



De África ao Brasil, da brincadeira ao esporte: um lado do gorro de Exu na cultura brasileira¹

Gabriel Orensa Sandoval²

RESUMO

Que o futebol chega ao Brasil via ingleses, é de conhecimento geral. Que Mario Filho discute essa questão exaltando a emergência negra no futebol brasileiro, trazendo outra forma de jogar, também. A questão que defendo com esse texto, apoiado nesses elementos, é que a maneira com que esse jogo foi aprendido no Brasil não corresponde com sua origem colonizatória, mas, para a assunção dessa questão, urge a necessidade de um passo além: de um aprofundamento maior no pensamento afro-brasileiro. Isso porque somente através dele que há a permissão de pensar que as brincadeiras que educaram os jogadores aproximam-se da constituição dos terreiros, uma vez que ambos acontecem na rua e evocam uma forma de agir longe da intelectualização ocidental, mas de uma potência para agir calcada na porosidade do corpo no envolvimento com o ambiente cósmico do terreiro – ou, do que defendo, do jogo.

Palavras-chave: Terreiro; Futebol; Jogo; Pedagogia do Esporte; Pedagogia da Rua.

¹ Esse trabalho não contou com financiamento para ser executado.

² Bacharel em Ciências do Esporte e Mestre em Educação Física e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas. É Doutorando do programa de Educação Física e Sociedade da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: g216386@dac.unicamp.br.



Introdução

Como jundiaense, não escondo certo orgulho do legado futebolístico da cidade que nasci. Desde os nativos de Jundiaí Romeu Pellicciari, ídolo da Sociedade Esportiva Palmeiras, a quem dá nome à praça próximo ao estádio da mesma equipe, Mauro Milani, jogador de futebol nascido em Jundiaí, responsável por colocar no banco de reservas o lendário Leônidas da Silva, como me contou o amigo Gaê, Dalmo, o verdadeiro, como toda a cidade sabe, criador da paradinha no pênalti - só posteriormente imortalizada por Pelé -, Nenê, jogador com notável carreira internacional e responsável por, até poucos anos atrás, mobilizar a cidade toda com seu jogo beneficente no final do ano, além, é claro, da trajetória que trilha, até os dias atuais, o Paulista Futebol Clube, amado por meu avô materno e criado por quem construiu os trilhos da malha ferroviária do estado de São Paulo.

A leitora ou o leitor, num ato impulsivo de inconformidade, pode, todavia, me alertar: não é difícil encontrarmos cidades com um clube profissional, um jogador que não esquece as raízes, um que foi homenageado pelo clube que jogou, um que inspirou e outro que substitui um grande craque. A questão, porém, é que esses elementos, assim como diversos outros que não me lembro ou que não vem ao caso, somente temperam um prato com odor convidativo, gosto ainda desconhecido e coloração, digamos, inovadora. Há dois elementos que vislumbro evocar como abertura para este texto. O primeiro, deixo para Aquino contar: “Segundo outras fontes, coube a um certo mister Hugh a primazia de introduzir o futebol no Brasil, mais precisamente em 1882 na cidade de Jundiaí, palco de disputas futebolísticas entre brasileiros e ingleses que trabalhavam na São Paulo Railway”³. O segundo, conto eu: o ineditismo da cidade não se limita ao primeiro jogo, mas, como assevera o jornalista local Edu Cerione (2024), à naturalidade do primeiro jogador profissional negro de futebol⁴.

Os dois fatores que julgo de maior notabilidade (a primazia do jogo e a primazia, neste mesmo jogo, da pele escura em ação) se distanciam em larga medida: o primeiro é a consagração da importação do esporte moderno - a legitimação da colonização -, o segundo, o primeiro caso de uma emergência de origem escanteada nesse mesmo

³ AQUINO, R. S. L. Futebol: uma paixão nacional. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 25.

⁴ CERIONE, Edu. Antes de Pelé, veio o Migué. Jundiaí: Ed. Do Autor, 2024.



esporte – o ingresso daquele que não pertencia àquele ambiente. Se a hipótese da gênese do futebol no Brasil ter acontecido na cidade é há tempos comentada, a disruptiva trajetória de Migué somente agora é descoberta.

Utilizando como mote as histórias que cercam o cenário futebolísticos de Jundiaí, vislumbro com esse texto descentralizar a ênfase dada ao início do futebol neste país, afinal, será que o desembarque que culminou no futebol jogado no Brasil foi o das bolas e das regras de pessoas como Charles Miller ou Mister Hugh ou se o jogo que muitos aqui jogaram, conhecido mundialmente como é, tem mais relação com o aporte de outros navios – aquele que os descendentes de Migué chegaram, por exemplo? Além disso, como consequência, outros questionamentos serão levantados: será que a compreensão deste fenômeno não deveria, por conseguinte, deixar de estar alocada na epistemologia de quem trouxe as regras e se aproximar de quem trouxe o corpo à baila?

Distante da linearidade: o futebol chegando ao Brasil

Devo dizer que a primazia do futebol brasileiro ter se dado em Jundiaí não é consenso. O próprio Aquino inicia a frase citada anteriormente dizendo que “outras fontes” podem considerar Jundiaí por haver dúvidas: deu-se com a chegada de Charles Miller ou antes já se havia apresentado esse jogo por aí, como holandeses jogando em Recife ainda no século XIX? Não havia tribos indígenas que já jogavam um jogo que utilizava a bola nos pés antes da colonização? Em O negro no futebol brasileiro, o maior clássico sobre o futebol brasileiro, Mario Filho não adentra tal debate – e seu mérito é justamente esse ⁵. A discussão que ele propõe, parece-me não estar alocada em quando o futebol definitivamente começou, mas, olhando especificamente o cenário carioca, as origens do futebol brasileiro que se construiu, metafisicamente, no imaginário do mundo todo, ou seja, após a entrada do negro no futebol.

O panorama ofertado pelo jornalista é fundamental, uma vez que esclarece a forma com que a sociedade do início do Século XX se relacionava com o futebol: os jogos eram realizados entre clubes da elite, em que, obviamente, somente homens

⁵ FILHO, Mario. O negro no futebol brasileiro. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.



brancos participavam. A questão, aponta ele, é que, diferentemente do remo, o futebol teve uma inquestionável capacidade de popularização. Das arquibancadas, assistia a elite. Das gerais, o povo endeusando a classe dos brancos em campo. Por isso, depois dos jogos, “não havia casca de laranja, pedaço de pau, pedrinha no meio da rua, que não levasse um chute. Aí está a razão da popularidade do futebol: a vocação de todo mundo para ele”⁶. A consequência era que o futebol se vulgarizava. “As ruas se transformavam em campos de futebol. Nas ruas dos bairros chiques a bola era de pelica, de gomos coloridos, nas ruas de bairros pobres, a bola era de meia”⁷. Trocando em miúdos, se nos estádios somente os brancos tinham participação efetiva, nas ruas as bolas feitas de meia permitiam as crianças (sempre meninos, nunca meninas) de origem periférica também poderem jogar.

Boas bolas aquelas de meia, feitas pelos moleques. Podia se fazer com elas o que se quisesse. Até quebrar vidraças. Melhor do que as bolas de pelica dos meninos de boas famílias, muito leves, como balões de papel de seda, subindo com qualquer chutinho. As bolas de meia ficavam mais no chão. Quase presas ao pé, aperfeiçoando, nos moleques, o que se chamaria, mais tarde, o domínio da bola. Da 'esfera de couro' de certos cronistas que não queriam escrever, em letras de forma, essa palavra tão corriqueira: bola⁸

Nessa perspectiva, Filho já iniciava a observar a consequência desse fenômeno. “É verdade que a bola de meia, pequenina, saltando feito bola de borracha, ia fazer de muito moleque um virtuoso do futebol. Os moleques passando o dia inteiro com a bola de meia. Brincando com ela. Apostando quem demorava mais com ela nos pés”⁹. Segundo ele, fomentava-se, até, inveja nos meninos de alta classe, afinal enquanto uns jogavam, outros, estudavam. Assim, “entre o campo e a pelada os moleques de pé no chão impressionavam os garotos de boas famílias. Que levavam para o colégio a notícia de um pretinho que ia ser um grande jogador de futebol. Só vendo o domínio de bola que ele tinha”¹⁰.

São episódios contraditórios como esses (levar a informação à escola do aprendizado que, fora dela, se sobrepunha em detrimento daqueles que a

⁶ Idem, 2010, p. 50

⁷ Idem, 2010, p. 49

⁸ Idem, 2010, p. 50

⁹ Idem, 2010, p. 76

¹⁰ Idem, 2010, p. 77



frequentavam) que fez João Batista Freire, na década de 1990, desconfiar de uma certa educação dos jogos de rua que impeliem certa peculiaridade ao futebol jogado no Brasil. Pesquisas contemporâneas reforçam o tempo gasto por brasileiros nesse ambiente em relação aos demais: Ford, ao compilar as horas que jogadores de categorias de base de diversos países jogaram, percebe uma inquestionável superioridade de momentos na rua, até os 11 anos, dos brasileiros¹¹. De tal modo, atualmente ainda se nota jogadores e jogadoras profissionais relatando suas lembranças e seus aprendizados em tal ambiente¹². Não à toa, Freire, escrevendo seu icônico livro *Pedagogia do Futebol* não se esquivava em afirmar: “ensinar futebol no Brasil é, no mínimo, aproximar-se do nível de competência pedagógica da rua”¹³. O desafio desta missão se dá pelo fato de, nesse ambiente, não haver uma intencionalidade de um(a) professor(a), carregada de didática, método e conteúdo específico, ou seja, nada de ensino-aprendizagem, mas aprendizagem-aprendizagem, uma vez que é da relação com o jogo, com os adversários, com os companheiros, com a bola e com o campo que se aprende¹⁴. Em decorrência disso, pode-se caracterizar tal ambiente como uma Pequena Sociedade Lúdica, local em que, as crianças, longe do mundo dos adultos, autogovernando-se, criam, manipulam e, obviamente, jogam, educando-se, por consequência – nessa dimensão o aprendizado é sempre cultural, marcado pelas características do grupo¹⁵.

Trago essas questões, pois a leitura que realizo, especialmente dos primeiros capítulos, de *O negro no futebol brasileiro* é a de um retrato da história da pedagogia do futebol que passaram meninos cariocas no início do século XX, deixando claro que não é na linearidade da chegada das regras que esse futebol realmente se deu, mas na fagocitose que a população de pele preta dele realizou. Das regras de Hugh, os herdeiros de Migué que mais se destacaram – se o livro se passasse em Jundiaí, a ordem desses personagens seria tal. Partindo desse ponto, retiramos três passagens:

¹¹ FORD, P. R.; CARLING, C.; GARCES, M.; et al. The developmental activities of elite soccer players aged under-16 years from Brazil, England, France, Ghana, Mexico, Portugal and Sweden. *Journal of Sports Sciences*, v. 30, n. 15, 2012, p. 1653–1663.

¹² FISCHER, T. G.; SANDOVAL, G. O.; SILVA, L. F. N.; SCAGLIA, A. J. A pedagogia da rua ainda existe? investigando a cultura lúdica de jogadores(as) profissionais de futebol nascidos a partir dos anos 2000. *Movimento*, v. 30, 2024.

¹³ FREIRE, J. B. *Pedagogia do futebol*. Campinas: Autores Associados, 2011.

¹⁴ SCAGLIA, A. J. *Pedagogia, Jogo e... Rua*. Goiânia: Talu Educacional, 2021.

¹⁵ FREIRE, J. B. *O jogo de bola na escola: introdução à pedagogia da rua*. Campinas: Autores Associados, 2022.



1) a chegada do futebol e sua incorporação na cultura da elite, 2) o descobrimento e subversão desse jogo, por parte de garotos negros, nas ruas cariocas e 3) a consagração desse fenômeno: um aprendizado peculiar que faz com que, mesmo que a contragosto, esses meninos, quando adultos, tomem a posição de filhos da elite carioca nas equipes do mais alto calibre, concomitantemente com a emergência do profissionalismo. Como analisa de Souza, essa perspectiva de Filho está diretamente atrelada a tradição culturalista da obra de Gilberto Freyre, na medida em que reforça uma certa mestiçagem no futebol brasileiro¹⁶. Próximo a um olhar atrelado a cultura, busco, não contribuir para a ilusória democracia racial, mas para desvencilhar do olhar binário que, em alguma medida, permeia essas obras, penso, evocando outro personagem, como disse Silva, que “Exu representaria, com sua mitologia associada aos reinos das passagens, das rotas, dos cruzamentos, a possibilidade de continuidade entre o espaço público e o privado”¹⁷, ou seja, entre jogo que esses meninos jogaram e o esporte que, posteriormente, aterraram. Se a negritude evoluiu o futebol brasileiro de sua rigidez apolínea para a malandragem dionísica, como diz Freyre, uma chave para a compreensão desse fenômeno emerge do orixá da rua, das múltiplas possibilidades, da subversão e da traquinagem – e, por conseguinte, longe da moralidade que mede o pensamento judaico-cristão: Exu.

As pegadas de Exu em território brasileiro

Desde o século XV em território africano e americano, os europeus promoveram uma ligação intensa e compulsória entre esses dois continentes. Invadindo e conquistando territórios, ações como guerra, escravidão, comércio e evangelização foram recorrentemente realizadas nesse período. Como consequência disso, diversos desses sistemas culturais foram modificados, “por meio de imposições, continuidades, alterações, rupturas e adesões”¹⁸. Exemplo de soberania, é a interpretação eurocêntrica, fundada na Contrarreforma e consolidada pelas

¹⁶ DE SOUZA, J. Culturalist lineage of the Brazilian soccer sociology. *Lua Nova*, v. 2017, n. 103, 2018, p. 103–134.

¹⁷ SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, 2013.

¹⁸ SILVA, V. G. DA. Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022, p. 39.





Revoluções Burguesas, acerca das religiosidades africanas e ameríndias: sempre associando tais rituais a partir da noção de primitivismo e paganismo. Nesse cenário, quando se depararam com o culto a um orixá que como característica havia o falo, representando a fertilidade, logo associaram às pessoas que consideravam bruxas ou feiticeiras, responsáveis por ritualizarem com os aspectos semelhantes, evocando a gravidez. Somado a isso, para dialogar com tal orixá havia a necessidade de se sacrificar animais como forma de oferenda ao santo – o que também não foi bem visto, associando-o, imediatamente, com o diabo católico, uma vez que, nesta mitologia, a figura do mal também realiza sacrifícios. Dessa maneira, “o falo ereto em seus altares e o culto envolvendo sacrifício de animais (bode, cães e porco) e até de humanos eram “evidências” da natureza demoníaca da entidade”¹⁹.

Exu, portanto, sem permissão a defesa, foi enquadrado como aquilo que de pior havia nas religiosidades europeias. Em decorrência de sua personalidade transgressora, desde a primeira relação com o mundo ocidental, sofreu marcação individual do pensamento moderno. Isso porque, para além da visão dos sacrifícios como algo dotado de caráter maléfico, em um mundo permeado pela racionalidade, a desestruturação da dualidade cartesiana em relação ao sujeito e ao objeto, ou seja, uma perspectiva que preze pelo envolvimento, pela mistura com o mundo e, assim, fugindo da sobriedade do sujeito, do controle lúcido da racionalidade e deixando ser guiado pelos afetos das divindades, definitivamente não pode ser bem apreciada por esse olhar europeu – e Exu era a representação máxima dessa perspectiva.

Mas o olhar de Exu para o mundo não está nessa dimensão – aquela que enquadra os outros a partir da régua própria. Em um de seus mitos, passa entre dois amigos com um gorro que apresentava em cada lado uma cor, causando uma confusão entre eles, pois não havia convergência entre aquilo que era visto pelos dois – a universalidade da verdade sendo questionada por meio da enganação de Exu, na medida em que cada ângulo propicia uma maneira diferente de ver o fenômeno²⁰. Foi com esse caráter traquinas que cruzou o Atlântico e chegou ao Brasil. Vindo de populações yorubas e fon-ewe, as regiões que ocupam hoje a Nigéria e o Benin (e, por

¹⁹ Idem, 2022, p. 44

²⁰ PRANDI, R. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



isso, é notável a incontornável relação africana com nosso modo de ser brasileiro), ele é um deus mensageiro, pois realiza a ligação entre o orun e o aye – o mundo visível e o invisível que pertence aos orixás. É por elas denominado, também, como Légbá ou Elegbara. Dessa maneira, como fomenta Santos, ele é um princípio dinâmico de expansão de tudo que existe no mundo – ele que gera a possibilidade de vida e, por isso, é essencial para a existência de qualquer um(a)²¹. Assim, está associado à fertilidade – outra característica que o levou a criminalização. Por ter, em sua representação, a demonstração do falo, inevitavelmente, acentuou o olhar católico na associação com o diabo, na medida em que se julgava que havia, de sua parte, incitação ao ser humano realizar o pecado²².

Ao praticar Exu enquanto demônio, reduziu-se a complexidade das culturas negro-africanas, esfacelaram-se modos de vida, visões de mundo, princípios explicativos e saberes necessários para a formação de uma sociedade que se oriente pela diversidade como princípio ético. Nesse sentido, o projeto colonial e sua agenda política assumiu a responsabilidade de passarmos - como na narrativa popular - a eternidade nas profundezas do inferno da negação de outras possibilidades²³.

A questão, porém, é que a vilanização de Exu passa pela definição de bem e de mal oriunda de um outro povo – que não aquele que o cultua. O falo que o catolicismo interpreta como a simples reprodução, na verdade, buscar representar, em Exu, algo mais: “a ligação visceral entre o sagrado e o erótico”²⁴. Dessa forma, Exu é a garantia para as religiões afro-brasileiras do eros como relação entre o ancestral e o descendente. “Na busca erótica, o espírito foge à subordinação imposta pela realidade do corpo mortal, perdendo, como os deuses ou os espíritos míticos, o substrato da realidade e penetrando assim no sagrado”²⁵, culminando, como consequência, numa busca pela “continuidade entre ancestralidade e descendência, transcendente aos atributos de identidade”²⁶. Como orixá da comunicação, nota-se em Exu “os

²¹ SANTOS, J. E. DOS. Os nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012

²² SILVA, V. G. DA. Exu: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015

²³ RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019, p. 51.

²⁴ SODRÉ, M. Pensar nagô. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 179

²⁵ SODRÉ, 2017, p. 181

²⁶ Ibidem



desdobramentos simbólicos ou as reinterpretações litúrgicas que associam essa entidade aos múltiplos caminhos do erotismo”²⁷.

A pecha de orixá que abre várias possibilidades se mistura com sua função dentro da mitologia das religiões de matriz afro-brasileira: o regente da encruzilhada. Sabendo que os pedidos aos orixás são realizados em encruzilhadas, Exu é o responsável por receber a oferenda e endereçá-la a quem o pedido se destina. De tal maneira, torna-se o comandante da encruza. Rufino a define da seguinte forma: “A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo”²⁸. A partir desse olhar, Exu não se limita a uma figura normativa. Como dono da encruzilhada, ele, longe da moralidade europeia, não somente é quem abre espaço para outros olhares, mas também aquele que engana, ludibria e reside nos lugares de subversão da sociedade. Segundo Simas, “Exu não mora só na encruza: ele tem a artimanha também de morar no som de um assovio ou nos desenhos de um surdo de terceira no meio da bateria de uma escola de samba”²⁹. Logo, Exu vive nas frestas, nas brechas que as pessoas encontram diante da linearidade da racionalidade ocidental. O que esses autores buscam clarear é: toda a trajetória negro-africana no Brasil, para se ter legitimidade em seu olhar ao mundo, dependeu de um caráter exusíaco – da demonstração da encruzilhada-mundo, através de manifestações que fugiam, inevitavelmente, da visão branco-ocidental.

Os lugares e os espaços: os jogos de bola com os pés como terreiros

Sodré, apoiado em Heidegger, defende que isso se deve a uma visão fenomenológica do lugar. Segundo ele, a formação dos terreiros em território brasileiro está apoiada na divergência entre lugar e espaço. Se Heidegger concebe o espaço como uma significação posteriormente realizada dos lugares vividos, ou seja,

²⁷ Ibidem

²⁸ RUFINO, 2019, p. 13

²⁹ SIMAS, L. A. O corpo encantado das ruas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 25



que é a fundação de um lugar existencial que abre possíveis espaços³⁰, Sodré, inspirado nele e pensando na relação que culmina em uma identidade do povo negro, chama de território aquilo que “traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito”³¹. Sua fala, entretanto, dá conta da dificuldade de tal concepção: diz que o nomos europeu foi aquele “que presidia a conceituação de cultura como produção de um sentido universal, de uma verdade global a ser imposta pela força das armas ou da catequese aos “não-homens” universais”³², culminando em uma noção de que, exclusivamente, qualquer relação deveria se pautar na racionalidade instrumental moderna. “Acontece que um território (a Colônia) não se esgota no projeto explorador de uma Metrópole. O território tem marcas próprias, tem sua particular dinâmica de relacionamento com o real (a cultura)”³³, fazendo com que o controle escape diante das inúmeras significações passíveis de serem feitas. De tal forma, foi sentindo o lugar de maneira própria, culminando na constituição do terreiro que foi possível, os escravizados, transferirem os saberes negro-africanos ao Brasil.

Esse trato com o lugar capaz de fundar terreiros é um processo de reterritorialização que esse povo exerceu, diz Sodré. Sabendo que esses locais “organizam-se num continuum de práticas a partir do qual cada terreiro elabora seus arranjos singulares nos quais o bem e o mal, o certo e o errado, a continuidade e a ruptura de tradições ocupam posições relativas”³⁴, foi necessário – retomando o olhar exusíaco – afrouxar a noção binária do pensamento moderno ocidental para que seu olhar ao mundo se legitimasse. Isso porque, já que a civilização realizava os escravizamentos, sobrava a “possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais”³⁵.

³⁰ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Em: Heidegger, M. Ensaio e Conferências, 2012. Petrópolis: Vozes.

³¹ SODRÉ, M. O terreiro e a cidade. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 24

³² Idem, 2019, p. 33.

³³ Idem, 2019, p. 38.

³⁴ SILVA, 2015, p. 24.

³⁵ SODRÉ, 2019, p. 52



Disso, retiramos: os terreiros não estavam associados ao bem e ao mal bíblico – mas em uma vida que suportava o “aqui e o agora” da existência, deixando “manifesto, principalmente, que essa subjetividade não tem no pescoço a corda teológica, nem os pés fincados a presunção da eternidade”³⁶ – assim como se materializam de diferentes maneiras, para além da perspectiva religiosa. Simas e Rufino, tendo em vista essas questões, buscam expandir o conceito de terreiro: superando o espaço físico cartesiano, o terreiro “como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de ressignificação da vida (...) codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida”³⁷, ou seja, manipulações sobre a realidade que fundam não somente terreiros, mas, trazendo a questão da festa, do ritmo e da dança, rodas de samba³⁸ e de capoeira³⁹ – e como defendemos neste presente texto, os jogos de bola com os pés que foram cruciais para a inserção do negro no futebol brasileiro.

Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica um tipo novo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência⁴⁰

Se entendemos, portanto, o terreiro como “termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade”⁴¹, inaugurando uma nova subjetividade frente àquela dada pela ocidentalidade, os jogos de bola com os pés protagonizados por meninos que não tinham possibilidade de jogar futebol nos clubes de elite no Rio de Janeiro no início do Século XX parecem se enquadrar nessa perspectiva. Isso porque o próprio Sodré acreditava no fato de o terreiro ser um jogo, pois, lançando mão de um olhar heideggeriano, concebe que o lugar é dado na existência, sendo, a partir disso, capaz de gerar espaços autônomos. “Quando as regras

³⁶ SODRÉ, 2017, p. 100

³⁷ SIMAS, L. A.; RUFINO, L. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018, p. 45.

³⁸ SODRÉ, M. Samba, o dono do corpo. Rio de Janeiro: Mauad, 1998

³⁹ SODRÉ, M. Bimba, Corpo e Mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

⁴⁰ SODRÉ, 2017, p.100.

⁴¹ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 45.



de um jogo são arbitrariamente instituídas pelo grupo, ficcionalizam-se, ao mesmo tempo, uma duração e um lugar próprios⁴², o que faz com que todo jogo gere espaços. Um exemplo é a dança, uma vez que ela é “um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica do espaço”⁴³. O fluxo África-Brasil, portanto, perenizou a possibilidade de reinventar aquilo que a modernidade e a colonização conceberam como inquestionável.

Assim, a reterritorialização que culmina em um terreiro se deve a ficcionalidade que se imputa ao lugar, apontando espaços inéditos. Por isso, se a roda de samba terreiriza, se a capoeira terreiriza, o jogo de bola com os pés, também – por que não? A Pequena Sociedade Lúdica que as crianças criam para jogar futebol é herdeira da espacialização africana, pois, nesse jogo-terreiro, o desejo pelo jogar percebe lugares que fundam espaços nunca antes concebidos. Terreirizar um espaço é encantá-lo, recobri-lo de uma nova perspectiva, trazer uma subjetivação própria de mundo – no caso, a alegria, o ritmo, a potência, evidenciando “a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo”⁴⁴. Esse ambiente “que nos possibilita virar ponta-cabeça e assumir o corpo em sua integralidade, credibilizando suas dimensões enquanto memória, comunidade, tempo, chão e inventividades”⁴⁵

O aprendizado exusíaco do terreiro de bola com os pés

A questão é que Mario Filho não se esgota em relatar a forma com que dezenas de meninos encontraram de jogar futebol, seu anseio é relatar a consagração dessa população: o preconceito que não permitia o negro jogar, foi derrubado graças a seu sucesso em campo. Mas como esse sucesso se deu? A hipótese – e não me inclino a superar essa suposição – é que o aprendizado que culminou em tal sucesso vem justamente dos terreiros de bola com os pés. Urge, portanto, a necessidade de

⁴² SODRÉ, 2019, p. 128.

⁴³ Idem, 2019, p. 125

⁴⁴ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 46

⁴⁵ RUFINO, 2023, p. 20



concebermos: ali, na terreirização realizada pelas crianças, há conhecimento sendo fomentado.

Para isso, delimito o ponto crucial para que o argumento ser construído: a educação está longe de acontecer somente na formalidade do ensino. “Como a educação é um fenômeno comum às mais diferentes culturas e sociedades, existem aqueles que aprenderam as coisas do mundo interagindo com os mais diferentes métodos de se inscrever vida”⁴⁶, ou seja, não somente em um escola com um(a) professor(a) responsável por ministrar um conteúdo. “A variedade de educações corresponde à diversidade de formas de ser e saber”⁴⁷. Rufino conversando com um vaqueiro ouve que ele aprende com a natureza no gosto de conviver com ela. A mesma linha segue o lavrador: a roça ensina como deve ser o roçado, na medida em que ela acontece na interação com a estação do ano que vigora. Não vai longe, também, um capoeirista dizendo que é do diálogo com a natureza que seu saber emerge. Assim, o “processo educativo é tátil, poroso, rítmico, permeado por tudo que o corpo dá, sente, guarda e transmuta”, explicitado pelas “pernadas, ginga, risos, valentia, negaças, fintas, versos, esbarrões e outras variadas formas de drible e aconchego”⁴⁸: ele vigora na encruzilhada de Exu.

Nessa exusíaca relação com o mundo, Rufino diz que esses saberes, produtos do envolvimento informal e cotidiano com o mundo, expressam-se como mandinga, na medida em que abalam a rigidez dos conhecimentos ocidentais. Isso se consuma em decorrência da existência de brincadeiras. Segundo Rufino, brincar é reposicionar o ser no mundo, “via corpo, memória, afeto, comunidade, partilha e inacabamento de si”⁴⁹, o que culmina, em decorrência dessa liberdade, em uma educação descolonizada, mandingueira. “A mandinga é a sapiência do corpo, é o saber que é lançado ao mundo a partir dos princípios e potências corporais”⁵⁰. Por isso, a “ginga, o drible, o andar de viés, a cintura desprezada não são saberes inatos, são saberes aprendidos ao longo de experiências codificadas em processos educativos próprios”⁵¹. São saberes que

⁴⁶ RUFINO, L. Vence-demanda: educação e descolonização. Rio de Janeiro: Mórula, 2021, p. 15.

⁴⁷ RUFINO, L. Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023, p. 94

⁴⁸ Idem, 2023, p. 21.

⁴⁹ RUFINO, 2021, p. 70.

⁵⁰ RUFINO, 2019, p. 59.

⁵¹ Idem, 2019, p. 60.



somente quem se permite brincar e se divertir acessam, algo que Roger Milla, jogador de futebol da Seleção da Nigéria em três Copas do Mundo, sente saudade: a forma com que ele aprendeu a jogar futebol estava alocada nesse divertir-se em campo e não norteado pela lógica rígida da disciplina ao clube. Essa ginga fomentada em um ambiente de terreiro para Rufino ou no aprendizado de Milla, converge com aquilo documentado por Mario Filho: foi definitivamente dos jogos arruaceiros e de sua educação longe da colonização que os meninos escamoteados pelo futebol oficial emergiram, mandigueiramente, como craques incontestáveis. Em decorrência de tal aproximação, julgo importante pontuar: se o futebol que se diz brasileiro foi, realmente, originado da rua, deu-se, portanto, em território de Exu, na intrínseca relação com as epistemologias africanas que aqui se desenvolveram, logo, a cintura solta, a ginga e o drible tem de onde serem remetidos – ao orixá das traquinagens.

Assim, quando se fala da peculiaridade dos processos educativos, trago um termo que Sodré trabalha, no que tange a constituição dos saberes nos modos de pensamento de origem africano: originam-se a partir de uma filosofia de diátese média. Com isso, anseia por dizer que em culturas que não dissociam o cósmico do humano, ou seja, os ancestrais, não humanos e humanos, a forma de se pensar é concebida em sua unidade com a comunidade, fazendo com que o conhecimento seja formulado “principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza”⁵². Por isso, quando Rufino traz as falas do vaqueiros, do lavrador e do capoeirista os conhecimentos apontados estão em relação à confluência de cada um com o mundo – e não em uma intelectualização de uma ideia. Por isso, essa forma de saber “desloca a voz ativa de sujeitos de pensamento para a voz média de sujeitos-objetos do ato de pensar-vivendo (e não viver pensando), isto é, sem intelectualizar ou fazer do pensamento uma esfera cognitiva à parte da vida comum”⁵³. Como consequência, a forma de pensamento, como diz Bispo dos Santos, evocada na biointeração⁵⁴, “não restringem os seus modos enunciativos à lógica das proposições e

⁵² SODRÉ, 2017, p. 81.

⁵³ Idem, 2017, p. 94.

⁵⁴ BISPO DOS SANTOS, A. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.



das frases”⁵⁵, mas “é sentida como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (axé) com seus modos de comunhão e diferenciação”⁵⁶. Um exemplo de tal olhar é a concepção que defende que, quando o samba inicia a ser tocado, Exu se torna o responsável por guiar o corpo de quem se põe em disponibilidade⁵⁷, ou seja, não se concebe o sujeito racional como responsável pelo controle de todos os movimento do corpo, como se viessem de um cálculo mental. Algo parecido com o que Roger Milla, novamente, disse sobre sua comemoração dançante no jogo contra a Colômbia na Copa do Mundo de 1990: ela surgiu do nada, foi algo espontâneo, uma explosão de alegria que tomou seu corpo.

Na inevitável relação com o continente africano, Filho exalta Leônidas da Silva, um dos mais reconhecidos jogadores brasileiros da década de 30, em decorrência de sua forma de jogar aproximada com o samba: “Domingos gingava o corpo, mas não se desmanchando todo, como Leônidas. Dançando o samba, jogando futebol”⁵⁸. Mario Filho, dessa forma, reitera a visão de Gilberto Freyre, responsável por aproximar o futebol jogado pelo mestiço com um caráter dionísico, ou seja, longe da rigidez do inglês, próximo de uma dança. Para além daquilo que se poderia enxergar, deduzo, apoiado em Sodré, que o samba e o futebol que os brasileiros jogavam não estão próximos simplesmente pela semelhanças de suas movimentações, mas por uma forma convergente de se portar nesse espaço. Se aquele(a) que no ambiente cósmico do samba é atravessado(a) por Exu⁵⁹, parece que, Leônidas, o dançarino dionisíaco, em medida semelhante, colocando seu corpo em disponibilidade, deixava-se levar pelo cósmico ambiente, no caso, do jogo.

Por isso, Sodré diz que o corpo é território e Rufino, amuleto. Ambos anseiam por desvincular o conhecimento exclusivamente da mente, de origens cognitivas distantes da situacionalidade própria de cada um(a) em relação ao mundo. Assim, o corpo por servir “de bússola, meio de orientação com referência aos outros”⁶⁰, incorpora “signos/sentidos de mundo, os transforma, os encruza e os manifesta em

⁵⁵ SODRÉ, 2017, p. 165.

⁵⁶ Idem, p. 83.

⁵⁷ SODRÉ, 1998.

⁵⁸ FILHO, 2010, p. 216.

⁵⁹ SODRÉ, 1998.

⁶⁰ SODRÉ, 2019, p. 125.



forma de mandinga”⁶¹. Os saberes que fundamentam a mandinga, portanto, não estão alocados na racionalidade de um discurso, mas em uma sensação ou potência que vem do corpo na relação com o ambiente, que atravessam e guiam.

Assim, é importante pontuar: um olhar afrorreferenciado concebe aquilo que jogadores e jogadoras realizam nos terreiros de bola com os pés como uma potência – podendo ser denominada como axé – capaz de prover sensibilidade envolvida com o mundo. Ou seja, não são representações mentais retroalimentadas por um discurso que consumam um conhecimento – e o materializam no jogo –, mas uma corporeidade ativa, responsável por se relacionar com o mundo, que, exusiacamente, no caráter decolonial das brincadeiras, aprende, encruza e fagocita mandinga. Os meninos que Mario Filho diz que jogavam nas periferias do futebol, aprenderam um futebol-mandingueiro – pensam-jogando e não pensam para jogar.

Do terreiro da rua para a terreirização do esporte: os lados do gorro de Exu

Paro, porém, para pensar e concludo: não estaríamos discorrendo sobre esses episódios, se não houvesse sucesso nas ações desses meninos. Mario Filho segue toda sua obra, após a demonstração da possibilidade de meninos pretos jogarem com brancos na primeira metade do século XX no Rio de Janeiro, realçando as grandes ações dessa população a nível não somente nacional, mas internacional. No fim do livro, os protagonistas passam a ser Pelé, Garrincha, Didi, Vavá e tantos outros que foram responsáveis pelo primeiro título mundial da Seleção Brasileira de futebol – e o argumento segue o mesmo: “Aqueles artistas nasciam nos campos livres, nas peladas, pelo amor à bola, ao futebol. Chamavam a bola de ‘menina’. Tratavam-na com o carinho de namorada. Era a primeira namorada. O amor de infância que se prolongava, cada vez mais intenso, pela vida afora”⁶². Dualizando com a visão russa, em 1958, que desejava cientificizar o futebol, formando jogadores fisicamente aptos para qualquer

⁶¹ RUFINO, 2019, p. 61.

⁶² FILHO, 2010, p. 325.



ocasião, Filho (2010, p. 325) defende que esses aprendizados que foram o antídoto para, na Copa do Mundo, a vitória sobre tal seleção: “a salvação do futebol-arte”⁶³.

Mas, antes, o que seria o tal futebol-arte? Como já citado, Mario Filho bebe da fonte de Gilberto Freyre. Os óculos posto para enxergar o futebol brasileiro está ancorado na mestiçagem freyreana. Por conseguinte, a arte que se vê no futebol decorre do encontro conciliatório do mundo do negro e do branco, como a já citada dança do samba no esporte que trouxe o colonizador⁶⁴. A questão é que essas visões são exageradas, segundo alguns autores. Franco Júnior defende que o Brasil não é, da maneira romantizada que se concebe, o país do futebol; no máximo, dos bons futebolistas. Defende que as escolinhas de futebol não substituem as “escolinhas” dos terreiros, mas, ao fugir das visões culturalistas, radicaliza no lado oposto, uma vez que delega a alta categoria dos futebolistas aos pés descalços, às bolas improvisadas e aos solos irregulares⁶⁵, como se, de maneira parecida a que defende Wisnik, a qualidade dos futebolistas estivesse relacionado a dois fatores: a pobreza – que oferta a rua como única opção – e o aprendizado, nesse ambiente, somente como acúmulo de experiências vividas nesses jogos⁶⁶.

Quando nos pautamos nos autores anteriormente citados percebemos que as questões teóricas ultrapassam o simples empirismo epistemológico. O aprendizado que dizemos ser incorporado – e não simplesmente dado por questões objetivas –, não é aquele imputado, guardado ou armazenado no corpo – o termo corpo não se relaciona com posse. É incorporado, pois não está alocado na soberania da mente e dos processos cognitivos sobre cada membro, mas na imersão do corpo no ambiente cósmico do jogo. A incorporação como aspecto pedagógico, dessa forma, dá conta dos aprendizados que não são racionalizados metafisicamente – ou seja, na dualidade entre sujeito e objeto –, materializam-se, por outro lado, na potência, no axé, na força vital que a envolvimento com o jogo promove.

⁶³ FILHO, 2010, p. 325.

⁶⁴ DE SOUZA, 2019.

⁶⁵ FRANCO JÚNIOR, 2017.

⁶⁶ WISNIK, 2008.



Assim, pelo olhar afrobrasileiro⁶⁷ não se tem uma transmissão cognitiva do conhecimento gerado, como se um movimento passasse da brincadeira para o esporte futebol, como sugeriu Bayer⁶⁸. Na filosofia de diátese média que fundamenta os terreiros, não há o pensamento de um sujeito que se dá sem a relação com o exterior, toda a ação, por sua vez, se dá no envolvimento com o cosmos – é atravessado por ele. De tal maneira, na discussão, no que tange o ensino do esporte, entre abordagens cognitivas e ecológicas que sustentam vias de se ensinar o esporte, o pensamento de terreiro parece estar mais próximo da última, uma vez que ela conceitua as movimentações em jogo a partir de affordances, ou seja, possibilidades de ação que o ambiente propicia e que, dessa forma, são realizadas sem uma imagem mental culminante⁶⁹. Mais próxima ainda parece estar a fenomenologia, na medida que concebe o aparecer dos objetos do mundo não na conceituação que a modernidade pregou, mas na situacionalidade própria de quem o vê. Os affordances, aqui, são considerados em uma visão de primeira pessoa – e não na definição das características do ambiente⁷⁰. Essa é uma via que permite encontrar, por exemplo, um lugar conceituado como rua, ser significado como terreiro. Em decorrência disso, a situacionalidade própria que evoca a fenomenologia permite que o fenômeno seja concebido a partir das várias epistemologias, uma vez que não se reduz ao olhar da modernidade. É nessa forma particular de conceber a existência que percebemos: o sucesso dos jogadores negros brasileiros foi não somente terreirizar a rua, mas terreirizar o esporte futebol.

Em outras palavras, mais do que pensar os terreiros e as culturas que o circundam, existe a necessidade e a emergência de praticá-los como possibilidades de invenção de outras rotas. A invenção de terreiros/mundo se faz necessária na medida em que o projeto de mundo concebido pela lógica ocidental moderna prática, ao invés da diversidade, a escassez de possibilidade⁷¹.

A salvação do futebol arte que dizia Filho no momento em que o Brasil venceu a cientificidade russa, corresponde à terreirização do jogo, na medida em que expõe

⁶⁷ SODRÉ, 2017.

⁶⁸ BAYER, 1994.

⁶⁹ ARAÚJO; DAVIDS; RENSHAW, 2020.

⁷⁰ GILDERSLEEVE, 2021.

⁷¹ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 46.



uma forma de lidar com o mundo distante da metafísica-colonial-moderna – o drible do Garrincha era a representação dessa questão. “Garrincha, diante de um marcador, se sentia como uma paca, um gambá. Não olhava para os olhos do marcador: olhava para as pernas dele. E de repente fingia que ia. Jogava o corpo para um lado, anunciando o drible. Não ia, só ia quando o marcador descambava o corpo para o lado que queria”⁷². Sobre a problemática animalização de Garrincha (que também foi feita por outros jornalistas da época, como Nelson Rodrigues e Sandro Moreyra) me comprometo em discutir em outro texto – a escolha dessa citação se dá pelo anseio de Mario Filho em conceituar o drible de Mané. O anseio por padronizar a ação de Garrincha não corresponde ao axé como arrebate para a ação em jogo. A terreirização do futebol supõe abertura ao ambiente cósmico do jogo, à porosidade do corpo para as estripulias exusíaca. Por isso, vejo que a ideia que se tem acerca do futebol brasileiro parece estar alocada na forma de vida que se carrega em terreiros – são os momentos vadios, o corpo balançando e a casualidade das movimentações que nos fazem ter orgulho de nosso jogo. Em um texto que divido com outros autores, digo que há um caráter exusíaco na seleção brasileira que jogou a Copa de 1982⁷³, em outro, também acompanhado, digo que esse jogar pode ser concebido como fenomenológico⁷⁴. Isso porque a noção de posicionamentos era menos rígida que normalmente se via e os jogadores vivam o lugar, transformavam-no em terreiro. O encontro dessas duas perspectivas, então, se dá na abertura ao mundo e no afrouxamento que se imputa à racionalidade do sujeito. Apoiado na fenomenologia, Gadamer dizia algo parecido com: quem joga, deixa, também, ser jogado pelo jogo⁷⁵. Caillois, nessa linha, como grande epistemólogo do jogo, afirmava, no que tange os jogos de competição, que quem joga está sempre sujeito as peripécias dele⁷⁶. Com amigos, aprendi que o jogo está na dimensão do afeto – é um estado⁷⁷. Heidegger diz que o jogo é um tonalidade afetiva, ou seja, um condição pré-psicológica que nos afina de modo próprio com o

⁷² FILHO, 2010, p. 334

⁷³ SANDOVAL; GONÇALVES; SCAGLIA, 2024.

⁷⁴ SANDOVAL; SCAGLIA, 2024.

⁷⁵ GADAMER, 1999.

⁷⁶ CAILLOIS, 2017.

⁷⁷ GODOY; LEONARDO; SCAGLIA, 2022



mundo⁷⁸. Dessa forma, para finalizar o texto, reclamo uma reorientação: é só concebendo o terreiro como uma tonalidade afetiva, como uma disposição própria frente ao mundo, assumindo o valor das brincadeiras, das festas, da carnavalização, das invocações e transes que estaremos próximos de uma chave adequada para compreender o legado do caráter exusíaco dos meninos suburbanos cariocas – e de Migué.

Considerações espiraladas

Se retomo o texto e lembro de minha cidade natal, vejo dois grandes personagens que a atrelam ao futebol: Mister Hugh e Migué. O que defendo nestas últimas folhas é que Mister Hugh, ao inaugurar o esporte bretão, é essencial para a do desenvolvimento do futebol no Brasil, mas, como conta Mario Filho em *O negro no futebol brasileiro*, é a população que se assemelha a Migué a responsável por construir a imagem do futebol jogado no Brasil. Dessa forma, mergulhando no pensamento afrobrasileiro, noto que é toda a ancestralidade de Migué que evoca um jogar em disponibilidade. É na terreirização da rua que jogos foram possíveis de serem jogados e, por conseguinte, um relação com o mundo fundado na potência de realização – e não intelectualização de conceitos – que culminou em corpos maleáveis às estripulias do cosmos que circunda o jogo. A partir das regras de Mister Hugh, o lado exusíaco da rua que propalou meninos como Migué ao futebol profissional.

Percebo, portanto, que não somente há um aspecto pedagógico na rua que possibilitou negros tornarem-se jogadores de futebol de alto nível, mas, além disso, noto que há um aprendizado particular que os fez jogarem de maneira peculiar: encontramos nas tessituras do terreiro uma certa perspectiva de mundo que coaduna com a ginga, o drible e malandragem que caracterizou o orgulho de ser brasileiro. Isso está ancorado, nessa primeira aproximação que realizo, na fuga da racionalidade ocidental para uma disponibilidade ou porosidade do corpo ao ambiente cósmico que, conforme defendo, pode ser das religiosidades de matriz afrobrasileira, da capoeira, do samba e também dos jogos de bola com os pés, digo, terreiros de bola com os pés.

⁷⁸ HEIDEGGER, 2009.





Referências bibliográficas

- AQUINO, R. S. L. Futebol: uma paixão nacional. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ARAÚJO, D.; DAVIDS, K.; RENSHAW, I. Cognition, Emotion and Action in Sport: An Ecological Dynamics Perspective. *Handbook of Sport Psychology*, v. 1, p. 535–555, 2020.
- BAYER, C. O ensino dos desportos colectivos. Lisboa: Dinalivro, 1994.
- BISPO DOS SANTOS, A. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- CAILLOIS, R. Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- CERIONE, E. Antes do Pelé, veio o Migué. Jundiá: Ed. do Autor, 2024.
- DE SOUZA, J. Culturalist lineage of the Brazilian soccer sociology. *Lua Nova*, n. 103, p. 103–134, 2018.
- FILHO, M. O negro no futebol brasileiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- FISCHER, T. G.; SANDOVAL, G. O.; SILVA, L. F. N.; SCAGLIA, A. J. A pedagogia da rua ainda existe? investigando a cultura lúdica de jogadores(as) profissionais de futebol nascidos a partir dos anos 2000. *Movimento*, v. 30, 2024. Disponível em: <<https://doi.org/10.22456/1982-8918.139347>>
- FORD, P. R.; CARLING, C.; GARCES, M.; et al. The developmental activities of elite soccer players aged under-16 years from Brazil, England, France, Ghana, Mexico, Portugal and Sweden. *Journal of Sports Sciences*, v. 30, n. 15, p. 1653–1663, 2012.
- FRANCO JÚNIOR, H. Dando tratos à bola: ensaios sobre futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FREIRE, J. B. Pedagogia do futebol. Campinas: Autores Associados, 2011.
- FREIRE, J. B. O jogo de bola na escola: introdução à pedagogia da rua. Campinas: Autores Associados, 2022.
- GADAMER, H.-G. Verdade e Método. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GILDERSLEEVE, M. Place, Ecological Dynamics and Football. *Sport, Ethics and Philosophy*, v. 15, n. 1, p. 139–155, 2021.
- GODOY, L. B.; LEONARDO, L.; SCAGLIA, A. J. Do macrojogo ao microjogo: os vários jogos que compõem o jogo. *Motrivivência*, v. 34, n. 65, p. 1–22, 2022.
- HEIDEGGER, M. Introdução à filosofia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Em: Heidegger, M. Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PRANDI, R. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- RUFINO, L. Vence-demanda: educação e descolonização. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- RUFINO, L. Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.
- SANDOVAL, G. O.; GONÇALVES, R. B.; SCAGLIA, A. J. Exu e a seleção brasileira na copa do mundo 1982: resenha do livro 82: uma copa para sempre. *Recorde*, n. 2, p. 1–12, 2024.
- SANDOVAL, G. O.; SCAGLIA, A. J. O jogar fenomenológico da seleção brasileira na copa do mundo de 1982: uma descrição dos jogos a partir da fenomenologia. *Esporte e Sociedade*, v. 17, n. 40, 2024.
- SANTOS, J. E. DOS. Os nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCAGLIA, A. J. Pedagogia, Jogo e... Rua. Goiânia: Talu Educacional, 2021.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, 2013. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/59309>.
- SILVA, V. G. DA. Exu: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SILVA, V. G. DA. Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.
- SIMAS, L. A. O corpo encantado das ruas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SODRÉ, M. Samba, o dono do corpo. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SODRÉ, M. Mestre Bimba, Corpo e Mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- SODRÉ, M. Pensar nagô. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SODRÉ, M. O terreiro e a cidade. Petrópolis: Vozes, 2019.



WISNIK, J. M. Veneno Remédio: o futebol e o Brasil.
São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

From Africa to Brazil, from play to sport: one side of Exu's cap in Brazilian culture

ABSTRACT: We all know that soccer arrived in Brazil via the English. Mario Filho discusses this issue, highlighting the emergence of Black people in Brazilian soccer, also introducing another way of playing. The point I make in this text, supported by these elements, is that the way this game was learned does not correspond to its colonizing origins. However, to achieve this, it is urgently necessary to go one step further: a deeper exploration of Afro-Brazilian thought. This allows us to consider that the games that educated the players are similar to the constitution of the terreiros, since both take place in the street and evoke a way of acting far removed from Western intellectualization, but rather a power to act grounded in the porosity of the body in its engagement with the cosmic environment of the terreiro—or, as I argue, the game.

Keywords: Courtyard; Football; Game; Sports Pedagogy; Street Pedagogy.

De África a Brasil, del juego al deporte: una cara del sombrero de Exu en la cultura brasileña

RESUMEN: Todos sabemos que el fútbol llegó a Brasil a través de los ingleses. Mario Filho analiza este tema, destacando la aparición de la población negra en el fútbol brasileño y presentando también otra forma de jugar. El punto que planteo en este texto, con base en estos elementos, es que la forma en que se aprendió este juego no se corresponde con sus orígenes colonizadores. Sin embargo, para lograrlo, es urgente ir un paso más allá: una exploración más profunda del pensamiento afrobrasileño. Esto nos permite considerar que los juegos que educaron a los jugadores son similares a la constitución de los terreiros, ya que ambos tienen lugar en la calle y evocan una forma de actuar muy alejada de la intelectualización occidental, sino más bien una capacidad de actuar arraigada en la porosidad del cuerpo en su interacción con el entorno cósmico del terreiro —o, como argumento, el juego—.

Palabras clave: Patio; Fútbol; Juego; Pedagogía Deportiva; Pedagogía de la Calle.

De l'Afrique au Brésil, du jeu au sport : une facette de la casquette d'Exu dans la culture brésilienne

RÉSUMÉ: Nous savons tous que le football est arrivé au Brésil par l'intermédiaire des Anglais. Mario Filho aborde cette question, soulignant l'émergence des Noirs dans le football brésilien et introduisant également une autre façon de jouer. Ce que je soutiens dans ce texte, en m'appuyant sur ces éléments, est que la manière dont ce jeu a été appris ne correspond pas à ses origines colonisatrices. Cependant, pour y parvenir, il est urgent d'aller plus loin : une exploration plus approfondie de la pensée afro-brésilienne. Cela nous permet de considérer que les jeux qui ont formé les joueurs sont similaires à la constitution des terreiros, car tous deux se déroulent dans la rue et évoquent une manière d'agir éloignée de l'intellectualisation occidentale, mais plutôt un pouvoir d'agir ancré dans la porosité du corps dans son interaction avec l'environnement cosmique du terreiro – ou, comme je le soutiens, du jeu.



Mots clés: Cour; Football; Jeu; Pédagogie sportive; Pédagogie de Rue.