

INVESTIGACIONES

Motricidades Indígenas: Danzas, juegos y rituales tradicionales

Indigenous Motricities:
Dances, games and traditional rituals

Marcos José de Aquino-Pereira^{a, b}
Márcia Braz de Araújo-Pataxó^{a, b}
Ana Paula Alves da Silva Wassu-Cocal^{a, b}
Ivanildo da Silva Ferreira-Baniwa^{a, b}

^a Universidad Federal de São Carlos (UFSCar),
Sociedad de Investigación Cualitativa en Motricidad Humana (SPQMH),
Centro de Culturas Indígenas (CCI-UFSCar), São Carlos/SP, Brasil.
marcosdiaquino@gmail.com, marciabraz@estudante.ufscar.br,
napaulaalvessilva@estudante.ufscar.br, ivanildoferreiraisf@gmail.com

^b Núcleo de Acción Liberadora Decolonial y Estudios de Indígena Abiyala (NALDEIA).

RESUMEN

La proposición de la categoría Motricidades Indígenas busca re-visualizar las prácticas de los pueblos originarios en una perspectiva coherente con las Motricidades del Sur, que considera la intencionalidad de las prácticas sociales, como fiestas, danzas, cantos, peleas, juegos, historias y rituales de estos pueblos, en la resistencia a las realidades del epistemicidio, la invisibilización y la subordinación de sus conocimientos. El objetivo de esta investigación fue comprender los sentidos de la danza *Toré* del pueblo Wassu Cocal, del ritual *Kowai* del pueblo Baniwa, bien como de los Juegos Indígenas Pataxó del pueblo Pataxó, para cuatro participantes de los eventos citados, pertenecientes a los mencionados pueblos originarios, quienes dieron entrevistas. Los datos producidos fueron analizados bajo inspiración fenomenológica, dando lugar a la construcción de categorías, que revelaron aspectos de la unión del ser humano con su comunidad y con los demás seres vivos, en una conexión con la Ancestralidad, lo Sagrado y el Vivamos Bien.

Palabras clave: Motricidades del Sur, pueblos originarios, diversidad cultural, ancestralidad, resistencia indígena.

ABSTRACT

The proposal of the Indigenous Motricities category seeks to make visible the practices of native peoples in a coherent perspective with the Motricities of the South, which considers the intentionality of social practices, such as parties, dances, songs, fights, games, stories and rituals. of these peoples, in the resistance to the realities of epistemicide, the invisibility and the subordination of their knowledge. The objective of this research was to understand the meanings of the *Toré* dance of the Wassu Cocal people, of the *Kowai* ritual of the Baniwa people, as well as of the Pataxó Indigenous Games of the Pataxó people, for four aforementioned events participants, belonging to the aforementioned native peoples, who gave interviews. The data produced was analyzed under phenomenological inspiration, giving rise to the construction of categories, which revealed aspects of the union of the human being with his community and with other living beings, in a connection with Ancestrality, the Sacred and Living Well.

Keywords: Motricities of the South, Native Peoples, Cultural Diversity, Ancestry, Indigenous Resistance.

1. PALABRAS INTRODUCTORIAS: POR MOTRICIDADES DEL SUR, POR MOTRICIDADES INDÍGENAS

Cuando planteamos el concepto de Motricidades Indígenas, nos referimos a las Epistemologías del Sur (Santos, 2018) y a las Motricidades Humanas (Sérgio, 2019), en el sentido de buscar una categoría analítica que nos permita estudiar y reflexionar sobre las prácticas corporales de los pueblos indígenas desde perspectivas más cercanas a sus epistemologías que se basan en la unidad cosmológica entre cuerpo, mente, seres vivos, mundo físico y espiritualidad (Krenak, 2019; 2022; Kopenawa & Albert, 2015; Munduruku, 2019).

Nuestro enfoque parte de las Epistemologías del Sur, que entendemos referirse a la producción y validación “de saberes anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sufrido sistemáticamente la injusticia, la opresión y la destrucción provocadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Santos, 2018, p. 300), siendo su objetivo “permitir que los grupos sociales oprimidos representen el mundo como propio y en sus propios términos, porque solo así podrán transformarlo de acuerdo con sus propias aspiraciones” (Santos, 2018, p. 301).

Queremos enfatizar que este Sur es un Sur epistemológico, no necesariamente geográfico, ya que está conformado por muchos Sures “que tienen en común el hecho de saber que son nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se dan dondequiera que se den estas luchas, tanto en el Norte geográfico como en el Sur (Santos, 2018, p. 301).

Así, las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas, relacionándose con ellas, no siendo así epistemologías en el sentido convencional y habitual de la palabra (Santos, 2018), de modo que:

Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificados como tales, y mucho menos el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social es también un concepto controvertido). Su objetivo, dicho sea de paso, es identificar y valorar lo que muchas veces ni siquiera aparece como saber a la luz de las epistemologías dominantes, sino que aparece como parte de luchas de resistencia contra la opresión y contra el saber que legitima esta opresión. Muchas de estas formas de conocimiento no son abstractas, sino empíricas (Santos, 2018, p. 301).

Ante ello, “las epistemologías del Sur ‘ocupan’ el concepto de epistemología, para resignificarlo como instrumento de interrupción de las políticas dominantes del conocimiento” (Santos, 2018, p. 301), que en relación con los orígenes de los pueblos consiste, además, en una reocupación o reanudación conceptual y espacial, que se manifiesta en la resistencia de estas epistemologías y saberes antiguos a procesos históricos de subalternización, invisibilización e incluso obliteración (Oliveira Junior, 1999), en un epistemicidio que se llevó a cabo como parte de un proyecto de dominación y exterminio, paralelo al genocidio, de manera que actuaron y actúan de forma entrelazada:

El genocidio que jalonó tantas veces la expansión europea fue también un epistemicidio: se eliminaron los pueblos extraños porque tenían formas extrañas de conocimiento y se eliminaron las formas extrañas de conocimiento porque se sustentaban en prácticas

sociales y pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más amplio que el genocidio porque ocurrió siempre que hubo una intención de subalternizar, subordinar, marginar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que pudieran amenazar la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro siglo, la expansión comunista (en este ámbito tan moderno como capitalista); y también porque se produjo tanto en el espacio periférico, extraeuropeo y extranorteamericano del sistema mundial, como en el espacio centroeuropeo y norteamericano, contra trabajadores, indios, negros, mujeres y minorías en general (étnicas, religioso, sexual) (Santos, 1999, p. 283).

De esta forma, pensar la resistencia epistemológica de los pueblos indígenas está directamente relacionada con sus luchas históricas por los derechos a la tierra, a la existencia, al mantenimiento de sus culturas y formas de vida y al reconocimiento de sus saberes, en las que se busca identificar estas epistemologías y estos saberes, cuestionando los criterios de vigencia de la epistemología hegemónica y al mismo tiempo revisitándolos y promoviendo su registro, apropiación y difusión para indígenas y no indígenas, desde una perspectiva de diálogo intercultural (Luciano Baniwa, 2006; 2019; Dussel, 2016; Kayapó, Terena & Cancela, 2020; Munduruku, 2019; Walsh, 2005) en diferentes áreas, ámbitos y temáticas, como el campo de las Motricidades Humanas.

Es en este sentido que proponemos la categoría analítica Motricidades Indígenas, como medio para identificar y estudiar las prácticas corporales presentes en la vida cotidiana de los diferentes pueblos indígenas, tales como danzas, rituales, juegos de todo tipo, caza y pesca, que permean sus vidas, manifestando ancestralidad, colectividad y espiritualidad, elementos constitutivos de sus epistemologías, filosofías y cosmologías, como en el Buen Vivir (Acosta, 2016; Krenak, 2020; 2022; Mamani, 2010), atendiendo la propuesta de Motricidades do Sul y en diálogo con las Motricidades Originárias (Toro-Arévalo *et al.*, 2021), afiliada al campo de estudio de las Motricidades Humanas.

Las Motricidades del Sur se entienden como prácticas sociales de juegos, luchas, danzas, festividades, cantos, cuentos, rituales y creaciones artísticas con las características de los pueblos o comunidades ubicadas en el Sur, que involucran intencionalidades relacionadas con los procesos educativos de tradiciones y resistencias de estas manifestaciones al colonialismo y la dominación epistemológica (Campos, Corrêa & Gonçalves Junior, 2022; Gonçalves Junior, 2010; Gonçalves Junior *et al.*, 2012).

El campo de estudio de las Motricidades Humanas se basa en la fenomenología de Merleau-Ponty, que entiende que todas las funciones humanas son solidarias entre sí, en la que “la conciencia se proyecta en un mundo físico y tiene un cuerpo, así como se proyecta en un mundo cultural y tiene hábitos: porque sólo puede ser conciencia jugando con significados dados en el pasado absoluto de la naturaleza o en su pasado personal” (Merleau-Ponty, 1996, p. 192) para que podamos “entender inequívocamente la motricidad como intencionalidad originaria” (Merleau-Ponty, 1996, p. 192). Así:

La conciencia es ser para la cosa a través del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, es decir, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover tu cuerpo es apuntar a las cosas a través de él, es dejar que corresponda a tu pedido, que se ejerce en él sin ninguna representación. Por lo tanto, la motricidad no es como un sirviente de la conciencia, que transporta el cuerpo al punto del espacio que previamente nos representamos (Merleau-Ponty, 1996, p. 193).

Con esto, podemos decir que “motricidad significa el movimiento intencional de la persona que, individual y colectivamente, pretende superar y superarse a sí misma – física, intelectual, moral y políticamente” (Sérgio, 2017, p. 305) de lo que entendemos que “la ciencia del movimiento humano, de la cual el deporte, la danza, la ergonomía, la rehabilitación, etc., es indiscutiblemente una ciencia humana y social, junto a la historia, la antropología, la psicología, la medicina, etc” (Sérgio, 2010, p. 114), siendo “también un proceso dinámico de adquisición de conocimientos” (Sérgio, 2010, p. 114).

Así, “las prácticas corporales, en movimiento intencional y en trascendencia, emergen así como texto, contexto y sistema. No es, por tanto, una ciencia de la naturaleza en busca de leyes, sino una ciencia humana en busca de significados” (Sérgio, 2019, p. 25), una ciencia que nos enseña “a expresar el misterio de un ser que trasciende y se trasciende a sí mismo” (Sérgio, 2019, p. 30), en el que “el anhelo de trascendencia presupone la libertad y esta (y no cualquier determinismo) es el postulado necesario de la ruptura epistemológica y política o, en otras palabras, de toda revolución” (Sérgio, 2019, p. 48).

En esta perspectiva, desde la perspectiva de las Motricidades del Sur, la apreciación y práctica de danzas, juegos y fiestas por parte de los pueblos indígenas “[...] puede estimular en las personas la necesidad de fortalecer las relaciones y practicar la solidaridad, la convivencia, la convivencia, la corresponsabilidad y por el proyecto colectivo de vivir bonito de los pueblos del sur” (Lemos, Gonçalves-Junior & Rodrigues-Fernández, 2020, p. 734), que entendemos que se manifiesta en las Motricidades Indígenas en sus experiencias, yendo más allá, aportando otros elementos, como veremos en los resultados de esta investigación.

En vista de ello, como producción proveniente de las reflexiones del grupo de investigación “Núcleo de Acción Liberadora Decolonial y Estudios de Indígenas Abiyala” vinculado al Centro de Culturas Indígenas de la Universidad Federal de São Carlos, esta investigación fue realizada por una investigadora no indígena, investigadora perteneciente al pueblo Baniwa, una investigadora Wassu Cocal y una investigadora del pueblo Pataxó, buscaron identificar, comprender y presentar los significados presentes en *Toré*, en *Kowai* y en los Juegos Indígenas Pataxó, bajo un enfoque de inspiración fenomenológica, trayendo la mirada de aquellas personas que experimentan o han experimentado la práctica de esta danza, este ritual y estos juegos en sus comunidades, con el objetivo de ampliar el conocimiento sobre las Motricidades Indígenas.

2. VISLUMBRES DE PRÁCTICAS CORPORALES INDÍGENAS INVESTIGADAS: TORÉ, KOWAI Y JUEGOS INDÍGENAS PATAXÓ

La información presentada en esta sección se basa en los conocimientos y experiencias de los indígenas autores de este artículo sobre sus pueblos y sus respectivas prácticas corporales investigadas por nosotros, habiendo sido escrito por el autor y autoras del pueblo originario al que pertenecen. A esto se sumaron sus lecturas de investigaciones realizadas sobre estos temas.

2.1. ANZA TORÉ DEL PUEBLO WASSÚ COCAL

El pueblo Wassu Cocal está ubicado en la zona forestal de Alagoas, a 84 km de la capital Maceió y a 16 km del municipio de Joaquim Gomes, al que pertenece, a orillas de la BR 101.

Con un territorio de 3.000 ha y una población de 2018 habitantes (Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena/Secretaria Especial de Saúde Indígena, 2014), con estatus oficial de reconocimiento figurando como homologado, por Decreto s/n. del 20/04/2007.

También hay un grupo de familias que residen actualmente, en 2023, en la aldea multiétnica “Filhos da Terra”, resultado de una reanudación territorial realizada en 2017, pero aún no ha sido regularizada oficialmente. Ubicados en la ciudad de Guarulhos/SP, los Wassú Cocal, junto con los demás pueblos que allí habitan, vienen preservando la cultura fuera de la aldea madre y viven la lucha por el reconocimiento de este espacio donde buscan preservar la cultura y difundir sus conocimientos, resistiendo y trabajando en la preservación ambiental del lugar, recuperación del bosque, cuidado de los animales, recuperación de los nacimientos de los ríos, ayuda en la sanación de la tierra que un día fue tan atacada, porque antes había un antiguo sanitario vertedero, quedando aún por ello, un gran impacto ambiental y riesgo para los habitantes.

Esta resistencia se da a través de experiencias en el pueblo, buscando sensibilizar y transformar conceptos a través de la educación sobre los pueblos indígenas y lo que representan, enfrentando la realidad fuera de la comunidad, creando así una nueva forma de vivir los orígenes a los que pertenecen.

El *Toré* es el canto y danza tradicional sagrada del pueblo Wassú Cocal, realizado con mucho respeto, dentro y fuera del lugar sagrado y el ritual sagrado Ouricuri, se realiza en diferentes momentos, como festividades y celebraciones, cosechas, rituales, ceremonias, peleas, bienvenida al nacimiento y despedida durante el duelo, donde se utilizan pinturas y vestimentas específicas para la ocasión, con uso de capirotos y faldas embira, instrumentos como la maraca y el silbato, bebidas tradicionales, cauim o licor de genipap, y la elaboración de harina, beiju, curumba, que son alimentos derivados de la yuca.

Toré es también práctica de unión, cuando se usa para renovar fuerzas después de un período de trabajo en común, pintándose, o de un baño en el río o cascada, después de noches de festejo, o aún con el objetivo de unir fuerzas para defender su territorio. y luchar por causas que son importantes para toda la comunidad.

El baile y el canto *Toré* se realizan para traer alegría, autoestima, conexión con la naturaleza y con los ancestros, como también es oración, generando un completo estado de bienestar general y salud, sea por la compleja actividad del canto, el baile y al mismo tiempo tocar los instrumentos, que exigen gasto energético y desempeño corporal, también trae el beneficio de la participación social, la transmisión de conocimientos a través de la oralidad, además de que las canciones también cuentan historias sobre nuestro pueblo y nuestra espiritualidad. manteniéndonos conectados con la cultura y la ancestralidad.

2.2. RITUAL KOWAI DEL PUEBLO BANIWA

El pueblo Baniwa vive en las orillas Río Aiari, afluente del Río Içana y del Alto Río Negro en el Noroeste del Estado de Amazonas - Brasil. La cuenca del río Içana tiene su nacimiento en Colombia, pasando poco después para delimitar la frontera con Brasil, ingresando al territorio brasileño para desembocar en el Río Negro, región donde se encuentran la mayoría de las comunidades indígenas de este pueblo, ubicadas cerca de la zona de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, considerada la ciudad más indígena de Brasil, pues los Baniwa son uno de los veintitrés pueblos que habitan y viven en esa región del Estado, hablantes de más de veinte lenguas indígenas.

Con esto, cada pueblo tiene costumbres y culturas diferenciadas según sus especificidades, con sus creencias, visiones e historias de sus ancestros, desde la creación de la humanidad, los animales y el mundo mismo y como lo conocemos hoy, manifestado en sus cantos, sus bailes y sus rituales.

Uno de ellos es el ritual y la historia del *Kowai*, relacionado al *Jurupari*, realizado en dos situaciones: durante las iniciaciones de los jóvenes Baniwa, como rito de paso entre la juventud y la vida adulta de los hombres de este pueblo, llamados *Nakapekawa*, curación y/o remediándose a sí mismo; y en el momento de la cosecha de bayas, como una forma de agradecimiento a *Hekoapiriko*, la Madre Tierra, conocida como *Kowaipani* y/o *Dabucuri*.

La historia de *Kowai* tiene lugar en el momento del surgimiento de la humanidad, los animales y las plantas. *Kowai* es un tercer elemento, proveniente de otros dos elementos, sus padres, llamados *Ñapirikoli*, que significa dentro del hueso, o hueso dentro del hueso y *Amaro* o *Amaronai*, que significa el conjunto de mujeres Baniwa. Uno es del elemento masculino, representando a todos los hombres Baniwa y el otro es del elemento femenino, representando a todas las mujeres de la época (Vianna, 2017).

Así, en definitiva, el primer momento del relato trata de la disputa entre *Ñapirikoli* y *Amaro* por el bebé *Kowai*, en el que el primero impone, a pesar de la madre de ese bebé, el primer exilio/muerte de *Kowai* y lo “envía” a *Apakoa Hekoape*, el Otro Mundo o Mundo Espiritual; en el segundo evento de la historia, *Kowai* es adulto y vive en una casa en *Enolikolhe*, Paraíso, regresando a la Tierra solo para iniciar a los *Mhenakhoiwanai*, los sobrinos de *Ñapirikoli*, pero rompen el ayuno impuesto por *Kowai* y este los devora, pero los *Ñapirikoli* logra inmolarse en una hoguera; y finalmente, se retoma la disputa inicial por *Kowai*, pero esta vez, la consecuencia es una guerra entre mujeres/madres y hombres/padres por un *Kowai* que está “muerto”, pues ha sido transformado en flautas y trompetas ceremoniales que es el mito de origen de los instrumentos utilizados hoy en día en los rituales de intercambio de frutos silvestres (Vianna, 2017).

A través de esta breve contextualización del mito, en la secuencia intentaré describir de manera descriptiva la experiencia en el ritual *Kowai* o *Dabucuri*, realizado por el pueblo Baniwa en los días de celebración y festividad, organizado por todos los pobladores de la comunidad, realizado en el centro comunitario del pueblo, donde se organizan eventos de esparcimiento, debates y conmemoración y práctica de sus costumbres, además de ser un lugar de recepción de los profesionales de la salud y del Ejército Brasileño cuando van en misiones específicas relacionadas con la salud de los pueblos indígenas.

Con eso, los preparativos para el ritual comienzan semanas antes, principalmente para los hombres que conducirán la ceremonia y para los *waliperinai*, los nuevos iniciados, quienes serán los protagonistas del ritual, con jóvenes desde preadolescentes en adelante. Primero son orientados, asesorados, bendecidos y enseñados por los líderes y chamanes, ya que deberán ayunar por días, dejando de comer principalmente sal, azúcar y pimienta, comiendo solo *chibé*, agua con harina de yuca; todo esto para absorber las bendiciones, oraciones, conocimientos y sabiduría que nos trajo la entidad *Kowai*, para los Baniwa, con el objetivo de limpiar el cuerpo/espíritu para poder adquirir o recibir lo nuevo a través de este rito de paso para los hombres.

En secuencia, los futuros hombres adultos Baniwa son invitados por los líderes el día del ritual, temprano en la mañana, para recoger los frutos de la temporada, que pueden ser açai (*manakhe*), bacaba (*puperi*), ucuqui (*hiniri*), patauá (*punama*) y pupunha (*pipiri*), para conocer cómo es el proceso de recolección de la fruta y también para comprender cuán

complejas son las funciones que asumía el varón adulto Baniwa después de ser iniciado, pasando de muchachos a hombres adultos, es decir, con responsabilidades, con usted mismo y con su familia, con los demás. Sin embargo, este proceso de cosecha es arduo, pues requiere de mucha paciencia, resiliencia para encontrar los árboles frutales, trepar a los árboles, en algunos casos, trillarlos o recogerlos del suelo y llevarlos de regreso a la comunidad, es decir, además de la fuerza física que deben tener los jóvenes iniciados, la fuerza concienzosa o mental es primordial para la ejecución y éxito de la tarea.

Mientras tanto, todas las mujeres y los niños, van a una casa que está lejos del centro comunitario, por lo que no hay posibilidad de ver a *Kowai*, y se esconden en esa casa durante tres o cuatro horas, esperando terminar el ritual de iniciación de los jóvenes para poder recoger los frutos cosechados por los hombres y los jóvenes. Pero durante la iniciación de los jóvenes de Baniwa, se puede escuchar el sonido de los látigos (*kapethi*) en las espaldas de los participantes, ya que todos son azotados, tanto los líderes en la juventud como los jóvenes en el liderazgo, también llamados *Nakapeka*, que tiene el significado de prevenirse o curarse o remediarse, entendida también como una forma de fortalecer el espíritu, el cuerpo físico, emocional y mental de dolores físicos o psíquicos, enfermedades del mundo que puedan surgir durante la vida del hombre Baniwa. Por lo tanto, los sonidos de trompetas y flautas también son audibles, especialmente el sonido grave, pudiéndose escuchar cuando comienzan los sonidos graves y agudos, y las danzas, así como también se puede escuchar cuando finaliza la ceremonia ritual a través del cese de los sonidos de los instrumentos, indicando que las mujeres de cada casa pueden llevar los tazones o canastos para ir a buscar los frutos recogidos por los hombres.

Al final del rito de iniciación y después de que los hombres ya hayan ocultado el *Kowai* de quienes no pueden verlo, todos los miembros de la comunidad se reúnen en el centro comunitario, donde las mujeres y los niños van a ver a sus hijos y hermanos iniciados después de ayunar durante días y en preparación para pasar por este ritual, en ese momento es posible ver las marcas del *kapethi* en la espalda, que está ligeramente hinchada y roja. Poco tiempo después, los jóvenes que se convirtieron en hombres Baniwa, ayudan a llevar los frutos para que cada familia los prepare y finalmente los iniciados, ahora hombres nuevos, *waliperinai*, vuelven a comer normalmente, incluyendo los frutos que fueron cosechados en el bosque. Este proceso también es una enseñanza para que los nuevos entiendan que, si no ayunan, pueden no encontrar los frutos maduros o correr el riesgo de que los animales ya se hayan alimentado y acaben sin frutos y sin comer con su familia, de ahí la importancia del ayuno y la búsqueda del alimento, ya que, si el hombre Baniwa no va tras su alimento, los demás también morirán de hambre, no solo él.

Ante estas circunstancias, los ancianos, los sabios, los chamanes y los líderes/capitanes de la comunidad buscan transmitir las enseñanzas y sabiduría del pueblo Baniwa, que también aprendieron en el pasado de nuestros abuelos o nuestros ancestros, buscando dar continuidad a la sociedad indígena con sus valores, costumbres, culturas, ritos y creencias.

2.3. JUEGOS DEL PUEBLO PATAXÓ

Actualmente, el pueblo Pataxó vive en aproximadamente 40 aldeas repartidas por el extremo sur de Bahía, Minas Gerais y Río de Janeiro. El pueblo Pataxó en su vida cotidiana habla portugués y desde 1997 viene rescatando su lengua materna llamada *Patxohã*, lengua guerrera. Este proceso se apoya en la memoria lingüística de los ancianos y ancianas de sus pueblos.

Los Juegos Indígenas Pataxó, en el extremo sur de Bahía, son una forma de fomentar la práctica de diversos tipos de deportes, juegos de todos los tipos y promover el uso de juguetes y utensilios tradicionales en la vida cotidiana de los pueblos.

En las actividades preparatorias, en las escuelas indígenas de la región, los niños y jóvenes son incentivados a participar en los Juegos por parte de los docentes, quienes relacionan estas prácticas con el fortalecimiento de la identidad colectiva del pueblo Pataxó.

La formación de equipos ocurre la mayor parte del tiempo en la escuela, ya que los juegos se insertan en el contexto escolar, lo que no impide que los miembros de la comunidad formen sus propios equipos, y corresponde al coordinador del equipo orientar a sus atletas, incluso en los trajes tradicionales que serán utilizados, tales como taparrabos, tocados, pintura corporal y otros instrumentos, joyas y adornos, todos de origen indígena. Cada equipo debe estar integrado por al menos 20 atletas, mitad hombres y mitad mujeres, pudiendo tener un mayor número de participantes en las presentaciones culturales, siendo muy valorada la participación de los niños en los equipos (Pataxó, 2017).

Se recomienda a los atletas participar en una sola modalidad, para que puedan participar más atletas, con excepción de carrera rústica, carrera de maraká, fútbol, cable de force y canotaje, que son modalidades colectivas y permiten la repetición de participantes (Pataxó, 2017).

El coordinador del equipo se reúne con los participantes para definir juntos qué pinturas, música y presentaciones se utilizarán. Es costumbre que los equipos ensayen bajo techo para las modalidades culturales, manteniendo así en secreto las presentaciones. El entrenamiento deportivo, por su parte, se realiza en lugares de uso común en el pueblo, tanto colectivos como individuales de las diversas modalidades (Pataxó, 2017).

Las modalidades deportivas son: carrera con tronco, lanzamiento de *takape* o lanza, cerbatana, lucha *Patiw Miwka'ay*, carrera con maraca, carrera campestre, natación, tiro con arco, tira y afloja, canotaje y fútbol, algunos siendo practicados solo por hombres y otros solo por mujeres y otro teniendo ambas categorías.

Durante el evento, cada equipo canta su canto durante la apertura y participa de los juegos, acompañado por los coordinadores que, al final del día, se reúnen para analizar el desempeño de los equipos, considerando los elementos socioculturales vinculados al ceremonial de la comunidad indígena (Pataxó, 2017).

La realización de estos juegos es de gran importancia para nosotros Pataxó, para la reafirmación de nuestra identidad, la preservación de la memoria de los mayores a través de la participación de los más jóvenes y para apoyar la revalorización de la cultura, la música, la danza y la lengua *Patxôhã*, incluyendo además a las modalidades deportivas tradicionales, pintura corporal y la parte de celebración que se realiza como una forma de premiar a los participantes y celebrar este momento de encuentro entre nuestros familiares.

3. NUESTRO CAMINO METODOLÓGICO

Seguimos la inspiración en la fenomenología como metodología de recolección y análisis de datos, en la búsqueda de ir “a las mismas cosas” (Garnica, 1997, p. 116) lo que entendemos se refiere a la perspectiva de los pueblos originarios que la naturaleza “enseña que miremos las cosas como son y no como nos gustaría que fueran” (Munduruku, 2019,

p. 36), de modo que busquemos un desvelamiento de la realidad a la que nos acercamos a partir de la mirada de las personas que construyen ella y participan en ella, quienes y al ser pensadas y compartidas dan lugar al debate, que posibilita la identificación de unidades de significado, la construcción de categorías, en un proceso de reducción fenomenológica, para que las “generalidades resultantes de este análisis iluminen una perspectiva del fenómeno, dada su carácter de perspectiva” (Garnica, 1997, p. 117), puede reflejarse a través de la intersubjetividad entre los sujetos implicados (Gonçalves Junior et al., 2021).

Así, el autor y las autoras indígenas realizaron entrevistas semiestructuradas a personas de sus respectivos pueblos que viven o han vivido en sus pueblos las prácticas corporales abordadas. Las entrevistas se realizaron de forma remota, entre enero y febrero de 2023, utilizando recursos tecnológicos como *Whatsapp* y *Google Meet*, siendo grabadas y regrabadas de manera confiable. Nuestra elección de mantener al entrevistador y los entrevistadores pertenecientes a las personas de los entrevistados tuvo como objetivo permitir un diálogo más respetuoso y profundo debido al conocimiento de sus culturas y, por lo tanto, sobre la mejor manera de realizar las entrevistas, teniendo el cuidado de comenzar a partir de preguntas también de inspiración fenomenológica, que interfirieran lo menos posible en las respuestas, como “¿Qué es esto para ti, los juegos indígenas?” y, con la escucha atenta de las respuestas, elaborando nuevas preguntas que permitieran explicaciones sobre el significado de estas prácticas corporales para estas personas y sus pueblos.

Los entrevistados del pueblo Wassú Cocal son Sylvania Alves da Silva (Yaná Wassú Cocal), mujer, y Paulo Máximo da Silva (Paulo Wassú Cocal), hombre, quienes nacieron y crecieron en la aldea Wassu Cocal, en Alagoas, y hoy residen respectivamente en el municipio de Itaporanga, en el interior de São Paulo y en Aldeia Multiétnica Filhos Desta Terra, en el municipio de Guarulhos-SP, y han contribuido y siguen contribuyendo a la cultura de nuestro pueblo, a lo largo de sus vidas, dentro y fuera del pueblo, a través de acciones como liderazgo en cantos, bailes, presentaciones en escuelas, producción y venta de artesanías.

Las entrevistas con el pueblo Baniwa se realizaron con tres personas, dos del sexo masculino, Hermógenes Lima Ferreira (Hermógenes Baniwa) y Élcio Lima Ferreira (Élcio Baniwa) y una del sexo femenino, Marcília Lima Ferreira (Marcília Baniwa), todos hermanos, con edades comprendidas entre los 50 años. y 70 años, nacidos y criados en la comunidad indígena de Apuí Cachoeira en el río Aiari, actualmente residente en la ciudad de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas.

Del pueblo Pataxó, se entrevistó a Eujacio Batista Lopes Filho (Karkaju Pataxó), del sexo masculino, educador de la Escuela Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, que trabaja en la organización de los Juegos Indígenas Pataxó y ha realizado investigaciones sobre este tema que resultaron en la Ruta Académica presentada al Curso de Formación Intercultural para Educadores Indígenas, de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais (FIEI/UFMG), en 2017, con el título: “Juegos Indígenas Pataxó: identidad cultural Pataxó a través del deporte”.

Después de las grabaciones, los registros producidos de esta manera fueron leídos varias veces por los autores, buscando identificar elementos representativos de los discursos de los cuales surgieron las categorías que sustentaron nuestros análisis, luego de lo cual asociamos cada discurso con una de las categorías según sus características convergencias.

4. CONSTRUCCIÓN DE RESULTADOS

La construcción de los resultados busca presentar una comprensión del fenómeno a partir del análisis de los discursos de los entrevistados, con la creación de 3 categorías que fueron reveladas en el proceso de reducción fenomenológica. Además de los enunciados que se relacionan con las categorías, también presentamos como idiosincrasias aquellas proposiciones que remiten a otras perspectivas del fenómeno.

Así, a continuación, identificamos estas 3 categorías a través de las letras mayúsculas de la A a la C, presentando algunos extractos de los discursos de los entrevistados, luego traemos extractos de los discursos idiosincrásicos. En el caso de los extractos correspondientes a los discursos de Hermógenes Baniwa y Élcio Baniwa, mantuvimos la versión en su idioma original tal como fue concedida y su traducción al español, para que los lectores que hablen el idioma Baniwa puedan leerlos en su propio idioma.

A) Ancestralidad

Según Daniel Mundurukú (2009, p. 16), la ancestralidad se relaciona con la idea de que:

Somos la continuación de un hilo que nació hace mucho tiempo, viniendo de otros lugares, iniciado por otras personas, completado, remendado, cosido y continuado por nosotros. De una forma más sencilla, podríamos decir que tenemos una ancestralidad, un pasado, una tradición que hay que continuar, coser, hacer bricolaje todos los días.

Notamos en varios discursos de los entrevistados, referencias a la ancestralidad como uno de los elementos presentes en sus prácticas corporales de la danza *Toré*, el ritual *Kowai* y los Juegos Indígenas Pataxó, en dos ámbitos: en los aprendizajes realizados a través de padres, madres, abuelos y abuelas, tíos y tías, con los mayores; y en la conexión y agradecimiento a los ancestros.

Sobre el primer sentido, Yanã Wassu Cocal dice: “Yo aprendí *Toré* por mis padres, mis tíos y desde niños crecimos en el baile que es nuestro *Toré*” y Paulo Wassu Cocal:

Aprendí a bailar el *Toré* allí viendo a mis ancestros, celebrando sus fiestas, sus victorias, celebrando el nacimiento de animales o indígenas, en nuestro pueblo, así aprendí viéndolos cantar y bailar, balanceando sus maracas, un gran instrumento *Toré*, así aprendí a cantar, a bailar, a balancear la maraca y así aprendí, con mis antepasados que ya no están, con mis papás, con mis tíos, con mis primos, cacique y pajé, así crecí ahí viendo todo eso, así que aprendí.

También sobre este aprendizaje, Hermógenes Baniwa relata que: “*Matsiakazo nanheeka lhiehe Kowai, first, waliperinai nawa nakadzeketakawa historialiko nhaaha waferinaipe inhaheke, nheetse, nadehi whatsa lhiehe dabucuri nekadaa puperi, manakhe, hiniri, punama, halekadali wakale hekoapi nheapidzaío*”; (“Para que los nuevos aprendan mejor sobre *Kowai*, primero tendrán que estudiar y aprender a escuchar los conocimientos de nuestros abuelos o tíos, y luego, hacer y participar en el *Kowai* dabucuri/ritual, cuando tengan los frutos como bacaba, açái, ucuqui, patauá, chontaduro, una forma de agradecer a la Naturaleza o también a Dios”).

Este aprendizaje sigue prácticas y preparaciones específicas y ocurre en la infancia como lo complementa Élcio Baniwa: “*Waliperinai, nalhiokada 7, 8, 9 anuliko natsaiteka*

nanheeka kuakena Kowai, nheetse, nadehika ayuno, nheetse malizinaí iphia dzema nadakaliko”; (“Los niños o jóvenes, cuando tienen entre 7, 8, 9 años, pueden participar en el ritual y conocer a *Kowai*, pero tienen que ayunar y son bendecidos por los chamanes Baniwa”).

Ana Wassu Cocal nos habla de las formas en que se aprende el *Toré*, preservando así su práctica por parte de su gente, incluyendo su enseñanza a través de familiares y ancestros, las festividades en el pueblo y su inclusión como actividad en la escuela indígena: “Aprendí cantando y bailando el *Toré* de niña, en casa, en los patios de los familiares, en la escuela indígena, viendo participar a toda la gente del pueblo, junto a nuestros ancestros que siempre sentimos presentes, en una presencia espiritual”.

La estrategia que encontró el pueblo Pataxó para preservar la práctica de sus juegos tradicionales fue también la de insertar este aprendizaje en las escuelas indígenas, en preparación para sus juegos, como explica Karkaju Pataxó:

De las modalidades, están las tradicionales y convencionales en el horario de juegos y a medida que los juegos terminaron en el currículo escolar, hemos notado un mayor volumen de actividades que serían los juegos. El evento en la comunidad se realiza en abril, todos los años, durante la semana de los pueblos indígenas.

En cuanto al sentido de conexión y homenaje a los ancestros, Paulo Wassu Cocal destaca la relación con los ancestros que lo fortalece, destacando que esa fuerza y presencia la siente más cuando la danza se realiza en el bosque, mostrando así la conexión entre sus el pueblo, sus rituales y la Naturaleza, lo que nos lleva a las luchas por garantizar el derecho a la tierra de los pueblos indígenas, que ha sido atacado, negado y descuidado por el gobierno brasileño, especialmente en los últimos años:

Cuando canto y bailo, *Toré*, en un contexto urbano, me siento bien, pero no tan bien como en el contexto natural de nuestros bosques, de nuestro pueblo, en fin, me siento muy bien, porque me siento fortalecido por los ancestros, donde podemos cantar y sentir su alma, bailando cerca de nosotros, cuando lo merecemos en el contexto de los bosques, cierto, no en el contexto urbano, sino en los bosques, los que merecen verlo, verlo y los que no sólo sentir la presencia de nuestros antepasados.

Esta asociación entre la danza y las luchas por la tierra, como manifestación y reafirmación de la identidad del pueblo y su abolengo, es destacada por Ana Wassú Cocal, quien menciona la celebración de los nacimientos de los niños Wassú Cocal vistos como guerreros desde el principio: “*Toré* siempre se canta en festividades, rituales y celebraciones de victorias colectivas por el territorio, la salud y la educación, en momentos de despedida (luto) o ante largos viajes, cambios y cuando nace un guerrero”.

Este vínculo entre la vida del pueblo, con sus desafíos y luchas, y los espíritus ancestrales es señalado por Yanã Wassu Cocal, cuando destaca el aspecto de gratitud a los ancestros que expresa la danza *Toré* y lo que trae a quienes la practican, como sanación, consuelo y alegría: “Bailamos para traer sanación, bailamos para traer consuelo a nuestro espíritu, para traer alegría, danzamos para agradecer a los espíritus de la luz, a nuestros ancestros, por su protección, por sus consejos, por sus liberaciones”.

B) Lo Sagrado:

Esta categoría nos lleva a lo Sagrado desde la perspectiva de los pueblos originarios que no dicotomizan cuerpo y alma, mundo físico y mundo espiritual, ser humano y naturaleza, entendiendo estos elementos como integrantes de un sistema vivo y armonioso, relacionándose armonizar todos los seres vivos, visibles e invisibles, y también con los antepasados (Graúna, 2013; Tabajara, 2020; Werá Jecupé, 2020), tal como lo presenta Paulo Wassú Cocal:

Para mí *Toré* es algo muy importante, muy sagrado, ¿no? Porque es un canto en nuestra vida indígena, es muy sagrado por la fuerza, la energía, la gran fuerza que nos trae nuestra Madre Tierra y que nos da, porque *Toré*, nos fortalece en todas las cosas, nos fortalece física, mental y espiritualmente es algo muy fuerte para nuestro pueblo Wassú Cocal. El *Toré*, es muy sagrado, desde nuestra niñez, desde que nacimos, nuestros ancestros ya cantaban y bailaban el *Toré* cuando nacía un curumim en nuestro pueblo.

Destaca cómo bailar el *Toré* le hace sentir la unidad de su ser y con la Madre Tierra:

Cuando canto y bailo *Toré*, me siento otra persona, ¿no? Me siento mucho más fuerte, me siento bien con mi alma, con mi espíritu, con mi cuerpo físico, cuando canto y bailo, cuando piso nuestra Madre Tierra, sintiendo la fuerza de la naturaleza, la fuerza que hay en nuestra Madre Tierra, ella que nos dio y nos da nuestro sustento, por eso me siento muy bien cantando y bailando con los pies sobre nuestra Madre Tierra, sobre nuestra Madre Naturaleza, en los bosques y donde quiera que vaya.

Hermógenes Baniwa explica que: “*Matsia nukaiteka philho, lhiehe Kowai whaa watsa phiome newikinai, Baniwanai watsa yalanavinai tsaka*”; (“Te lo aclaro, este *Kowai* somos todos los seres humanos, tanto los Baniwa como los blancos”), mostrando esta visión de unidad entre todos los seres humanos que se manifiesta en el ritual *Kowai*, siendo su carácter Sagrado reforzado por Élcio Baniwa: “*Espíritu Santo piida watsena. sagrado walhio whaa Baniwanai*”; (“También es el Espíritu Santo para algunos. Es algo sagrado para nosotros Baniwa”).

Esta perspectiva de unidad entre cuerpo y espíritu la presenta Hermógenes Baniwa, quien asocia la práctica del ritual al crecimiento y madurez personal, cuando dice: “*Matsiadali nuanheka nudaki, nuespiritoni, phiome nuanheekhedali tsaka. Lhiehe Kowai, matsia whatsa lhidehi waliperinai apaitatsa neweikinai phiome nhaha baniwanai, lhikaiteka ianheekheti matsiakazo pemaka*”; (“Siento bien mi cuerpo, mi espíritu y todo mi conocimiento/sabiduría. Este *Kowai*, transforma a los jóvenes en personas nuevas, en la madurez de los Baniwa, a través del conocimiento y la sabiduría y también de los consejos”).

Esta visión se complementa con Élcio Baniwa, cuando habla de la relación entre el mundo material y el mundo espiritual como una misma realidad, en la que el aprendizaje obtenido en *Kowai* sirve para ambos mundos: “*Matsiakazo pemaka inhaaha hekoapiliko, apakoa hekoapiliko tsakha, phiome napidza whaa newikinai*”; (“Saber vivir en este mundo y en el otro mundo, el mundo espiritual, todos los seres humanos”).

Dicho aspecto del desarrollo del cuerpo conectado al del espíritu a través de las prácticas corporales indígenas se expresa en varios discursos, como el de Yanã Wassu Cocal

que dice: “Para mí el beneficio del *Toré* es renovar, renueva el espíritu, la mente, cuerpo, para *Toré* representa la salud mental, la salud espiritual y la salud de nuestro cuerpo. Eso es lo que representa”, en las de Hermógenes Baniwa sobre los objetivos de los azotes en la espalda de los participantes en *Kowai*: “*Kedzakokazo whatsa waespiritoni, matsiakazo fepakha phiome waferinaipe napidza nhaha newikinai. nakapeka nadaki, nhakazo nanheka kaiwidali nhaaha hekoapiliko, nhaka tsakha hepaka kuakatsa makadawali*”; (“Para fortalecer nuestro espíritu, junto con la obediencia a nuestros antepasados y a todas las personas. Ellos están curando/remediando el cuerpo, para que no sientan dolor en esta vida y no sean afectados por el mal”), que se complementa con el discurso de Élcio Baniwa quien dice que la práctica de *Kowai* sirve: “Para volverse inteligente y saber vivir en este mundo”.

En el discurso de Paulo Wassú Cocal podemos ver los impactos que la práctica de la danza *Toré* tiene en su desarrollo espiritual:

Mientras al bienestar espiritual, es algo muy fuerte que nosotros, ¿verdad?, cuando estamos cantando y bailando el *Toré*, es algo inexplicable, que solo la gente que canta y baila, solo la gente que está ahí en ese momento, sentir ese momento, vivir ese momento se puede explicar, porque es una transformación muy, muy compleja, muy firme, de buenas energías, de energías positivas, con buenos recuerdos, en fin, está todo bien.

También en la preparación para participar en *Kowai* encontramos la relación entre lo relacionado con el cuerpo, en este caso el ayuno, incidiendo en el desarrollo espiritual necesario para la práctica del ritual, como nos enseña Élcio Baniwa: “Para participar en este ritual se requiere un sacrificio de ayuno por lo menos siete días o hasta un mes” y en otra declaración suya en la que dice que: “niños, porque aún no están preparados y necesitan primero ser bendecidos y ayunar por largos días, generalmente niños mayores de 7, 8 o 9 años que puedan participar”.

Esta preparación para el ritual involucra otras prácticas corporales, como lo indica Hermógenes Baniwa, al relatar la elaboración de flautas rituales, producidas a partir de madera preparada por ellos, que es extraída del bosque de un árbol específico para el proceso de construcción de estos instrumentos musicales: “*Siete watsena whassoprari, whadehi haikoliko, paxiuba watsena whadehiri: Daapa, Dzawinai, Tuwizi, Molitú, Paca, Maali, Inambú*”; (“Son siete que soplamos para hacer sonar, tomamos madera para hacer, más específicamente el árbol de paxiúba para construir las flautas y trompetas ceremoniales: *Daapa, Dzawinai, Tuwizi, Molitú, Paca, Maali e Inambú*”).

También hay momentos de preparación en los Juegos Indígenas Pataxó, como relata Karkaju Pataxó, que involucran prácticas y creaciones relacionadas con lo Sagrado y el cuerpo, como la elaboración de pinturas, con pinturas que se elaboran con materias primas recolectadas en el bosque, como achiote, jenipapo y arcilla amarilla y el ensayo de los cantos sagrados del pueblo Pataxó:

dentro de un evento, que muchas veces se entiende como un deporte, pero tiene detrás de bastidores, que va mucho más allá del evento, la movilización y el compromiso de la comunidad para poder hacer y desarrollar todo el contexto de elaboración de las pinturas y de los cantos.

C) Vivamos Bien

En esta categoría, los entrevistados revelan sus percepciones sobre los impactos de las prácticas de danza *Toré*, el ritual *Kowai* y los Juegos Indígenas Pataxó en sus vidas y en sus comunidades. Asociado también a los conceptos de Ancestralidad y de lo Sagrado, entendemos que Vivemos Bem se refiere al Buen Vivir, relacionándose con una vida armoniosa consigo mismo, con los demás y con la Madre Tierra, en la perspectiva indígena no dicotomizante de la realidad, vista como una unidad, llena de diversidad, relación que presenta Ana Wassu Cocal al hablar de *Toré*:

Para mí, *Toré* es el canto y la danza sagrada de mi pueblo Wassú Cocal, manifiesta toda nuestra ancestralidad, que a través de nuestra voz, golpeando con los pies en la tierra, y con el sonido de la maraca nos conectamos con la naturaleza, con nuestros ancestros y entre sí. El *Toré* simboliza nuestro espíritu colectivo que en una sola voz o como complemento, cuando el hombre canta y la mujer responde en otro tono de voz, hay armonía y respeto entre todos, hombres y mujeres, niños o ancianos.

En este sentido, Hermógenes Baniwa afirma que los *Kowai* practican, mediante azotes infligidos en la espalda: “*Matsiakazo pemaka tsakha; nhakazo padehika mastsitte napidza nhaha wakitsinape, nhakazo padehika makadawali tsakha*”; (“También es para nuestro bien y para que vivamos bien; para que no hagamos el mal y/o practiquemos el mal”), en el que vemos a la vez su impacto individual “para nuestro bien” y el impacto comunitario que impide la práctica del mal contra los demás.

A nivel individual, Paulo Wassu Cocal dice que:

Los beneficios que me trae *Toré* son buenos, porque físicamente me siento aliviado, ya sabes, muy firme, muy fuerte, ya sabes, porque sudo mucho, y sale esa energía negativa que tengo dentro, sale todo. Mentalmente me siento como una persona diferente porque todo lo que estoy pasando allí en este momento, todo lo que estoy pensando y lo que voy a hacer, se convierte en realidad, mi mente funciona mejor y puedo tener otras ideas para hacer. algunos trabajos algunos, actividades en mi trabajo y en mi casa, así que mentalmente eso es lo que siento.

Esto se complementa con Yanã Wassu Cocal, quien destaca aspectos de sanación, renovación, alegría y liberación para quien lo practica:

Cuando bailamos *Toré* sentimos algo transformador, porque a través de *Toré* nos llenamos de paz y tranquilidad, *Toré* también trae sanación, alegría, liberación ¿no? La energía de *Toré* para nosotros los indígenas, mientras lo pensamos, es renovadora, porque a través de ella nos liberamos de malas energías y traemos paz a nuestro interior y sanación también.

También presenta su percepción del significado de la práctica del *Toré* a nivel colectivo, manifestando y celebrando la rica variedad de momentos en la vida de su pueblo:

El *Toré* para mí representa fiesta, alegría, hay varios rituales que demostramos a través de él, hay ceremonias de matrimonio, bailes de festividades, y también bailamos el

Toré cuando estamos tristes, bailamos y nos expresamos a través de él para representar de alguna manera esa ocasión. Así es, *Toré* para mí, representa varios momentos de nuestra vida, luchas, alegrías y tristezas es una forma que tienen los indígenas de demostrar esta variedad de vida.

En este sentido, Karkaju Pataxó nos habla de los impactos de los Juegos del Pueblo Pataxó en sus practicantes y sus comunidades:

Bueno, los juegos los veo importantes, como una de las herramientas para la gente Pataxó, sobre todo en lo que se refiere al tema de la autoestima, ya que logramos ahí, dentro de los juegos, ampliar esa participación intuitiva de la comunidad o de las comunidades, dependiendo del contexto de los juegos.

Sobre el carácter de iniciación, conocimiento y continuidad de la práctica del ritual *Kowai* por parte de los más jóvenes como forma de su inserción en la comunidad, aprendiendo sobre la cultura y costumbres de su pueblo, Élcio Baniwa nos dice: “Quiero realizar este ritual *Kowai* para iniciar a mis hijos y hacer el rito de iniciación con ellos y también conocer nuestra cultura y nuestras costumbres indígenas del pueblo Baniwa”.

En cuanto a las declaraciones idiosincrásicas, encontramos menciones de prohibiciones para mujeres y niños pequeños de participar en el ritual *Kowai*, narrado por Marcilia Baniwa: “Las mujeres no podemos ver lo que es este *Kowai*; nos quedamos lejos, en una casa lejos de nuestros familiares”.

Hermógenes Baniwa informa que esta prohibición ya ha sido motivo de discordia entre hombres y mujeres: “*Lhiehe Kowai, thialhi whatsena, nheetse sagrado whatsena nalhio nhaaha thialhinai, imalhi, oopi nedepia guerra napidza inaronai, nhaametsa namaka guerra*”; (“Este *Kowai* es sagrado para los hombres, entonces hay una conexión entre ellos, y en el pasado había guerra entre hombres y mujeres por *Kowai*, ahora ya no quieren guerra”).

También tenemos la idiosincrasia de las consecuencias que el quebrantar esta prohibición puede acarrear a todo aquel que viole la interdicción, como explica Marcilia Baniwa: “Las mujeres Baniwa y los niños menores de siete años no pueden participar y mucho menos ver a *Kowai*, de lo contrario, las mujeres sufren durante la menstruación”. y/o durante el parto, potencialmente perdiendo la vida”, lo cual es confirmado por la declaración de Hermógenes Baniwa: “*Nhaa inaro, nhaa waliperi itsaitaka ikapakani, nakapekadani, kaiwi watsa nadaki, nhaakada maliomena*”; (“Ni la mujer ni los jóvenes pueden verlo, porque si lo ven, pueden enfermarse del cuerpo, si no mueren”).

5. NUESTRAS CONSIDERACIONES

Cuando reflexionamos sobre los resultados que surgieron de nuestra investigación, identificamos elementos constitutivos de las Motricidades Indígenas, conociendo los significados expresados por los entrevistados para las prácticas del *Toré*, del *Kowai* y de los Juegos Indígenas Pataxó, que revelan su relación con la Ancestralidad, lo Sagrado y el Vivamos Bien, partiendo de perspectivas indígenas no dicotomizantes y no fragmentadoras del ser humano, comprendiendo las motricidades en su interconexión entre cuerpo y alma,

mundo físico y mundo espiritual, individual y colectivo, los seres humanos, los demás seres vivos y el planeta, en viviendo y conviviendo armónicamente, en una realidad que incluye en sí toda la diversidad de los seres.

Así, pudimos ampliar nuestra comprensión de las Motricidades Indígenas, incluyendo estos elementos manifestados en las prácticas corporales estudiadas, las cuales se mostraron permeadas por: Ancestralidad, como aprendizaje y reverencia; lo Sagrado, que eleva, transforma, sana y renueva, produciendo un desarrollo corporal vinculado al desarrollo espiritual; y el Vivamos Bien, que promueve el bien de cada uno vinculado al bien de la comunidad, trayendo alegría y liberación, en la celebración de la vida y las luchas de los pueblos, generando participación, involucramiento y preservación de sus culturas.

Con esto, entendemos que en *Toré*, en *Kowai* y en los Juegos Indígenas Pataxó, la motricidad es percibida como herencia de ancestralidad, sacralidad de elevación física y espiritual y como práctica de experiencias colectivas integradas con la Madre Tierra, que en nuestra mirada dialoga con la visión de Manuel Sérgio (2019, p. 24) en la que la motricidad es “la complejidad humana en el movimiento intencional y en la trascendencia física, emocional, intelectual, espiritual”.

De esta manera, entendemos la percepción del ritual *Kowai* por parte de los entrevistados del pueblo Baniwa, con su forma, sus reglas y restricciones, como una celebración de la vida, en sus diversos momentos, en un proceso de trascendencia, como una práctica del Buen Vivir cotidiano, como algo que va siendo descubierto y se convierte en una afirmación de la identidad del pueblo, como lo refleja André Fernando Baniwa (2019) “todas las cosas que existen fueron creadas al principio del mundo, somos nosotros quienes nos tomamos el tiempo de entenderlas, de descubrirlas y a buscarlas. Es decir, el Buen Vivir y el Vivir Bien existen desde la creación, por lo tanto, existiendo en la tradición Baniwa, aún existen y siempre existirán”.

En el *Toré* del pueblo Wassú Cocal vemos esta trascendencia como una fuerza resiliente que se manifiesta a través del canto y la danza, atravesando milenios y muchas generaciones, para existir y resistir, y esta reafirmación hace que este pueblo mantenga viva su cultura, mostrando el qué se aprende de los antepasados sobre temas sagrados, lo que se convierte en la base para la construcción del Buen Vivir, que hace, como vimos en los discursos de los entrevistados, sentirse vivo, sano, feliz y en plenitud de su Ser.

En los Juegos Indígenas Pataxó, las prácticas deportivas apuntan a la trascendencia, además de los aspectos ya mencionados, así como a la superación de desafíos, en la búsqueda de realizar actividades con mayor rapidez, precisión, ingenio, fuerza, en un proceso de educación constante del cuerpo, inspirado en las palabras de los guerreros ancestrales al promover el resurgimiento de su lengua Patxohã, pintura corporal, bailes y deportes tradicionales Pataxó, promover la participación comunitaria, especialmente de niños y jóvenes, preservando así sus tradiciones, a través de la inclusión de este evento en las Escuelas Indígenas.

Además de los Juegos Indígenas *Toré*, *Kowai* y Pataxó, a partir de los saberes y experiencias del indígena autor de este artículo, creemos posible encontrar esta perspectiva de integración en diversas prácticas corporales de los pueblos indígenas, como la pesca, la caza, el correr o caminar en el bosque, durante el proceso de hacer campos, sembrar, desyerbar, cosechar y cuidar, interconectando con el aprendizaje de Ancestralidad, que da sentido Sagrado a cada acto del Vivamos Bien, en el respeto al ciclo natural, la vida, la muerte y renacimiento, bajo el entendimiento de que somos parte de este organismo

vivo que es la Tierra y no uno separado de ella, como nos enseña Krenak (2019, p. 10): “No entiendo donde hay algo que no sea naturaleza . Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza. Todo en lo que puedo pensar es en la naturaleza”. Ante esto, consideramos la necesidad de más investigaciones sobre estas prácticas de los pueblos indígenas, que puedan agregar otros elementos a las Motricidades Indígenas.

Queremos resaltar que realizar esta investigación y escribir este artículo busca ser un aporte al registro y revisibilización de saberes de los pueblos indígenas, a través del protagonismo de quienes salen temporalmente de sus territorios para demarcar espacios de saberes y epistemologías indígenas como bien en las universidades, valorando los saberes ancestrales que entienden al ser humano como un ser integral e integrado, reafirmando que esta sabiduría de los pueblos indígenas es un gran aporte a la humanidad.

Por lo tanto, ante los desafíos que enfrenta hoy la humanidad, en los que destacamos la problemática de los impactos antrópicos sobre el ambiente y consecuentemente sobre el clima, las crecientes desigualdades sociales producidas y agravadas por gobiernos y políticas excluyentes, que han generado hambre, desempleo o subempleo, carencia o dificultad de acceso a vivienda, saneamiento, salud, educación, cultura y esparcimiento, a polarizaciones, violencia, intolerancia, guerras, propagación de enfermedades y muertes evitables, consideramos que el Buen Vivir de los pueblos originarios, sus epistemologías y conocimiento, pueden y deben enseñarnos otras formas de relacionarse con el mundo, a partir de sus estilos de vida activos, bajo la lógica del contacto constante, respetuoso y en armonía con la Madre Tierra, donde buscan su farmacia natural, mercado o huerta, vivir, plantar , cosechar, conservar, cantar, bailar, realizar rituales y prácticas deportivas, en un ciclo de vida armónico, recíproco y sinérgico, construido a lo largo de milenios, que puede inspirar, orientar y servir de base para transformaciones profundas en sociedades no indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2016). O buen vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. En Sousa, C. M. de. (ed.). *Um convite à utopia* (pp. 203-233). Campina Grande: EDUEPB.
- Baniwa, A. F. (2019). *Bem viver e viver bem segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. Curitiba: Ed. UFPR.
- Campos, S. E. A., Corrêa, D. A. & Gonçalves Junior, L. (2022). Motricidades del sur: Congada de San Benedicto en Ilhabela – Brasil. *Retos*, 44(2), 918-927.
- Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Soc. estado*, 31(1), 51-73. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051&lng=en&nrm=iso
- Garnica, A. V. M. (1997). Algunas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenologia. *Interface: comunicação, saúde, educação*, 1(1), 109-122.
- Gonçalves Junior, L. (2010). Etnomotricidade: multiculturalismo e educação física escolar. En Carreira Filho, D. & Correia, W. R. (Org.). *Educação física escolar: docência e Cotidiano* (pp. 49-67). Curitiba: CRV.
- Gonçalves Junior, L., Silva, P. B. G. e, Carmo, C. da S. & Ayala-Zuluaga, J. E. (2021). Aprender a investigar: la postura y el método soportado por la fenomenología. En Toro-Arévalo, S. A., & Vega-Ramírez, J. (Eds.). *Manifestaciones de la motricidad humana: brotes desde el sur* (pp. 59-80). Valdivia: Ediciones UACH.

- Gonçalves Junior, L., Corrêa, D. A., Carmo, C. S., Campos, Silmara, E. A. y Toro-Arévalo, S. A. (2012). Etnomotricidad: juegos de resistencia cultural en la comunidad caizara de Ilhabela – Brasil. *Estudios Pedagógicos*. 38(1), 249-266.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Kayapó, E., Terena, N. & Cancela, F. (2020). Diga ao povo que avance: - “Vançaremos”!! *Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. 1(1), 50-52. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/10324>
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2020). *Caminhos para a cultura do bem-viver*. <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>
- _____. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lemos, F. R. M., Gonçalves-Junior, L. & Rodrigues-Fernández, J. E. (2020). Praxis com ociomotricidad: procesos educativos movilizados con estudiantes de pregrado en educación física del interior de São Paulo, Brasil. *Retos*, 38(1), 733-738. <https://recyt.fecyt.es/index.php/retos/article/view/73970/49507>
- Luciano Baniwa, G. J. dos S. (2019). *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced.
- _____. (2006). *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Rio de Janeiro/Brasília: LACED/Museu Nacional.
- Mamani, F. H. (2010). *Buen vivir/Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz: CAOJ.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Munduruku, D. (2009). *O banquete dos deuses*. São Paulo: Global.
- _____. (2019). *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. Lorena: DM Projetos Especiais.
- Oliveira Junior, A. N. de. (1999). A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios uma comparação. *V Congresso Afro Brasileiro*.
- Pataxó, E. B. L. F. K. (2017). *Jogos Indígenas Pataxó: a identidade cultural Pataxó por meio do esporte*. [Trayectoria Académica, Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais]. <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2017/TCC-EUJACIO.pdf>
- Rico, L. (1995). Errores en el aprendizaje de las Matemáticas. En Kilpatrick J., Gómez P. & Rico L. (eds.). *Educación Matemática* (pp. 69-108). Grupo Editorial Iberoamérica.
- Santos, B. de S. (1999). *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. [Oficina nº 135 do Centro de Estudos Sociais (CES)]. <https://ces.uc.pt/publicacoes/outras-publicacoes-e-colecoes/oficina-do-ces/numeros/oficina-135>
- _____. (2018). *Construindo as Epistemologias do Sul: antologia esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sérgio, M. (2010). O desporto e a motricidade humana. *Caderno de Educação Física e Esporte*, 9(16), 111–122. <https://saber.unioeste.br/index.php/cadernoedfisica/article/view/3709>
- _____. (2017). Tem futuro a ciência da motricidade humana? *Publicatio UEPG: Ciências Sociais Aplicadas*, 25(3), 299-305.
- _____. (2019). *Da ciência à transcendência: epistemologia da motricidade humana*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena/Secretaria Especial de Saúde Indígena. (2014). *Quadro geral dos povos*. https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos
- Tabajara, A. (2020). Poema. En Dorrico, J. (Org.). *Poesia indígena hoje*. Projeto poesia.org.
- Toro-Arévalo, S. A., Castiblanco Rodriguez, Y. E., Vargas Polanía, E. F. & Bolaños Iles, A. (2021). Motricidades originárias, a relacionalidade como principio e condição de existir.

- MOTRICIDADES: Revista da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana*, 5(3), 329–340. <https://doi.org/10.29181/2594-6463-2021-v5-n3-p329-340>
- Vianna, J. J. M. (2017). *Kowai e os nascidos: a mitopoesis do parentesco baniwa*. [Tese de doutoramento, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/183221>
- Walsh, C. (2005). *La educación intercultural en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.
- Werá Jecupé, K. (2020). *A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis.

