessidades

específicas dessas comunidades. Esse processo contribuiu para o fortalecimento das reivindicações por justiça social e direitos, gerando uma coesão cada vez maior entre os membros da comunidade (Teisserrenc & Teisserrenc, 2018).

Sobre os caminhos desbravados pelas comunidades, Teisserrenc & Teisserrenc (2018) delineiam três etapas no processo de organização coletiva. Primeiramente, os quilombolas estabelecem suas relações organizacionais e reforçam os laços de parentesco e identidade, valorizando suas expressões simbólicas e culturais. Em seguida, os atores identificam os problemas comuns que afetam as comunidades e definem os projetos de interesse coletivo. Por fim, a criação de estratégias e acordos em torno de um objetivo comum facilita a transição para a ação coletiva, permitindo que as comunidades se mobilizem de maneira mais eficaz em prol de seus direitos e interesses. Ao mesmo tempo que as comunidades constroem estratégias coletivas, elas enfrentam desafios territoriais que ameaçam seu direito à terra, como demonstram os conflitos com os grandes fazendeiros da região..

A mobilização dessas comunidades quilombolas ocorre em um contexto de uma delicada proximidade com grandes fazendas, já que seus territórios estão situados em áreas relativamente distantes do centro de Salvaterra. Essa localização gera sobreposições territoriais que frequentemente resultam em conflitos fundiários com os fazendeiros que praticam a rizicultura ou pasto (Gomes et al, 2018). A trajetória histórica das comunidades quilombolas em Salvaterra é marcada por uma luta contínua pela garantia de seus direitos, especialmente no que se refere à posse da terra e à preservação de sua identidade. No entanto, essa mobilização ocorre em um cenário de disputa constante, uma vez que a expansão de grandes propriedades rurais avança sobre as áreas historicamente ocupadas por ancestrais quilombolas. A tensão entre o direito à terra e os interesses dos latifundiários se torna um dos principais motores dos conflitos que permeiam essa região, evidenciando a complexidade das relações entre as comunidades e os grandes proprietários.:

A localização dessas comunidades no coração da zona rural da região explica porque seus territórios estão imbricados nos espaços reservados às grandes fazendas que ocupam a parte essencial das zonas rurais do território das comunidades. As sobreposições que essa grande proximidade permite estão na origem de relações conflituais que, às vezes, são acompanhadas de acordos tácitos e negociados caso a caso entre os fazendeiros e os membros das comunidades; isso cria um clima permanente de tensões e de medo num contexto geral de conflitos. (Teisserrenc & Teisserrenc, 2018, p. 58.)

Durante os diálogos e entrevistas nas imersões, pude ouvir diversos relatos sobre preocupações e angústias voltadas ao risco de vida através desses conflitos historicamente presentes em vários municípios do Marajó, justamente pelo histórico fundiário complexo. Ameaças e agressões físicas são parte da experiência de alguns interlocutores que se sentiram à vontade para compartilhar tais situações. Porém, por justamente zelar pela segurança de amigos/colaboradores de pesquisa, não se pretende evidenciar aqui qualquer brecha para possível identificação dessas denúncias, colocando em risco maior a integridade física destas pessoas. Por mais que alguns tenham feito questão de escolher se identificar através de comentários “eu quero aparecer, não sei até quando vou ficar vivo, então quero mostrar que eu fiz parte disso e que não tive medo” (Diário de campo, 2024).

Tendo em vistas essa nova forma de acessar direitos, indo para além de uma mera adaptação ao que solicita o Estado, também responsável por determinados tipos de violência, as comunidades quilombolas de Salvaterra também passam a enfatizar a importância da construção de uma identidade coletiva como ferramenta de luta e reivindicação de direitos (Gomes et al, 2018). Entretanto, essa mobilização vai além da busca por títulos de terra, mas pelo estabelecimento de um território (Little, 2002), incluindo a criação de símbolos e eventos que valorizam a identidade quilombola – a exemplo dos jogos, das festas de santo e do desfile das escolas quilombolas –, e fortalecem o senso de pertencimento ao grupo.

Gomes et al (2018) destacam que essas ações incluem desde o engajamento em movimentos institucionais, como a ocupação de órgãos públicos (como o Incra), tal qual aconteceu no ano de 2017, para pressionar pela regularização fundiária, até a realização de eventos como os Jogos Quilombolas, que promovem a troca de experiências entre as comunidades. Essa mobilização é fortalecida por alianças com atores externos, como organizações não governamentais e instituições acadêmicas, que ajudam a reforçar a legitimidade das demandas quilombolas e trazer cada vez mais uma maior visibilidade a causa das comunidades.

As formas de organização coletiva das comunidades de Salvaterra demonstram como a luta em comum é pauta de direcionamento em diversas esferas da vida. Durante a pandemia da covid-19, ações coletivas visaram garantir a segurança e o bem-estar das comunidades, com foco em estratégias territoriais e sociais para assegurar a sobrevivência do grupo (Sarmiento & Sousa, 2022). Um dos exemplos muito citados pelas pessoas das comunidades durante esse período, foi a organização das barreiras sanitárias para controlar a entrada nos

quilombos e prevenir a disseminação do vírus, sendo autorizados apenas figuras vinculadas ao Estado para determinados serviços dentro das comunidades. Porém, durante a implementação dessas barreiras para bloqueio de passagem, surgiram conflitos tanto dentro das comunidades quanto com pessoas de fora (Sarmiento & Sousa, 2022), quando alguns membros das próprias comunidades se opuseram às restrições, como mencionado o caso do quilombo Deus Ajude, onde um morador derrubou o portão de uma barreira sanitária. Além disso, houve resistência por parte de pessoas externas que queriam acessar os territórios quilombolas, desrespeitando as normas estabelecidas pelas lideranças. Ou seja, fora os conflitos externos, às comunidades quilombolas enfrentam tensões internas, que refletem as complexidades de sua organização e lutas por direitos.

Desse modo, existem várias formas de conflitos vivenciadas pelas comunidades, mesmo antes da prática de uma intensa organização política notada desde 2002. A diferença é que agora há uma maior mobilização de atores e instituições que buscam cada vez mais reforçar a ideia de um objetivo comum entre os seus iguais. Ao mesmo tempo, não é um processo altamente harmônico, pois existem conflitos internos, como demonstrou o parágrafo anterior, dentro do próprio movimento quilombola. Cada comunidade possui sua representação e liderança, e cada liderança possui uma maneira de direcionar demandas e posicionamentos sobre pautas comuns às comunidades. Pude perceber principalmente a partir de uma conversa sem formalidades com um amigo de dentro do movimento, onde lamentou determinadas situações de desentendimento entre as lideranças durante uma reunião:

Fulano (preservação da identidade) as vezes acaba deixando os interesses pessoais passarem na frente do que é importante pras comunidades. Não é assim que funciona. Não sou nem eu falando, é menção das próprias outras lideranças que reclamam desse jeito muito incisivo que ele tem. Isso acaba enfraquecendo o movimento, e não é disso que precisamos. (Diário de campo, 2022).

A agarrada também é local de conflitos diversos, como já contextualizado ao longo do capítulo. Durante o discurso de abertura dos jogos no ano de 2023, no primeiro dia, uma frase foi repetida três vezes pela fala de uma liderança que teve seu momento para pronunciamento inicial do evento. A frase me fez refletir sobre uma questão muito evidente dentro do que cabe à dinâmicas de relações ocasionadas pelo contexto entre Agarrada e Luta Marajoara:

Gente, quero falar pra vocês uma coisa, vocês já sabem, mas vou repetir quantas vezes for preciso! Quilombola não é amigo de fazendeiro! Quilombola não é amigo de fazendeiro! Isso não existe, não andamos juntos, eles que estão nos causando isso. Quilombola não é amigo de fazendeiro! (Diário de campo, 2023)

A partir dessa frase “quilombola não é amigo de fazendeiro”, refleti muito sobre um dinamismo que pôde ser visto no dia da competição de Agarrada. No ano de 2023, de maneira mais direta, a luta foi organizada pelos integrantes da Federação Paraense de Luta Marajoara. Houve a presença de Dário Pedrosa, Imperial e membros da família Engelhard, que possuem propriedades próximas ao quilombo de Mangueiras em Salvaterra. Um amigo próximo, quilombola de mangueiras, referiu-se a importância de levarmos tais problemáticas e reflexões para os interlocutores, pois isso também faz parte do papel de antropólogo⁴⁴. A partir disso, resolvi fazer a seguinte pergunta para alguns amigos e amigas que também são lideranças quilombolas. A pergunta se estruturou da seguinte forma: “*Se quilombola não é amigo de fazendeiro, porque é permitido que uma organização, liderada por um, gerencie um momento tão importante e esperado que é a competição de Agarrada?*”. Reitero que pensei muito antes de direcionar tal pergunta, com muito medo de soar desrespeitosa ou algo próximo. Por isso fiz questão primeiramente de receber aprovação de amigos mais próximos e íntimos antes de iniciar o questionamento com os/as demais.

Para a minha surpresa, as respostas foram diversas. Esperei momentos específicos onde não houvesse possibilidades de atrapalhar a atividade de organização do evento pelas lideranças, pois os jogos exigem muito da atuação destes em sentido de gestão. Desse modo, fiz essa mesma pergunta para 5 lideranças, sempre enfatizando antes da pergunta que o meu objetivo era apenas compreender o motivo:

Resposta 1: Boa pergunta! Gostei! Muito esperto! Bem, o que eu posso te dizer é que nesse cenário das comunidades, a gente precisa ter jogo de cintura e ser um pouco político, sabe? Então é isso.

Resposta 2: Tu tá falando do pessoal com o professor ***** A gente tem uma história com a família *****, eles, um tempo atrás, deram empregos pro povo da nossa comunidade. Mas assim, é aquela relação sempre com um pé atrás, né?!

⁴⁴ Vale a reafirmação de uma “reflexão” e não “solução”, pois quem somos nós para solucionarmos algo dentro de contextos tão complexos?

Resposta 3: Égua, agora tu me pegou! Não tinha pensado nisso, vou até levar pra reunião com o pessoal, porque isso realmente é uma coisa, né! Te agradeço pela pergunta inclusive.

Resposta 4: Mas não é isso o que eu falo? Tá muito errado, eu realmente não sei o que essa galera espera conseguir disso, eu não gosto, nem falo! Mas se eu for dizer alguma coisa, sou a errada.

Resposta 5: Amigo... (Silêncio)... (Expressão de confusão) ... Eu não falo é nada! Porque se eu falo... Hahaha

As diferentes reações e respostas transparecerem algumas questões envolvendo a relação entre quilombolas e fazendeiros, assim como a relação interna entre as próprias lideranças. Primeiramente se retrata a necessidade de uma flexibilidade para saber lidar com o cenário político dentro do contexto de Salvaterra. A presença do próprio prefeito da cidade nos jogos é um caso que pode ser objeto de análise, pois ao mesmo tempo em que uma parte das lideranças disponibilizam esse espaço para pronunciamento do prefeito na abertura dos jogos, como aconteceu em 2022, isso acaba desagradando outra parte das lideranças que não concordam tanto e afirmam que este espaço de fala dentro dos jogos devia ser apenas destinado a quilombolas.

Na segunda resposta podemos perceber uma perspectiva que traz a relação entre comunidade e fazenda, reiterando o fato de que em determinado momento a figura do fazendeiro também foi a de “benfeitor”. A dinâmica entre fazendeiros e quilombolas passou por uma transformação significativa ao longo do tempo. Inicialmente marcada pela negociação e por relações de proximidade, onde o fazendeiro era visto como um "compadre" e as cercas tinham o pretexto de proteger as áreas, essa relação evoluiu para uma postura de agressividade e repressão (CARDOSO, 2013). Com o passar dos anos, os fazendeiros começaram a impor cercas elétricas, armando homens e bloqueando o trânsito em caminhos ancestrais das comunidades, além de violarem referências simbólicas importantes, como túmulos e locais de ritos fúnebres indígenas e quilombolas. Esse cenário de força e violência substituiu a maleabilidade anterior, alimentando nos quilombolas um sentimento de resistência e uma nova percepção sobre os "brancos" e seus interesses territoriais. Essa mudança de perspectiva tem sido fortemente influenciada fortemente pelos movimentos sociais que articulam a luta pelos direitos socioterritoriais, redefinindo os níveis de tolerância frente às injustiças e colocando fim à submissão passiva das comunidades, que agora enfrentam o fazendeiro como um opositor, não mais um aliado (Cardoso, 2013). Ao mesmo

tempo, indícios de determinadas relações de compadrio ainda reverberam em determinadas situações dentro do Arquipélago do Marajó. Nesse caso, também predomina a ideia de Reciprocidade Negativa (Sahlins, 1970), onde não há de fato uma equidade entre as partes, mas sim um “contingente na obtenção de pressão suficiente ou artimanha para servir ou melhor aumentar os próprios interesses” (Sahlins, 1970, p. 131).

Nas respostas 3, 4 e 5 há algo em comum, o máximo desconforto ao tocar em tal tema. Ao mesmo tempo em que se apresenta a ideia de levar isso como pauta para discussão entre as lideranças, também há um certo receio das outras respostas, como se já fosse algo discutido ou minimamente apresentado, mas que não houve algum tipo de consenso ou acolhimento da demanda. Devido a isso, o que as últimas respostas acabam por trazer é a retração de exposição desse incômodo. De todo modo, o trecho nos ajuda a refletir como conflitos, contradições e tensões cercam não apenas as relações com agentes externos as comunidades, mas também dentro da própria gerência de pautas pelas lideranças.

Assim como as comunidades quilombolas de Salvaterra, outras comunidades do Arquipélago do Marajó também sofrem com os impactos da globalização e do mercado turístico como um todo, que acaba impondo percepções essencialistas sobre a multiplicidade étnica e pluricultural presente na região. Agentes externos consomem e estigmatizam práticas locais com óticas generalizantes e superficiais, sem envolvimento real com o contexto sociocultural local (Gabbay, 2009). Para esses agentes, o Marajó e sua população servem apenas como um espetáculo exótico e curioso, mantendo as narrativas e as realidades localizadas fora do debate.

O turismo, quando desregulado e predatório, acaba sendo prejudicial ao patrimônio material e imaterial, a exemplo de casos envolvendo os sítios arqueológicos. A falta de controle sobre o número de visitantes e a ausência de infraestrutura adequada para proteger os sítios arqueológicos resultam em danos aos artefatos e estruturas. Pereira & Figueiredo (2005) mencionam casos em que a visitação excessiva causou destruição direta, como pichações em pinturas rupestres e até a remoção de peças por visitantes/turistas.

A transformação dos sítios arqueológicos e de elementos simbólicos locais em produtos turísticos muitas vezes descontextualiza e banaliza seu valor histórico e identitário, principalmente no que cabe às comunidades presentes no arquipélago, tal qual os quilombolas de Salvaterra. O turismo vende a experiência de visitação sem considerar o impacto que isso

pode ter na integridade cultural e arqueológica do local. A prática de permitir que turistas levem fragmentos arqueológicos como souvenirs é um exemplo claro dessa comercialização prejudicial (Pereira & Figueiredo, 2005).

A cerâmica marajoara pode ser uma abertura para compreensão do processo de exotificação, desvinculando-se do seu sentido contextual local, passando a ser tratada como um produto presente até mesmo em outros países (Linhares, 2015). O turismo reforça a ideia de Amazônia como algo homogêneo, em particular, da cultura marajoara, como algo essencialmente autêntico ao que cabe sobre uma “Amazônia Primitiva”, apagando a complexidade das interações e (res)significações que a ancestralidade vai direcionando ao longo do tempo (Gabbay, 2009). Essa construção simbólica engessada é resultado de uma visão romantizada e superficial dos povos indígenas e de suas produções, que reduz o arquipélago do Marajó a um espetáculo. Para os turistas, esses elementos são percebidos como representações "naturais" da Amazônia, invisibilizando diversos saberes e fazeres presentes.

No final do século XVIII e início do XIX, como aponta Rosa Acevedo Marin (2009), grande parte do arquipélago de Marajó foi ocupada por fazendas, o que resultou na perda de terras para indígenas, ex-escravos e homens livres. Sem acesso às suas terras, muitos desses grupos acabaram se tornando dependentes dos fazendeiros, sendo forçados a trabalhar em condições de submissão. Esses trabalhadores se espalharam em pequenas áreas próximas às fazendas ou se estabeleceram em terras mais distantes, onde sua relação de dependência com os fazendeiros variava de acordo com a proximidade e controle exercido por seus patrões.

As cercas levantadas pelos fazendeiros têm um impacto direto na vida dessas comunidades, restringindo o acesso a recursos naturais, como igarapés e áreas de cultivo. Esses cercamentos violam a liberdade de movimento das comunidades, que historicamente desenvolveram relações complexas ao uso comum da terra em meio ao histórico de latifundiário no Brasil (ACEVEDO, 2009). Os depoimentos sobre cercamentos, queimadas e utilização de agrotóxicos intensos em proximidade de terras de comunidades foram diversos ao longo dos 5 anos acompanhando esse processo em Salvaterra.

As comunidades resistem a esses cercamentos, mas enfrentam ameaças e violência. Em determinados casos nem mesmo a política comparece para apoiar, e até se faz passível de represálias sob as demandas das comunidades quando necessitam, intensificando ainda mais a

violência estrutural já existente. Isso revela o uso da força e da coerção por parte dos detentores de autoridade dentro do próprio município para manter o controle sobre o território, o que coloca as comunidades quilombolas em constante estado de tensão (ACEVEDO, 2009).

Os conflitos com fazendeiros pela posse de terra são históricos e persistentes. As cercas que limitam o acesso a áreas de subsistência e as constantes ameaças de violência fazem com que as comunidades, cada vez mais, se organizassem continuamente para resistir. A juventude, ao ser inserida nesses debates, garante a continuidade da luta e da resistência. Conforme mencionado por Cavalcante & Beltrão (2018), a formação política de jovens quilombolas, por meio de grupos como a Abayomi⁴⁵, prepara novas gerações para assumir posições de liderança e enfrentar os desafios impostos pelas disputas territoriais marcadas em seus territórios. A juventude traz novas perspectivas, energias e possibilidades de articulação com outros movimentos sociais e políticos, inclusive externos ao movimento quilombola. O envolvimento em processos educacionais e a formação em direitos humanos permitem que esses jovens utilizem instrumentos legais e sociais para reforçar as reivindicações comunitárias cada vez mais.

Esta afirmação da existência de uma luta característica do Marajó tem se potencializado com o surgimento da Federação Paraense de Luta Marajoara, que busca cada vez mais levar a prática, não apenas para fora do arquipélago do Marajó, mas, também, para o Brasil, sendo reconhecida como modalidade oficial. Vale mencionar que, nesse ano de 2022, no dia 29 de março, a luta foi reconhecida oficialmente como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado, pela Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA), com o título de Luta Marajoara pelo projeto de lei 6/2021 em uma sessão Plenária. O ato da luta ser reconhecida por uma lei que a torna patrimônio cultural através do nome Luta Marajoara é importantíssimo para a reflexão deste trabalho, pois, de certo modo, uma das narrativas está gradualmente se estabelecendo através de mecanismos e ferramentas estatais, e o surgimento e movimento da Federação Paraense de Luta Marajoara influenciou bastante para a realização de tal feito.

A grande exemplo da busca pela oficialização, temos a elaboração do I Fórum Paraense de Luta Marajoara em Belém. O evento contou com a presença de profissionais da educação física, pesquisadores e professores de luta marajoara (ANTUNES, et al. 2021). O

⁴⁵ Grupo de Juventudes Quilombolas para formação de novas lideranças.

foco do debate foram meios para que a luta marajoara se torne uma modalidade oficial, quais caminhos poderiam ser seguidos, tendo três eixos temáticos discutidos em torno disso: esportivização, escolarização e tradições. De acordo com Antunes, et al. (2021), o foco maior foi sobre a concretização da luta como uma modalidade esportiva, e para isso vários pontos precisavam ser pensados sobre esse objetivo, como organizar uma federação, padronizar regras através de um livro, popularizar as regras entre os seus praticantes, padronizar técnicas, nomenclaturas e execução, integrar as diferenças regionais, formação de árbitros e técnicos, efetuar o padrão de filiados. Dentre os participantes deste fórum estavam os integrantes da Federação Paraense de Luta Marajoara, Dário Pedrosa e Neto Engelhard e José Wildemar.

São poucos os trabalhos que se direcionam ao termo Agarrada, os existentes retratam com maior ênfase uma ideia mais geral, diluída através da Luta Marajoara, e sua grande maioria é desenvolvida apenas pela área da Educação Física. Deste modo, ainda há muito o que percorrer pelas ciências humanas, pois esta luta de expressão cultural traz diversas discussões pertinentes, a exemplo do próprio contexto em que as comunidades quilombolas de Salvaterra se encontram. O arquipélago do Marajó foi marcado por conflitos agrários que perduram até os dias atuais, e com o projeto de titulação das comunidades remanescentes quilombolas, essa dinâmica passou a se intensificar.

Luís Fernando Cardoso e Cardoso (2013) enfatiza a tentativa de invisibilização e desconsideração dessas comunidades por grupos hegemônicos como os fazendeiros, empresários e donos de indústrias interessados em suas terras, e a prática de invalidar a identidade quilombola é uma forma de enfraquecer os seus direitos de titulação, e assim, diluí-los ao restante da população não quilombola, tendo mais espaço para ocupar suas terras. Para grupos que detém o poder político e econômico da região, estas terras como as da Ilha do Marajó possuem enorme valor e fonte para acumulação de riqueza, desse modo, atender as demandas de povos como os quilombolas, é arriscar o seu domínio e êxito lucrativo. Assim, reafirmar a identidade quilombola passou a ser uma das formas de luta visadas pelas comunidades, algo que fica visível quando acompanhamos, por exemplo, os Jogos de Identidade Quilombola que ocorrem todo mês de novembro e onde a Agarrada é uma das principais modalidades esperadas pelo grande público.

As festas em homenagem aos santos padroeiros são um exemplo semelhante aos jogos quilombolas quando se trata de notar ações coletivas que superam as barreiras territoriais comunitárias de cada comunidade (LIMA FILHO et al., 2018). São específicas homenagens

de acordo com cada comunidade que possui o seu santo, promovendo as festividades que ocorrem entre junho e dezembro, o que acaba por impulsionar uma série de relações e espaços para organizações e mobilizações políticas em prol das causas e interesses quilombolas. É a mesma questão quando acompanhamos os Jogos Quilombolas de Identidade Quilombola, pois no intervalo de cada modalidade ou em momentos específicos – a exemplo da XVIII edição onde ocorreram oficinas no primeiro dia – acontecem discursos, debates, informações sobre problemáticas com invasões e agressões aos seus territórios. Além disso, é um espaço de fala sobre projetos futuros e as lideranças comentam sobre quais demandas serão posteriormente solicitadas e quais estão em processo de execução.

As festas de santo e os Jogos Quilombolas de Identidade Quilombola, portanto, compartilham não apenas o papel de celebrações entre as comunidades, mas também de importantes plataformas políticas, simbólicas e de luta. Esses eventos transcendem o momento festivo ou competitivo, criando oportunidades para o encontro de diversas comunidades quilombolas, fortalecendo suas alianças e consolidando a luta coletiva por direitos. Assim como nas festividades religiosas, onde a circulação das imagens de santos simboliza a união entre as comunidades, os jogos que ocorrem no mês de novembro promovem encontros que reforçam a identidade quilombola e os diálogos transversais, possibilitando maior conexão entre as lideranças das comunidades e a discussão de estratégias para a defesa territorial. Ambos os momentos se tornam centrais na luta contra a marginalização e as tentativas de expropriação, ao mesmo tempo que promovem a articulação política e a preservação da cultura quilombola.

Além disso, esses espaços funcionam como importantes fóruns de troca de experiências e de formação de novas lideranças, como muitos jovens da Abayomi passaram a se dedicar à luta por conta dos jogos. Durante as festividades e os jogos, há uma troca intensa de saberes e o fortalecimento de redes de apoio entre as diferentes comunidades. Os debates sobre questões de território, educação, e saúde, assim como a partilha de estratégias de resistência contra diversas violências ao território-corpo(Citação), mostram como esses encontros se tornam catalisadores para ações conjuntas. O ambiente de celebração coletiva, seja em torno de um santo padroeiro ou em uma competição de agarrada, fortalece o senso de pertencimento e a coesão entre seus iguais, além de criar um espaço legítimo para a reivindicação de direitos e a discussão de políticas públicas voltadas às necessidades específicas de cada comunidade e as mais gerais.

Através da Luta Quilombola e suas variações, podemos perceber o processo desencadeado pelo conflito narrativo que cerca a posse de detentores da luta, e quais relações são produzidas através da dinâmica entre quilombolas e outros grupos que tratam da mesma de forma homogênea, pois vejo que, cada vez mais, estas fronteiras simbólicas vão surgindo e se tornam alvo de disputa para uma modalidade que se diz oficial e se torna o crivo maior de aprovação, o que vem a calhar com uma gama de mecanismos estruturais, tal como criação de regras e regulação de graduação aos participantes. Posteriormente sinalizarei estes conflitos, levando em conta a abordagem de Max Gluckman (2010), tornando perceptível a maneira como os atores sociais se organizam durante tensões, com diferentes papéis e importâncias atribuídos a cada um deles. Isso, claro, em relação às comunidades quilombolas de Salvaterra, que lutam constantemente contra tentativas de repressão e tomada de suas terras.

Aderval Costa Filho (2016) enfatiza a importância de quebrar certas barreiras mencionadas como “Diques” que prejudicam a busca de direitos das comunidades quilombolas no Brasil, pois percebe que, para que haja esse ato, se faz necessário toda uma série de processos burocráticos que visam não apenas privilegiar o discurso antagonista às comunidades, mas também flexibilizar essas terras para grupos do poder hegemônico com ideias desenvolvimentistas como empresas mineradoras, agroindústria, companhias elétricas, que desapropriam o território não apenas de maneira física, mas também identitária ao invalidar esse reconhecimento e pertencimento das comunidades negras rurais e urbanas como remanescentes quilombolas. A prática de homogeneização nacional se torna uma questão delicada para o reconhecimento das comunidades, pois o não reconhecimento de outras formas de vida acaba por ter reflexo em diversos setores da sociedade, como por exemplo, o meio jurídico que ainda é ocupado, em sua grande maioria, pelos atores que não fazem parte e pouco conhecem a realidade dessas comunidades.

Sendo assim, compreender a forma como esta luta que traz narrativas tão dinâmicas específicas – de acordo com cada região –, a forma como esta se estabelece na memória dos povos marajoaras, estando cotidianamente presente – alguns professores já a utilizam como atividade de Educação Física –, é ouvir o que estas comunidades têm a dizer, é perceber suas singularidades e práticas ancestrais, ou seja, uma luta que vai muito além da generalização “marajoara”, que transmite singularidades fortes até mesmo dos próprios municípios: os búfalos e vaqueiros do Arari, as várias comunidades quilombolas alocadas no município de Salvaterra. De todo modo, pelo contexto em que está inserida e sua carga de

representatividade para estas comunidades, a luta marajoara e agarrada quilombola se torna um objeto em potencial para a pesquisa antropológica.

O processo desencadeado pela disputa narrativa que cerca a autoridade histórica da luta, e quais relações são produzidas através dela na dinâmica entre Quilombolas e outras repercussões sobre a prática da Luta Marajoara são de extrema importância. Pois vejo que, cada vez mais, estas fronteiras simbólicas vão surgindo e se tornam alvo de tensão. Tal como sinaliza Gluckman (2010), também busco notar a organização dos atores sociais em meio ao conflito e seus devidos protagonismos, como é o caso dos quilombolas de Salvaterra, que buscam resistir a todo momento às tentativas de silenciamento e expropriação de suas terras.

O campo me levou ao encontro do que está fora do discurso oficial, que por meio da memória seletiva, acaba silenciando outras compreensões e significações da luta, por isso se faz necessário descrever as vivências e saberes que estão mantidos nas memórias orais dos grupos (LEITE, 2010).

Retratarei a situação de campo que me levou a desbravar outra temática da minha pesquisa, uma temática que já era notada por se tratar de comunidades ancestrais que vivenciam diversos tipos de violência, sendo esta vista através dos trâmites envolvendo a luta. Passei a notar, cada vez mais, os assuntos que eram objetos de disputa, narrativas que divergiam e quais delas eram as dominantes, percebendo, assim, como as relações estavam sendo atravessadas pelo conflito, como este era vivido e conduzido, reproduzindo certas reputações – caso da FPLM –, num esforço de fazer valer a imagem de si para o outro (MARQUES; COMEFORD; CHAVES, 2007). Vale mencionar que, por se tratar de um espaço de conflitos que chegam à violência, escolhi não utilizar o verdadeiro nome dos meus interlocutores.

FIGURA 22: Disputa de Luta Quilombola nos Jogos de Identidade Quilombola 2021



Fonte: Paulo Henrique Santos (2021)

Após o anúncio de início da modalidade no evento no dia 20 de novembro de 2021, por volta das 15:30, as pessoas começaram a se reunir ao redor do amontoado de areia, os atletas já estavam no processo de inscrição, quando percebi a presença de outros sujeitos que chegaram em uma van, que pareciam não ser pertencentes à nenhuma comunidade, pelo que, e nem serem quilombolas. Esse grupo inscreveu alguns atletas para participarem da competição, porém, apenas um foi aceito, outros três foram recusados por não serem quilombolas. Ao longo da competição amadora, feita apenas para a diversão das comunidades, algumas pessoas desse grupo que chegaram na van, começaram a gritar aos fundos da plateia enquanto os árbitros – lideranças de algumas comunidades e responsáveis pela organização do evento – analisavam a luta:

– Que coisa mais ridícula é essa? Cadê o critério técnico? Cadê a ética? Vocês só podem estar de graça com a nossa cara!

– Vou falar sobre isso com o *****! Vocês vão ver! Isso aqui não pode acontecer! Vocês estão brincando com a reputação da Luta Marajoara!! Que organização é essa?

– Filmem, filmem isso, gente! Filmem essa piada hahaha nunca tinha visto isso! Da próxima vez, chamem alguém que realmente saiba pra ficar de juiz, vocês nem lutam! Essa foi boa!

A partir desse momento, comecei a refletir bastante sobre o efeito de uma dita modalidade oficial e quais os impactos por conta do imaginário técnico entre uma maneira “correta” de se gerir e praticar poderia ter em competições da luta de âmbito amador, como é o caso do evento dos Jogos de Identidade Quilombola. Não se tratava de uma busca por premiação ou graduação, e sim de uma disputa entre conhecidos, entre os próprios membros das comunidades, a situação ficou desconfortável, porém, algumas pessoas concordaram, já outras, gritaram para que aquele grupo se retirasse, já que estavam causando incômodo e desviando a atenção do que importava no momento, que era a competição.

Percebi que o nome *Luta Marajoara* estava sendo utilizado para anúncio da modalidade no evento, mas ainda causa desgosto em pessoas das comunidades. Conversando com alguns antigos praticantes da luta, quilombolas, pude notar que estes ainda resistem chamando-a de agarrada, é o caso do Seu Nelo – não sendo seu nome verdadeiro, por motivos de preservação da sua identidade e integridade –, que também estava ajudando na organização do evento:

Tá tudo muito mudado! A agarrada que eu conheci não era assim, no meu tempo era olho no olho e pé casado! Esses machos ficam disputando força, agora é na força que se resolve, antes se resolvia no primeiro movimento! Se o caboco não caísse, era a vez do outro dar a cabeçada! Eu via gente pequena disputando com os caboco porrudo, e conseguiam derrubar! Agora que é tudo só força, não dá mais. (SEU NELO, 2021)

Através dessa conversa com o seu Nelo, interessei-me em saber qual seria a diferença entre as duas lutas? se de fato existe uma agarrada quilombola e uma Luta Marajoara, ou se a Luta Marajoara é uma Agarrada Quilombola que foi sendo alterada ao longo do tempo. Mas, o que já deu para perceber, é que a diferença entre as duas não está apenas no campo de sua origem e nome, tem se tornado um campo de luta simbólica entre os seus praticantes.

Já fui corrigido por colegas quilombolas ao longo de conversas envolvendo a minha pesquisa, e quando eu falava ‘luta marajoara’, estes, imediatamente, diziam “Luta Marajoara não, macho! Agarrada! Essa que é nossa!”. Fiquei confuso no momento, pois me perguntava qual o motivo de tal represália em relação ao nome “luta marajoara”, por isso o ato de ficar mais atento sobre quem usava ou não tal nomenclatura. Ao escutar, cada vez mais, os colegas,

percebi alguns incômodos em relação às pessoas que estavam encaminhando o processo de reconhecimento para a existência oficial da luta.

No ano de 2021 uma situação também me chamou atenção, já ouvi de alguns interlocutores o movimento de professores da luta olímpica que visitam comunidades quilombolas em busca de praticantes da agarrada para participarem de campeonatos dessa outra modalidade, por serem consideradas Wrestling – lutas de contato por agarramento e derrubada –, os praticantes de agarrada acabam possuindo bom desempenho. Em uma dessas oportunidades, dois jovens conseguiram a chance de disputar a competição olímpica escolar no Rio de Janeiro, e venceram. Na volta para Salvaterra, ambos foram recebidos pela prefeitura, fizeram passeata com o carro de bombeiros e até mesmo a FPLM estava presente, surgiram comentários como “Esses jovens representam a nossa força, eles são marajoaras! Mostrando do que nossa luta marajoara é capaz!”, porém, conversando com uma das minhas interlocutoras – darei o nome fictício de Dona M –, pude evidenciar um grande incômodo por meio desse discurso

Acho engraçado, quando era pra ajudar, ninguém queria, quem ajudou eles pra irem pro Rio de Janeiro fomos nós! Na hora a prefeitura não deu um centavo, ninguém queria patrocinar, agora querem falar que eles são o orgulho marajoara, acho isso de uma injustiça, que eu vou te contar... (DONA M, 2021)

Percebi que esse descontentamento da Dona M veio também como uma forma de apagamento da identidade quilombola dos jovens, que enquanto estavam em busca dos recursos para participarem do campeonato, não receberam apoio algum fora das comunidades, mas após retornarem com suas vitórias para o município de Salvaterra, foi conveniente mencionar que estes “representam o marajó”, a força dos “marajoaras” e honraram a *Luta Marajoara*. Em contrapartida, ao longo dos jogos em sua XVII edição, foi feita uma homenagem para os estudantes que venceram a competição no Rio de Janeiro, mas agora, com uma maior ênfase de que eles são o orgulho da comunidade, que são jovens quilombolas, que estavam levando consigo seus ancestrais e a prática da agarrada. Para as comunidades, mencionar essa fronteira entre o Eu e o Outro é um instrumento de luta importante, levando em conta que a todo momento suas identidades, tal como suas terras, são atacadas por grupos externos. Se desligar dessas práticas ancestrais, de sua identidade, é dar portas para que interessados em usos econômicos da terra reforcem a diluição das

comunidades ao ponto de negarem o reconhecimento como povos ancestrais, recebendo por lei a titulação de seus territórios (CARDOSO, 2013). Esse ato de silenciar, anular o outro, também se configura como uma violência, pois esta não está restrita apenas a intenção de aniquilamento físico, mas, também, do próprio sujeito em sua condição social (LEITE, 2020).

FIGURA 23: Homenagem aos estudantes vencedores do campeonato em 2021 no Rio de Janeiro



FONTE: Paulo Henrique Santos (2021)

Estes estudantes acompanharam a competição de luta marajoara e presenciaram, também, o conflito com o grupo da van que estava ali presente, uma total tentativa de invalidação da prática e luta quilombola, o que representa apenas uma parcela dos vários ataques que essas comunidades estão sofrendo ultimamente. Os Jogos de Identidade Quilombola também servem como uma maneira de estabelecer essas fronteiras sociais e simbólicas, pois demonstram de diversos modos o que os torna aptos a se considerarem como tais, elemento este que acaba por atribuir o fato de que são pertencentes aqueles territórios, pois se relacionam com ele de uma maneira própria, específica. Visto isso, a necessidade de se investigar e refletir cada vez mais sobre este evento que já está a caminho de sua XVIII edição *Agarrada Quilombola* pode contribuir para compreensão dos modos de vida das comunidades

quilombolas na região do Marajó Oriental – região dos campos –, entendendo como a dinâmica dos diversos conflitos, tal como o agrário, que se faz presente há muitos anos na região, está inteiramente ligada às mobilizações políticas e de luta dessas populações que buscam seus direitos e acesso a terra.

Dessa forma, a agarrada, dentro dos jogos, quando analisada e pensada em um contexto maior, acaba expondo problemáticas que estão intrinsecamente ligadas à luta quilombola. Notar quais relações são compostas e construídas a partir da dinâmica em torno das práticas de resistência, promovidas pelas comunidades quilombolas em Salvaterra, podem contribuir para uma compreensão maior de um cenário onde há enormes adversidades vivenciadas por comunidades ancestrais na Amazônia. A importância dos jogos e da agarrada ultrapassam os limites de quem busca apenas enxergar estas como atrações lúdicas no arquipélago do Marajó.

3.2 Atuação da Federação Paraense de Luta Marajoara

A Federação Paraense de Luta Marajoara (FPMA) surgiu no ano de 2020, em meio a pandemia de Covid-19, causada pelo Novo Coronavírus. O papel da federação, assim como em outras modalidades e esportes, é incentivar e organizar a prática para que esta seja reconhecida como modalidade oficial, promovendo assim, maior repercussão da luta e incentivo ao turismo. O projeto de Lei 6/2021 é de autoria do Deputado Raimundo Santos, conhecido como “Patriota”, eleito como 1º secretário da nova gestão da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, em julho de 2024. A criação da FPLM surge como resposta à necessidade de formalização da Luta Marajoara, impulsionada pelo aumento de visibilidade graças a lutadores como Iuri Marajó e Deiveson Figueiredo. A FPLM é descrita como a primeira federação brasileira dedicada a essa prática e busca legitimar a luta, centralizando sua organização e promovendo seu reconhecimento como um esporte nacional, semelhante à Capoeira (Santos; Andrade; Freitas, 2023).

Desse modo, a FPMA se responsabilizou pela elaboração de campeonatos, oficinas, convites de alguns mestres e atletas para somarem ao grupo e, também, pela elaboração de um livro de regras da luta. Este livro de regras está sendo discutido constantemente, até o momento, pelos integrantes da federação através de um grupo montado pela plataforma

Whatsapp, a qual estou acompanhando desde janeiro de 2021. Minha inserção no grupo foi feita através de um colega que conseguiu o contato do vice-presidente da Federação, Dário Pedrosa, sendo bem receptivo com a minha presença e me apresentando aos demais como um pesquisador que busca informações e formas de contribuir com a história da luta. Para minha surpresa, dentre os atletas, mestres e simpatizantes do grupo, encontra-se um lutador profissional com destaque mundial, Deiveson Figueiredo, atual vencedor do peso-mosca pelo *Ultimate Fighting Championship* (UFC), que carrega a bandeira da *Luta Marajoara (LM)* e Marajó pelo Brasil afora. Ao mesmo tempo, pela FPLM, este é visto como um dos responsáveis pelo incentivo à regulação da luta como modalidade.

O livro de regras da *LM* é datado em 03 de janeiro de 2022 e foi construído totalmente pela federação. Tive acesso por fazer parte do grupo, e pude perceber que nele há informações sobre área de competição, decisão das lutas, técnicas, pontuação de cada golpe, funções de cada trabalhador em eventos, golpes que são válidos e inválidos, vestimenta dos atletas, glossário da luta e, por fim, categorias e graduação. Através do livro de regras, pude perceber que a federação, nesse momento, passa a ser uma grande influenciadora de campeonatos da luta, sejam independentes ou em grandes eventos, mencionam, através do seu livro de regras, o fato de campeonatos reconhecidos ou não pela FPLM, que para conseguirem tal reconhecimento será necessário passar por uma série de análises, sendo o caso dos árbitros e modalidades da competição. A Federação também passou a se responsabilizar pelo reconhecimento dos atletas graduados e não graduados.

Há um viés de se pensar a autorregulação da FPLM como um monopólio sobre a Luta Marajoara no Pará, o que lhe confere a responsabilidade de conduzir sua esportivização e escolarização, porém, com determinados riscos que consideram como “tradicional” na luta (Santos; Andrade; Freitas, 2023). Em consequência, também é mencionada a falta de experiência de seus gestores, o que pode afetar a eficiência de sua governança, pois estes estão lidando, pela primeira vez, com a experiência de direcionamento da federação desportiva. A inserção da luta na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) foi um marco importante para o seu reconhecimento, incentivando debates acadêmicos e escolares (DOS Santos, 2024), porém, cada vez mais há tensão entre preservação e respeito ou modernizar e institucionalizar a luta para atender às demandas contemporâneas de esportivização. A luta corre o risco de ser descaracterizada ao ser transformada em um produto esportivo global, o que pode afastá-la cada vez mais do público e seus territórios. Dessa forma, a necessidade de uma comunidade epistêmica — pesquisadores, praticantes, membros das comunidades, entre

outros — é levantada como forma de se refletir e buscar caminhos para os quais esse processo não traga grandes impactos negativos à prática da luta como um todo (Dos Santos, 2024).

Os movimentos da Federação Paraense de Luta Marajoara estão, cada vez mais, se concretizando, tanto pelo reconhecimento da luta como Patrimônio Cultural Imaterial, ou pela posição de organizadores oficiais em que estão se alocando. Porém, ao ter contato com outros grupos e me deparar com outras narrativas, percebi certas divergências, principalmente sobre a ideia da oficialização da mesma como modalidade, uma vez que o próprio surgimento de uma Federação Paraense de Luta Marajoara veio através de um conflito de narrativas e identidade.

A prática estava sofrendo uma metamorfose, alguns atletas de outras lutas como o Jiu-jitsu, Judô e Luta Olímpica estavam acrescentando seus golpes ao acervo da luta marajoara (SEABRA et al., 2020), desse modo, um dos movimentos para evitar tal situação foi a construção de um Livro de Regras, mas, ao mesmo tempo, percebi certos incômodos com a atuação da FPLM, tanto pela conversa com interlocutores quanto por um conflito que acompanhei presencialmente durante os Jogos de Identidade Quilombola do Marajó no ano de 2021.

Há presença de alguns integrantes quilombolas na Federação Paraense de Luta Marajoara, entretanto, estes ocupam cargos apenas como atletas filiados e opinam ao longo dos debates como no caso do livro de regras. Os cargos de poder como presidente, vice-presidente e tesoureiro são ocupados por não quilombolas, percebo que em alguns textos publicados sobre a atuação da Federação e a Luta Marajoara, demonstra-se que estes favorecem a narrativa de que se trata de uma luta criada pelos vaqueiros, e não por quilombolas, que essa luta surgiu nas fazendas e campos do Marajó por trabalhadores de grandes propriedades.

FIM DE LUTA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

[..] que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos

e que os outros nos vêem através das deles

Clifford Geertz

Embora a pesquisa inicial fosse voltada para uma ideia mais unificada da Luta Marajoara, sem muita compreensão, ainda, de seus diferentes significados e práticas, o campo e o contato com agentes da luta quilombola trouxeram outras perspectivas e reflexões que motivaram fortemente o trabalho em questão e as suas teorias. A correção por parte de interlocutores e amigos ao falar de uma Luta Marajoara, os desconfortos e tensões com atuações externas em várias camadas na vida das comunidades e a ênfase na ancestralidade da prática, impulsionaram a construção da pesquisa por um outro viés, que ao mesmo tempo também busca somar em maiores reflexões no campo de estudos da Luta Marajoara.

Ao mesmo tempo, no princípio, houve uma enorme vontade de um debruço maior na investigação histórica da luta, justamente para entender quais processos estão por trás da prática. Porém, novos caminhos teóricos foram apresentados pelo campo, granjeando análises que foram de encontro ao movimento da luta política dos próprios interlocutores, relacionando duas perspectivas durante a escrita: etnográfica e teórica (Strathern, 2014). Levando em conta que a etnografia também traz a experiência de transformação contínua em produção de texto (Clifford, 2002), houve um esforço para apresentar os sentidos que foram tecidos a partir da percepção quilombola sobre a agarrada nos jogos, mas não com a intenção de representá-los. Ao longo da escrita etnográfica pude perceber que não se tratava de uma representação, mas sim, juntamente às comunidades quilombolas de Salvaterra, de novas construções e percepções sobre os jogos e a agarrada (Strathern, 2014). Dessa forma, a escrita do trabalho foi pautada na promoção de uma reflexividade conjunta e uma negociação na construção do conhecimento antropológico (Fischer, 1983).

Um passeio tensionado em diálogo com os campos da antropologia do corpo, esporte e conflitos compôs as etapas de direcionamentos possíveis que a agarrada e os jogos podem trazer. Entretanto, não apenas nisso, breves debates a exemplo do gênero dentro da luta foram evidenciados como ponto de reflexão. O distanciamento de descrições determinantes no aspecto biológico também foi apontado quando se trata da luta (Douglas, 1976), que acabam por criar tensões e estereótipos direcionados, principalmente, à quilombolas do município de Salvaterra.

O “corpo feito de luta” é uma forma de representar o que a Agarrada pode transmitir sobre práticas simbólicas e ancestrais no contexto quilombola. A constante busca pelo reconhecimento de seus direitos, resistências que contrapõem diversas violências existentes a níveis estatais e privados. Manter o corpo “quente” através da agarrada é o estado em que percebemos o seguimento contínuo da determinação e mobilização social e política dessas comunidades.

A possibilidade de acompanhar 4 edições dos jogos e participar de outras atividades juntamente às comunidades quilombolas de Salvaterra, proporcionaram uma ótica mais ampla em relação à agarrada nos jogos. Ao me deparar com o final dessa dissertação, percebo que ela retrata, de diversas formas, o meu percurso em campo. O mesmo caminho que realizei para chegar até a agarrada e as reflexões sobre ela, foi contrastado estruturalmente em forma de capítulos e tópicos neste trabalho. Atestando que há algo imensamente mais complexo do que oficializar a Agarrada ou Luta Marajoara como esporte, que perpassa pela transformação contínua de regras e padronizações (Elias & Dunning, 1992). Demonstrando que o reforço e preservação de identidade promovido pelos jogos também abrange a própria prática da agarrada.

Primeiramente, o contato impactante com os jogos, um evento que, para corpos pretos, é um lugar de muita representatividade em um mundo onde, socialmente, a postura do poder hegemônico trouxe, às corporeidades pretas, anulamento e invisibilização, conectando este pensamento ao que cerca a competição mais aguardada dos jogos que é a agarrada. Em segundo lugar reflexões em torno da própria agarrada, na ótica do corpo, técnica, identidade, esporte e jogo, evidenciando o quão fértil para reflexões antropológicas essa prática pode ser. Porém, não apenas sobre isso, mas a agarrada está inserida em um contexto de sociabilidades, conflitos, tensões que requerem demarcações na pesquisa, pois falar de comunidades ancestrais é também falar de território. Já no terceiro capítulo, observando as relações que

contextualizam a prática da agarrada, nota-se como essas variadas investidas de violência e anulamento estão rodeando as diversas esferas de identidade e simbolismo das comunidades quilombolas de Salvaterra. Por isso a importância de não apenas pesquisar, mas causar reflexões em uma própria interação no que chamamos de observação participante.

Os Jogos de Identidade Quilombola do Marajó e a prática da agarrada destacam-se como importantes arenas de resistência e afirmação identitária para as comunidades quilombolas de Salvaterra e outras regiões do arquipélago. A articulação política, fortalecimento de laços comunitários e de reivindicação dos direitos territoriais são pautas que acompanham notadamente os jogos. Através da Agarrada, os participantes expressam não apenas sua força física, mas também a herança ancestral que ressignifica o corpo como um símbolo de resistência.

A cada edição dos jogos, desde 2021, agentes externos que atuam em prol da Luta Marajoara estão se aproximando e contribuindo com a competição de agarrada, que não possuem a mesma finalidade e objetivo. Da forma que essa questão foi apresentada ao longo do texto, é importante perceber e refletir o que está sendo desencadeado de positivo ou negativo a partir dessa interação e aproximação. Colocou-se em pauta, além das tensões, as próprias contradições percebidas pelos discursos, posicionamentos e atuação de agentes tanto das comunidades quanto externos.

Dessa maneira, a agarrada dentro dos jogos pode contribuir na compreensão de diversos processos socioambientais e territoriais dentro das comunidades quilombolas do município de Salvaterra, apresentando outros sentidos e compreensões de como se dão determinados processos de invisibilização de saberes e fazeres de comunidades. Tal qual levantada a demanda por diversas pesquisas, há necessidade de um maior diálogo e intercâmbio de conhecimentos (Dos Santos, 2024) entre comunidades, ciência e instituições desportivas para contemplar o que de fato representa a magnitude dessa prática. A complexidade sobre este campo reitera a necessidade de maior sensibilidade ao retratar práticas que são e continuam sendo reforçadas como identidade de grupos subalternizados historicamente, e a partir de 1988, passam a reivindicar seus direitos, inclusive os que não foram contemplados pela própria constituição.

REFERÊNCIAS:

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth et al. Quilombolas na ilha de Marajó: território e organização política. Diversidade do campesinato: Expressões e categorias, 2009.

ACEVEDO, Rosa Marin; CASTRO Edna Ramos de,. “**Mobilização política de comunidades negras rurais**. Domínios de um conhecimento praxiológico”. NOVOS CADERNOS NAEA, v. 2, nº 2 – dezembro de 1999, pp. 73-105.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. Uma história do negro no Brasil. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **O corpo na teoria antropológica**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BANDEIRA, Marília Martins. Provoações das práticas de lazer de aventura à antropologia: entre esporte e turismo, ou não.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Como é possível ser esportivo? In: BOURDIEU, Pierre: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 136-153.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. “Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.) Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1983b

_____. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R. (Org.). Pierre Bourdieu: sociologia. Rio de Janeiro: Ática, 1983a. p.46-81.

CARDOSO, Denise Machado; DA SILVA RIBEIRO, José. A trajetória de uma parteira do arquipélago do Marajó. *Margens*, v. 14, n. 22, p. 11-25, 2021.

CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e. **Reconhecimento, desrespeito e organização política quilombola na luta por território na Ilha do Marajó (PA)**. *A REVISTA CRONOS*, v. 14, p. 93-107, 2013.

CARDOSO, Luis Fernando et al. Reconhecimento, desrespeito e organização política quilombola na luta por território na Ilha do Marajó (PA). *Revista Cronos*, v. 14, n. 2, p. 93-107, 2013.

COSTA FILHO, Aderval. **Quantos diques devem ser rompidos: instâncias de decisão e entraves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas**. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 275-288.

COURSE, Magnus. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana*, v. 14, p. 299-328, 2008.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2002

CSORDAS, Thomas J. A corporeidade como um paradigma da antropologia. In: DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha (Orgs.). *Aventuras do corpo: ensaios de antropologia das emoções*. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2008. p. 101-132

DaMATTA, Roberto e outros. *Universo do Futebol: Esporte e Sociedade Brasileira* Rio de Janeiro, Pinakotheke, 1982.

DAS, Veena. 2020. *Vida e Palavras. A Violência e sua Descida ao Ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp.

DE MEREIDOS, Cristina Carta Cardoso. Habitus e corpo social: reflexões sobre o corpo na teoria sociológica de Pierre Bourdieu. *Movimento*, v. 17, n. 1, p. 281-300, 2011.

DOUGLAS, Mary Pureza e perigo. São Paulo, Perspectiva, 1976.

DOS SANTOS, Carlos Afonso Ferreira; DE FREITAS, Rogério Gonçalves. Luta marajoara e memória: práticas "esquecidas" na educação física escolar em Soure-Marajó. **Caderno de Educação Física e Esporte**, v. 16, n. 1, p. 57-67, 2018.

DOS SANTOS, Carlos Afonso Ferreira et al. Por uma comunidade epistêmica da Luta Marajoara. **Conexões**, v. 22, p. e024035-e024035, 2024.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. A busca da excitação: desporto e lazer no processo civilizacional. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: Difel, 1992

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang (editor). **Dicionário do Desenvolvimento**. Petrópolis/RJ, Vozes, 2000.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas / Frantz Fanon ; tradução de Renato da Silveira . - Salvador : EDUFBA, 2008.

FARES, Josebel Akel; RODRIGUES, Venize Nazaré Ramos. Marajó e vaqueiros: memórias de ofício, épica e ancestralidade. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. Anais [...]. Florianópolis: ANPUH, 2015.

FISCHER, Michael. "Da antropologia interpretativa à antropologia crítica." *Anuário Antropológico* 83, 1983.

FONSECA, Ingrid Ferreira. Reflexões antropológicas sobre os conceitos de jogo e esporte a partir dos Clubes de Jogo de Malha, RBA, Brasília: DF, 2018.

FONSECA, Miguel Machado Silva de Avellar. A inserção das mulheres no esporte: sexismo e exclusão. 2022.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico**; As heterotopias. São Paulo: n° 1 Edições, 2013b.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 41 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30.ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

GABBAY, Marcello. A cultura Marajoara: Autenticidade em (des) construção. Ciberlegenda, n. 21, 2009.

GLUCKMAN, Max. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: UNESP, 2010.

GOLDENBERG, Mirian. Gênero e corpo na cultura brasileira. Psicologia clínica, v. 17, p. 65-80, 2005.

GOMES, D.; SCHMITZ, H.; BRINGEL, F. O. Identidade e mobilização quilombola na Amazônia marajoara. Boletim Goiano Geográfico, Goiânia, v. 38, n. 3, p. 591-618, set./dez. 2018.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GUEDES, Maria da Graça Sousa. JOGOS TRADICIONAIS - Uma herança cultural do movimento humano. **Análise Associativa**, n. 4, p. 20-35, 2017.

GUEDES, Simoni. Esporte, lazer e sociabilidade. *In*: MARTINS, Carlos B.; DIAS DUARTE, Luiz Fernando (Coords.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 431-456.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, v. 22, n. 48, 2020.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

JORGE, A. L.; BRANDÃO, A. A. **A produção social da “questão quilombola” no Brasil**. *O Social em Questão*, [S. l.], n. 35, p. 349 – 374, 2016.

JURANDIR, Dalcídio. (1947). **Marajó**. 4. ed. Belém: EdUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão : início - fev.2006

LEITE LOPES, José Sérgio. **Sobre processo de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas da participação**. *In Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2016, p. 31-64.

LEITE, Bruna dos Santos Michel Foucault : a produção de “verdades” sobre o corpo na modernidade / Bruna dos Santos Leite ; Sônia Maria Schio, orientadora. — Pelotas, 2020.

LEITE, Bruna dos Santos. **Michel Foucault: a produção de “verdades” sobre o corpo na modernidade**. 2020. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas. Orientadora: Sônia Maria Schio.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: **Conflitos E Criminalização Dos Quilombos**. Caderno de Debates Nova Cartografia Social Vol. 01, Nº. 02, 2010.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros ; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e ; ALENCAR, Edna . **Festas de santo, território e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil**. BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. SÉRIE CIÊNCIAS HUMANAS , v. 13, p. 109-128, 2018.

LIMA, George Almeida; DE CAMPOS PEREIRA, Marcos Paulo Vaz; RUFINO, Luiz Gustavo Bonatto. Produção científica sobre a Luta Marajoara no Brasil: um estudo de revisão integrativa e análise do estado da arte. **REVISTA ELETRÔNICA PESQUISEDUCA**, v. 15, n. 38, p. 344-366, 2023.

LINHARES, Anna Maria Alves. Marajoara “civilizado” e identidade nacional brasileira (século XIX). Revista Estudos Amazônicos, v. 13, n. 1, 2015.

LITTLE, Paul. **Território sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: UnB, 2002.

MALUNGU. **Quilombolas da Ilha de Marajó Pará**. Movimentos sociais, identidade coletiva e Conflitos, Fascículo 7, Belém, janeiro de 2006.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. **Traições, intrigas, fofocas, vinganças**: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. In: MARQUES, A. C. (Org.). Conflito, política e relações pessoais. Campinas: Pontes Editores, 2007.

MARTINEZ ALIER, J. **O Ecologismo dos Pobres**. São Paulo: Contexto, 2007.

MARTINS, Artur. J JOGOS TRADICIONAIS E IDENTIDADE CULTURAL. **Análise Associativa**, n. 4, p. 36-50, 2017.

MATHIAS, Ronaldo. Antropologia Visual: origem e características. Antropologia Visual: Diferença, imagem e crítica. São Paulo: Nova Alexandria, 2016. p. 38-52.

MAUÉS, Raymundo Herald. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, v. 46, p. 10-40, 2003.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo**. In: *Sociologia e Antropologia*. v. 2. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 401-422.

M'BAYO, Tamba E. History of Laamb (Senegalese Wrestling). In: **Oxford Research Encyclopedia of African History**. 2024.

MOTTA, Márcia. Brecha Negra em Livro Branco: Artigo 68, **Remanescentes de Quilombos e Grilagens no Brasil**. In: Sônia Regina de Mendonça. (Org.). *Estado e Historiografia no Brasil*. 1ed. Niterói: EDUFF, 2006, v. 1, p. 231-255.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. In: RATTI, Alex (Org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125.

NETTO, Felipe Bandeira; CARDOSO, Denise Machado; DOS SANTOS, Paulo Henrique Santos. *Imagens de Campo — Apresentação fotoetnográfica dos jogos de identidade quilombola do Marajó*. **Fotocronografias**, v. 7, n. 15, p. 170-187, 2021.

NETTO, Felipe Bandeira et al. **O MASTRO NOS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA NO MARAJÓ: Representações a partir de uma Fotoetnografia**. **Fotocronografias**, v. 10, n. 23, p. 386-411, 2024.

OGORODNIK, Maria Eduarda Assunção et al. Indicadores de sustentabilidade na gestão de resíduos municipais no município de Salvaterra (Ilha do Marajó-Pará). *Research, Society and Development*, v. 11, n. 10, p. e480111032812-e480111032812, 2022.

OLIVEIRA, Cilene Lima de. "O corpo não traslada, mas muito sabe": refletindo sobre construção de corporalidades na Antropologia dos Esportes no Brasil. *Vinte anos de diálogos. Os esportes na Antropologia Brasileira*. 1.Ed. - Curitiba: Brazil Publishing. 2021 (p. 131 - 142)

OLIVEIRA, Cilene Lima. Aventura, performance e sofrimento: construção de corporalidades em esportes de Aventura. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

PAIVA, Carlos Eduardo. O habitus do corpo: futebol e negritude no Brasil. Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais, n. 17, 2013.

PALHETA, Daniel Rodrigues; AMARAL, Assunção José Pureza. AS MOTIVAÇÕES ECONÔMICAS DO ESTADO PORTUGUÊS QUE LEVARAM À DIÁSPORA DE POPULAÇÕES AFRICANAS PARA AMAZÔNIA, NOS SÉCULOS XVII E XVIII. **Manduarisawa**, v. 1, n. 1, p. 113-136, 2017.

PEREIRA, Edithe; FIGUEIREDO, Silvio. Arqueologia e turismo na Amazônia: problemas e perspectivas. Cadernos do LEPAARQ (UFPEL), p. 21-35, 2005.

POLLAK, Michael. “**Memória e identidade social**”. In: Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

POMBO, Délcia Pereira. **VAQUEIRAR NO MARAJÓ: LIDAS E VIDAS EM PERFORMANCE**. Humanidades & Inovação, v. 7, n. 23, p. 123-134, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: B.S. Santos e M. Meneses (eds.) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez. 2010.

RANGEL, Tauã Lima Verdán. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos, v. 4, n. 2, p. 129-141, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. Observatório Social de América Latina, Buenos Aires, ano 6, n.16, p. 251-261, jan/abril. 2005.

SANTOS, Carlos Afonso Ferreira dos; ANDRADE, Welison Alan Gonçalves; FREITAS, Rogério Gonçalves de. Itinerários de combate da federação paraense de luta marajoara. *Journal of Physical Education*, v. 34, p. e3415, 2023.

SANTOS, Paulo Henrique Santos dos. **Reflexões de História ambiental em Marajó de Dalcídio Jurandir**: olhares e sentidos sobre a natureza. Orientador: Wesley Oliveira Kettle. 2021.103 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2021. Disponível em: <https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/handle/prefix/3340>

SARMENTO, Maria Páscoa; SOUSA, José Luiz. QUILOMBOLAS DE SALVATERRA, PA: MALUNGAGENS, PRÁTICAS DE AUTOGESTÃO E CONFLITOS NAS BATALHAS CONTRA COVID-19. *Terceira Margem Amazônia*, v. 7, n. 18, p. 227-248, 2022.

SEABRA, Jéssica Portal; CAMPOS, Ítalo Sérgio Lopes; ANTUNES, Marcelo Moreira. **LUTA MARAJOARA: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA PERCEPÇÃO DO ATLETA**. *Revista Valore, Volta Redonda*, 5, e-5024, 2020

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. São Paulo: CosacNaify, [1989] (2014).

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.CAP. 1

SPAGGIARI, Enrico. Ganhar jogo, pagar jogo e ganhar visita: prática futebolística em um bairro rural. **Horizontes antropológicos**, v. 14, p. 165-190, 2008.

SPINK, MJP., FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., orgs. *Psicologia social e personalidade* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, 192 p. ISBN: 978- 85-7982-057-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino e TEISSERENC, Pierre. **Dinâmicas territoriais e socioeconômicas na Amazônia Brasileira**. In TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino, SANT'ANA JR., Horácio Antunes (de) e ESTERCI, Neide (Org.). *Territórios, mobilizações e conservação socioambiental*. São Luís: Edufma, 2016, p. 31-60.

TEISSERENC, Pierre; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino. Mobilização, conflitos e reconhecimento do território: comunidades quilombolas na Ilha do Marajó, Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 115, p. 51-74, 2018.

TOLEDO, Luiz Henrique de; COSTA, Carlos Eduardo. Jogar, lutar, torcer: olhares etnográficos sobre futebol e rituais ameríndios. *Etnográfica*. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, n. 27 (1), p. 27-50, 2023.

VINHA, Marina. *Corpo-Sujeito Kadiwéu: jogo e esporte*. 2004. Tese de Doutorado. [sn].

WACQUANT, **Loïc**. **Corpo e Alma**: Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

SITES E JORNAIS DIGITAIS

Luta Marajoara ganha independência no desporto paraense com fundação da FPLM. O Liberal, Belém-PA, Março, 2020. Disponível em: <<https://www.oliberal.com/esportes/maisesportes/luta-marajoara-ganha-independencia-no-desporto-paraense-com-fundacao-da-fplm-1.249943>> Acesso em: 10/09/2024

A Agarrada Marajoara como manifestação de identidade cultural da ilha do Marajó, Pará. EFDeportes.com, Revista Digital. Buenos Aires - Año 16 - N° 157 - Junio de 2011 Disponível em: <<https://www.efdeportes.com/efd157/a-agarrada-marajoara-como-manifestacao-de-identidade-cultural.htm>> Acesso em: 05/08/2024

Luta marajora estreia nos jogos estudantis paraenses (JEPs). Redação DOL, Belém/PA. Novembro, 2021. Disponível em: <<https://dol.com.br/esporte/esporte-para/673702/luta-marajora-estrela-nos-jogos-estudantis-pa-raenses-jeps?d=1>> Acesso em: 15/06/2024

VITELLI, Márcio. <https://www.facebook.com/TudoSobreMmanacionalEInternacional/photos/a.383759904989190/391357180896129/?type=3&locale=pt_BR>, Abril, 2012. Disponível em: https://www.facebook.com/TudoSobreMmanacionalEInternacional/photos/a.383759904989190/391357180896129/?type=3&locale=pt_BR Acesso em: 20/05/2024

LUTA MARAJOARA: Uma tradição de combate corpo-acorpo no norte do Brasil. REVISTA DO LÉO, Belém-PA. Abril, 2023. Disponível em: https://issuu.com/leovaz/docs/revista_do_l_o_84-abril_2023/s/23540576 Acesso em: 10/04/2024

Assembleia Legislativa do Pará. Projeto de Lei N° /2021. Disponível em: <https://downloads.alpara.com.br/Projeto/10655.PDF> Acesso em: 20/04/2024

ANEXOS

ANEXO I - Projeto de lei N° 6/2021

ESTADO DO PARÁ
Assembleia Legislativa
RECEBIDO PELA MESA DIRETORA
Em 28 / 01 / 2021
[Assinatura]
Assessor da Mesa



Assembleia Legislativa do Estado do Pará
Gabinete do Deputado Raimundo Santos
Líder do PATRIOTA

PROJETO DE LEI N° /2021

Declara como integrante do Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial a manifestação sociocultural e desportiva conhecida como "LUTA MARAJOARA", do Arquipélago do Marajó, no âmbito do Estado do Pará, e dá outras providências.

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ estatui e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - Fica declarada como integrante do Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Pará a manifestação sociocultural e desportiva conhecida como "Luta Marajoara", na conformidade do que dispõe o artigo 286 da Constituição Estadual.

Art. 2º - Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.



HELDER ZAHLUTH BARBALHO
Governador do Estado do Pará

Praça D. Pedro II, 130 - Belém - PA CEP 66.020.070 ☎ (091) 3212-0058 FAX: 3213-4200 Ramal 4260

Página 1



Assembleia Legislativa do Estado do Pará
Gabinete do Deputado Raimundo Santos
Líder do PATRIOTA

JUSTIFICAÇÃO

A "Luta Marajoara", que tradicionalmente recebeu denominações como "Agarrada Marajoara", vem no momento ganhando projeção mundial por meio da organização de MMA ("Mixed Martial Arts", ou "Artes Marciais Mistas") conhecida como UFC (Ultimate Fighting Championship) graças à participação e divulgação de atletas como os irmãos Iuri e Ildemar Alcântara, que foram os precursores da modalidade nos ambientes de combate, os octógonos, e agora a outros irmãos consanguíneos da mesma região de origem, Deivson Figueiredo, conhecido como o "Deus da Guerra", uma referência a um personagem do popular jogo eletrônico de ação/aventura, e Francisco Figueiredo, o "Sniper". No entanto, a importância desse esporte a ser enaltecida remete a fatores antigos, refletindo parte dos costumes e realidades marajoaras, devendo oferecer condições para maior valorização e prática nos dias atuais, inclusive em nível acadêmico/educacional.

De acordo com estudos e referências literárias, iconográficas e materiais audiovisuais, a "Luta Marajoara" é um tipo de duelo característico do corpo a corpo semelhante ao "wrestling", sendo caracterizada como um estilo dessa luta livre norte-americana, onde os lutadores competem sem armas e tendo como objetivo projetar o corpo do oponente de costas ao chão e dominá-lo.

Para a nossa satisfação e orgulho, tais levantamentos confirmam que ela é praticada no norte do Brasil, em especial por ocasião de



Assembleia Legislativa do Estado do Pará
Gabinete do Deputado Raimundo Santos
Líder do PATRIOTA

determinadas festividades dos povoados do arquipélago do Marajó, tornando-se aspecto social a ser mais explorado por meio de sua prática.

Já há um consenso entre os seus conhecedores de que se trata de "luta constituída e desenvolvida por populações locais marajoaras e transmitida de geração em geração por intermédio de eventos e fomentadores que encontraram na disseminação uma oportunidade para apresentá-la ao território nacional".

Dados técnico-históricográficos revelam que, por mais que inexistam achados científicos e precisos para o surgimento da Luta Marajoara, é possível que sua origem tenha ocorrido a partir de elementos socioculturais alusivos a negros africanos e indígenas, bem como "o entrelaçamento de suas experiências e saberes ocorridos na região marajoara". Portanto, observa-se que a perpetuação por gerações, durante a história da região do Marajó, "expressa tradição e presença até os tempos atuais no arquipélago".

Dário Pedrosa, reconhecido profissional de Educação Física e árbitro de Luta Marajoara, define esse tipo de arte marcial como sendo a "única modalidade de combate corporal legitimamente brasileira". Oriunda das práticas de lazer dos caboclos da região do Arari, na ilha do Marajó, ela reúne características próximas a outras artes marciais, como a luta greco-romana, por exemplo, e, pela força que envolve os oponentes, até ao sumô.

Diz-se que a Luta Marajoara foi praticada originalmente na ilha do Marajó, sendo disputada entre dois atletas por vez, não permitindo nenhum tipo de ato contundente com os membros, como socos, chutes, cotoveladas, estrangulamentos, chaves ou traços.

Em sua natureza de disputa, a Luta Marajoara é apontada como a menos violenta entre as artes marciais, o que possibilita a interação com todos as faixas etárias. É verdadeiramente uma "luta suave", onde os



Assembleia Legislativa do Estado do Pará
Gabinete do Deputado Raimundo Santos
Líder do PATRIOTA

opponentes buscam, tão-somente, o desequilíbrio e a projeção um do outro. Registre-se que, nos últimos anos, o campo educacional tem se mostrado interessado em discutir e adotar a Luta Marajoara no âmbito da Educação Física.

É importante destacar que escritores já citaram as práticas do povo indígena Aruás e a influência dos escravos africanos na sua criação, mas também foram apresentadas considerações, tidas como mais pertinentes, segundo as quais há influência das ferozes brigas entre búfalos, observadas e reproduzidas por caboclos, passando então a ser tradição, como em programações de festividades religiosas.

Outros textos citam que "as teses se fundem numa única dentro do contexto do lúdico, quando a prática ainda era chamada com frequência pelos nomes de 'agarrada', 'cabeçada', 'lambuzada' ou 'derrubada' – nomes registrados ainda hoje nas localidades de Cachoeira do Arari e Santa Cruz do Arari, possíveis áreas onde a arte foi iniciada, sendo remanescente em Salvaterra, Chaves e principalmente Soure, que, devido à grande incidência de propriedades pecuaristas, predominou a cultura da criação de búfalos, animal que, como se disse, pode ter influenciado na criação da luta".

Diz-se também que, "fundindo o religioso ao profano, praticantes da luta marajoara medem forças literalmente na lama das primeiras chuvas do ano meio ao inverno marajoara no mês de janeiro. Com a chuva, forma-se grande quantidade de lama pelas ruas da cidade, e é lá que a lambuzada se faz presente. Os lutadores sujam-se, uns aos outros, na lama considerada 'abençoada'".

Foi ainda registrado que apenas a partir da metade da década de 1990 ela recebeu a atual denominação, "Luta Marajoara", em razão da iniciativa de órgãos públicos que passaram a promover torneios com atletas devidamente treinados e com premiação aos campeões.



5

Assembleia Legislativa do Estado do Pará
Gabinete do Deputado Raimundo Santos
Líder do PATRIOTA

Desde então, admitem hoje os profissionais da área, trocava-se o "elemento lúdico" pela prática desportiva de rendimento em si, com regras específicas e arbitragem para mediar os combates.

Ora, a Luta Marajoara teve em seguida a denominação oficializada e reconhecida, dispendo ainda de preparadores físicos, além de mais estudiosos, como Leandro Gavinho, João de Deus e Dário Pedrosa, que exerceram a função de árbitros.

Sabe-se que há dois tipos de Luta Marajoara, a "tradicional" e a "esportiva". A tradicional é praticada nas fazendas da região, em solo com areia, argila ou grama (para evitar grandes lesões), e a esportiva, nos eventos organizados por prefeituras, e conta com apoio de organizações que a regulamentam, definem as regras e organizam torneios ou campeonatos. Especialistas declaram que até o momento a Luta Marajoara não conta com graduação e também não teria sido "estilizada" de uma forma mais ampla.

Diante do exposto, que retrata a relevância da história e prática da Luta Marajoara, de tão longa memória, tradição e potenciais recursos para o enriquecimento do esporte paraense, nacional e mundial, é pertinente o seu devido reconhecimento como manifestação sociocultural e desportiva integrante do Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Pará.

Palácio Cabanagem, Plenário Newton Miranda, 26 de janeiro de 2021.



Deputado Raimundo Santos

Líder do PATRIOTA