



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO-CED  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA EDUCAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS

ANTONIO LUIS FERMINO

**O JOGO DE FUTEBOL E O JOGO DAS RELAÇÕES ENTRE OS  
LAKLÃNÕ/XOKLENG**

Florianópolis  
2012



**ANTONIO LUIS FERMINO**

**O JOGO DE FUTEBOL E O JOGO DAS RELAÇÕES ENTRE OS  
LAKLÃNÕ/XOKLENG**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, como exigência parcial para obtenção de título de Mestre em Educação. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Cristiana de Azevedo Tramonte e Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Beleni Salete Grando.

Florianópolis  
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Fermino, Antonio Luis  
O JOGO DE FUTEBOL E O JOGO DAS RELAÇÕES ENTRE OS  
LAKLÂNÔ/XOKLENG [dissertação] / Antonio Luis Fermino ;  
orientadora, Cristiana de Azevedo Tramonte ; co-  
orientadora, Beleni Salete Grando. - Florianópolis, SC,  
2012.

154 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-  
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Laklânô/Xokleng. 3. Corpo. 4. Religião.  
5. Futebol. I. Tramonte, Cristiana de Azevedo. II. Grando,  
Beleni Salete. III. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.





UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**“O JOGO DE FUTEBOL E O JOGO DAS RELAÇÕES ENTRE OS  
LAKLÂNÔ/XOKLENG”**

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Mestrado em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

**APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA EM 11/10/2012**

Dra. Cristiana de Azevedo Tramonte (CED/UFSC-Orientadora)

Dra. Beleni Salete Grando (UFMT-Co-orientadora)

Dr. Fernando Gonçalves Bitencourt (IFSC-Examinador)

Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (CFH/UFSC-Examinadora)

Dra. Sonia Aparecida Branco Beltrame (CED/UFSC-Suplente)

**Profa. Rosalba Maria Cardoso Garcia**  
Coordenadora do PPGE/CED/UFSC  
Portaria nº 1317/GR/2012

**ANTONIO LUIS FERMINO**

**FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/OUTUBRO/2012**







## AGRADECIMENTOS

Ao longo deste período de trabalho nunca estive sozinho. Muitas pessoas me acompanharam de perto ou longe e sempre estiveram disponíveis para conversar e trocar experiências. Neste pequeno espaço do texto gostaria de agradecer a algumas pessoas que me apoiaram.

Neste momento devo agradecer os Laklãñ/Xokleng que me receberam com muito afeto em suas casas, na escola, nos campos... Ao Douglas, com quem conversei pela primeira vez por telefone e sem mesmo me conhecer pessoalmente me convidou para ficar hospedado na sua casa junto a sua família. Ao senhor Zeca e sua esposa, Belonir, Kaio (Eber), Berenice, Bia, pessoas que me acolheram com muito carinho e sempre demonstraram muita amizade. Muito obrigado a vocês.

Agradeço à escola Laklãñ e a todos os seus professores que me auxiliaram na pesquisa, disponibilizando computador, sala para estudar e algumas vezes me convidando para lecionar aulas na escola junto aos professores Belonir e Cambechum. Também quero agradecer a todo o povo Laklãñ/Xokleng pela acolhida e por aceitar minha visita e permitir que eu observasse suas ações.

Quero agradecer às minhas orientadoras Cristiana Tramonte e Beleni Grando que nestes dois anos de trabalho me deram confiança e autonomia para escrever este estudo.

Ao PPGE, que contribuiu para que eu pudesse viajar à XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, realizada em Porto Nacional – Tocantins.

Às secretárias Bethânia e Sonya pela atenção e dedicação em me auxiliar nas mais diversas vezes em que precisei de ajuda dentro do PPGE.

Devo agradecer também aos professores do PPGE com quem tive aulas: Ida Mara Freire, Maristela Fantin, Ana Baiana, Olga C. da Silva Durand, M<sup>a</sup> Herminia L. F. Laffin e Wladimir A. C. Garcia pelas contribuições dadas ao meu trabalho.

À família Labomídia que me acolheu desde o início do mestrado. Ao professor Giovani pelo carisma e confiança, ao Fernando pelos conhecimentos populares e pelo incentivo da Labobanda. Devo agradecer a todos, Gilson, Ferrari, A40, Angêlo, Silvan, Daniel Xibaba, Fernada, Bia, Paula Bianchi, Paula Aragão, Angélica, Luciana, Vero, Cristiano, Rogério, Iracema, pessoas que sempre me acompanharam e que merecem ser lembradas. Obrigado pela amizade.

Inefável Observatório da Educação do Campo. Bem, alguns já não fazem mais parte do grupo nas reuniões semanais, mas estão

conectados e participando de outras maneiras. Tenho que agradecer à professora Sônia, ao professor Marcos, Alcione, Grégori, Fabiano, Pietro, Guilherme, Priscilla, Laura (Laurita), Leomaris, Vivi, Tiago, Thelmely. Quero agradecer a todos pela amizade que temos e por fazerem parte desse momento. Muito obrigado.

Ao NEPI, grupo no qual tive a oportunidade de aprofundar as leituras e participar de projetos pela primeira vez. Prof. Antonella, Marcos, Emilene, Suzana, Melissa, Nádia, José Nilton, prof. Nicanor, profª. Edviges, Clarissa, Luciana, Tiago, Luiza e Fernando. Grande abraço a todos e muito obrigado.

Agradecer ao Instituto Brasil Plural – IBP - pelo financiamento de algumas idas a Terra Indígena.

Quero agradecer meus professores de graduação que depositaram confiança para que eu continuasse os estudos após o término do curso. Santiago Pich, Diná Corbetta, Rosana de Jesus, Fabiano Weber, Bruno E. Santana. Muitíssimo obrigado por esse “empurrãozinho” inicial.

Gostaria de agradecer o Arthur Almeida , Juliana Saneto e Deoclécio Gruppi que estiveram comigo nos Jogos dos Povos Indígenas e me auxiliaram no processo de construção do texto.

Além dos professores da graduação, devo agradecer também, ao meu professor de educação física no ensino fundamental, o Profº Rubens, que sempre apoiou seus alunos. Aproveitando, agradeço a sua esposa e o sebo Opção Leitura/B.C.

Agradeço também aos meus amigos que sempre estiverem do meu lado nesse período de trabalho: Diorgenes e Nicole, Eliton (grande amigo que esteve sempre próximo dividindo as ansiedades e nervosismos) e Eleane, Cleyton e Sabrine, Diego e Juliana, Tiago e Sandra, Thiago Ferreira, Alessandra Maciel, Willian Meister, Denise Dias, Kátia Strutz, Priscila Berté, Eliana (Tomatinho), Getúlio Soares, Rômulo, Patricia, Dandi, Gabriela, Marina e Mariana, Dona Marlete, Walter, Simone e Myke, Maiara Zeferino.

Gostaria de agradecer meus colegas de linha de pesquisa Katarina, Siuzete, Sadi, Ana, Humberto, Boris e Irta. Grande abraço a todos vocês.

Família Pfitzer e Souza, pessoas que amo muito e junto deles passei os melhores momentos. Obrigado por tudo, quero sempre tê-los ao meu lado. Jorge, Rosane, Ricardo, Marina (na memória), Maiara, Roberta, Sander, Dona Arlete, Rogério e Alessandra, Seu Leonardo, Dona Alair e filhos.

Quero agradecer à família IMCARTI, cujos nomes são muitos, entretanto, deixo marcado através do Seu Paulo e da Dona Carmen, muito obrigado por estarem comigo todos esses anos.

Gostaria de agradecer aos meus tios e padrinhos maternos e paternos, pessoas que amo muito e que muitas vezes trouxeram informações sobre o tema da minha pesquisa e também me deram carona até a aldeia nos períodos que fui a campo. Amo vocês Lourizete e Marcel, André e Lu, Leandro e Ida, Nete, Deda, Leo (na memória), Oriana e Coelho, Eliane e Pinheiro, Calinho e Jose, Terezinha e Amadeu.

Meus primos, Julia, Jardel, Carol, Bruna, Laura, Manoel e Dani, Léo, M<sup>a</sup> Clara, Ori, Agnes, Édipo, Patricia (na memória), Jean, João, Jéssica, Joana e Jeferson, obrigado por vocês sempre estarem do meu lado.

Minha vó Iria, que sempre ficou ao meu lado, me dando carinho, amor e atenção.

Quero agradecer meus irmãos Luis Carlos e Giuliano que em todos os momentos estiveram do meu lado, criticando, apoiando, lendo meu trabalho, dando sugestões e fazendo brincadeiras. Obrigado pelo carinho e atenção de vocês.

Por último e mais importante, meus pais, Luis Carlos e Ligia, pessoas que sempre estiveram junto comigo e meus maiores incentivadores nesse trabalho. Obrigado por tanto amor, carinho e preocupação que sentem por eu estar longe.





## RESUMO

O presente estudo buscou compreender o futebol na formação corporal da sociedade indígena Laklãnõ/Xokleng da Terra Indígena Laklãnõ, próxima aos municípios de José Boiteux, Vitor Meirelles e Doutor Pedrinho, no Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina. O trabalho no campo de pesquisa se deu a partir da observação participante, juntamente com a realização de relatos etnográficos, de agosto de 2011 a abril de 2012. Para isso, foram necessárias reflexões de dados bibliográficos a partir de Santos (1973, 1975, 1987, 1997, 2004), aprofundamento no conceito de corpo e técnicas corporais de Mauss (1974) e discussão acerca dos estudos sobre os jogos de Caillois (1990). Verificamos que a mudança de *habitus* entre os Laklãnõ/Xokleng teve início a partir do momento em que tiveram o primeiro contato com a sociedade não indígena, ou seja, com os conflitos entre os colonizadores e a saída “do mato”. A igreja, especialmente a pentecostal, desde sua inserção na Terra Indígena (TI), impôs-se de forma rígida a todos que se dispuseram a frequentar as celebrações e seguir os preceitos bíblicos, proibindo o futebol, que é um meio de interação dos sujeitos, de estar em movimento, em oposição ao sedentarismo propiciado pela mudança em seus hábitos.

**Palavras-chave:** Laklãnõ/Xokleng. Corpo. Religião. Futebol.



## **ABSTRACT**

This study sought to understand the body of football in training indigenous society Laklãñõ / Xokleng in Indigenous Land Laklãñõ, next to the cities of José Boiteux, Vitor Meirelles and Doutor Pedrinho in Alto Vale do Itajaí, Santa Catarina, Brazil. The work in the field of research was from the participant observation along with doing ethnographic accounts from August 2011 to April 2012. For this, we need reflections of bibliographic data from Santos (1973, 1975, 1987, 1997, 2004), deepening the concept of body and body techniques of Mauss (1974) and discussion of studies on games Caillois (1990). We found that the change of habitus among Laklãñõ / Xokleng started from the moment we had the first contact with non-indigenous society, ie, conflicts between settlers and exit “the bush”. The church, since its inclusion in the indigenous land, especially the Pentecostal imposed itself rigidly to all who were willing to attend the celebrations and follow biblical precepts forbidding football, which is a means of interaction of subjects, to be in motion, as opposed to sedentary lifestyle brought about by the change in their habits.

**Keywords:** Laklãñõ / Xokleng. Body. Religion. Football.



## RESUMEN

Este estudio trata de comprender el cuerpo de entrenamiento de fútbol en la sociedad indígena Laklãnõ/Xokleng Tierra Indígena Laklãnõ que vive cerca de las ciudades de José Boiteux, Vitor Meirelles y Doutor Pedrinho, en el Alto Vale do Itajaí, Santa Catarina, Brasil. El trabajo en el campo de la investigación fue a partir de la observación participante, junto con la realización de estudios etnográficos en agosto 2011 hasta abril 2012. Para esto, necesitamos reflexiones de los datos bibliográficos de Santos (1973, 1975, 1987, 1997, 2004), profundizar el concepto de las técnicas del cuerpo y el cuerpo de Mauss (1974) y la discusión acerca de los estudios sobre los juegos de Caillois (1990). Hemos encontrado que el cambio de habitus entre Laklãnõ/Xokleng comenzó desde el momento en que tuvieron su primer contacto con la sociedad no indígena, es decir, los conflictos entre colonos y la “pacificación”. La religión, especialmente la pentecostal, desde su integración en la tierra indígena, fue impuesta rígidamente a todos los que estaban dispuestos a asistir a las celebraciones y seguir los preceptos bíblicos que prohíben el fútbol, que es un medio de interacción de los sujetos, de estar en movimiento, a diferencia del estilo de vida sedentario provocado por el cambio en sus hábitos.

**Palabras-clave:** Laklãnõ/Xokleng. Cuerpo. Religión. Fútbol.



## **LISTA DE SIGLAS**

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

FURB – Fundação Universidade Regional de Blumenau

IBP – Instituto Brasil Plural

ISA – Instituto Sócio Ambiental

NEPI – Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas

PPGE – Programa de Pós – Graduação em Educação

SDR – Secretaria de Desenvolvimento Regional

SPI – Sistema de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UNIASSELVI – Centro Universitário Leonardo da Vinci





## SUMÁRIO

<b>Primeiras palavras.....</b>	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>31</b>
1.1 DE ONDE VEM LAKLÂNÔ E XOKLENG?.....	31
1.2 Histórico de trabalhos realizados sobre os Laklânô/Xokleng .....	34
1.3 Contextos históricos Laklânô/Xokleng em Santa Catarina .....	36
1.5 Dados da Terra Indígena .....	46
1.4 A ação da igreja frente aos Laklânô/Xokleng .....	48
1.6 Fazer política entre os Laklânô/Xokleng.....	51
1.6.1 As eleições atualmente .....	56
1.6.2 Política de fora – Cidades limítrofes e a Terra Indígena Laklânô .....	59
1.8 Barragem Norte .....	61
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>67</b>
2.1 Corpo e Técnicas Corporais .....	67
2.2 Mudanças no corpo Laklânô/Xokleng .....	73
2.3 O corpo na Religião .....	80
2.3.1 Dança da Viúva, corpo, religião .....	88
2.4 Corpo Laklânô/Xokleng no futebol.....	91
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>95</b>
3. O jogo e suas dimensões .....	95
3.1 O futebol nas aldeias indígenas.....	104
3.2 Laklânô/Xokleng: Histórias e primeiros contatos com a bola.....	113
3.3 Organização dos times .....	118
3.3.1 Escolha dos times para campeonatos municipais: <i>investir na rapaziada</i> .....	120
3.4 Quatro Linhas: Espaços onde o futebol é praticado .....	131
3.5 O pecado: discussões acerca do pentecostalismo e a prática do futebol .....	135
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>145</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>149</b>







## Primeiras palavras

O futebol em nosso país é o esporte mais praticado pela população que aprecia tal modalidade, sejam jovens, adultos ou idosos. Está presente em todas as casas pelos mais diversos meios de interação, como, por exemplo, a televisão, o rádio, uma bola, uma toalha com a estampa de um clube de futebol, no chaveiro, nas carteiras de algumas pessoas, entre outros meios. “Nenhum país do mundo tem uma relação tão umbilical, formativa e existencial como a relação do brasileiro com o futebol” (CARDOSO, 2005, p. 134). Não é à toa que somos considerados o “país do futebol”, somos vencedores de cinco campeonatos mundiais, com torcedores nascidos e criados em outros continentes, um deles, a África.

“Outro fato que vale destacar é a quantidade de obras artísticas que, direta ou indiretamente, retratam o futebol [...]” (DAOLIO, 2003, p. 156) Atrevo-me a dizer que o brasileiro “respira” futebol desde o nascimento ou até mesmo antes de vir ao mundo. Um exemplo claro e que acho pertinente expor aconteceu com a minha família em 2011. Minha prima materna estava esperando um bebê e antes mesmo dele vir ao mundo meus pais - como futuros padrinhos - compraram um conjunto de roupas para bebê de um determinado clube de futebol do qual meu pai é torcedor, e também fizeram o mesmo em relação à minha tia paterna no mesmo ano. Provavelmente isso não deve ocorrer apenas com minha família, mas precocemente o sujeito já está inserido no mundo do futebol, e muitas vezes sem ter a opção de escolha entre um time e outro, entre estar no meio ou não, tal decisão só virá anos mais tarde a partir das relações que poderá vivenciar.

Meu primeiro contato com os esportes aconteceu da mesma maneira. Desde a minha infância participava de escolinhas de futebol, natação e judô junto com meus irmãos. Particpei de alguns campeonatos e de alguma maneira esta vivência com os esportes me possibilitou o interesse em estudar Educação Física em minha graduação. Entretanto, ao iniciar minha graduação percebi que havia outras áreas a serem estudadas e no último período do curso tive a oportunidade de trabalhar e estudar com a temática indígena, especificamente os Guarani M’Bya que vivem em Biguaçu-SC.

Tal trabalho<sup>1</sup> tinha como característica construir e reconstruir a cultura indígena Guarani M’Bya em uma instituição de ensino não

---

<sup>1</sup>FERMINO, Antonio Luis. SEÁRA, Eliton Clayton Rufino. SILVEIRA, Diná Corbetta da. Dias de índio: vivências e discussões sobre a cultura Guarani Mbyá

formal de Itajaí-SC. Contudo, percebo que o trabalho teve muitas falhas, tanto em questões teóricas quanto práticas, mas, por outro lado, este estudo me inspirou a participar da seleção de mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina, para que assim eu pudesse aprofundar meus conhecimentos na temática indígena e educação.

Neste momento, meu trabalho está direcionado ao povo Laklãnô/Xokleng que vive próximo aos municípios de José Boiteux, Vitor Meirelles e Doutor Pedrinho, no Alto Vale do Itajaí-SC, Terra Indígena de Ibirama.

Em busca de realizar um primeiro contato<sup>2</sup> com os indígenas Laklãnô/Xokleng, procurei pesquisas em livros, textos online e até mesmo telefonemas para a FUNASA<sup>3</sup> e a FUNAI<sup>4</sup> do município de José Boiteux<sup>5</sup>-SC, para obter informações sobre a Terra Indígena. Por telefone conversei com o indígena Douglas Caxias Popó, que na época trabalhava na FUNASA e cursava Educação Física na FURB<sup>6</sup> em Blumenau-SC. Na conversa, apresentei e expliquei meu objetivo como pesquisador e sobre o que a pesquisa se tratava, sendo assim, ele me instruiu sobre os passos que deveria tomar para ir à aldeia e ficou à disposição para qualquer eventualidade durante o período de trabalho em campo. Neste momento, fiquei surpreso com a forma com que me tratava, parecia que éramos velhos amigos e que eu poderia ficar em sua casa o tempo suficiente para realizar meus objetivos.

Chegando ao município de José Boiteux procurei o posto da FUNAI para conversar com o senhor Jorge Luiz Bavaresco (coordenador técnico da FUNAI da região). Ele explicou os procedimentos iniciais para a realização da pesquisa com os indígenas e indicou o caminho para chegar até a Terra Indígena, que fica a 16 km da cidade já citada.

No início da tarde, na aldeia Palmeira, os caciques se reuniram no diretório de reuniões ou casa da cultura, ao lado da escola Laklãnô. O cacique geral Aniel apresentou-me aos caciques regionais como

---

nas aulas de educação física em uma escola não indígena. XVII CONBRACE, 2011. Disponível em: <[www.rbceonline.org.br/congressos/index.php/XVII\\_CONBRACE/2011/paper/view/File/3176/1644](http://www.rbceonline.org.br/congressos/index.php/XVII_CONBRACE/2011/paper/view/File/3176/1644)>.

<sup>2</sup> Este primeiro contato se deu no ano de 2010.

<sup>3</sup> Fundação Nacional da Saúde.

<sup>4</sup> Fundação Nacional do Índio.

<sup>5</sup> Município limítrofe à Terra Indígena Laklãnô.

<sup>6</sup> Fundação Universidade Regional de Blumenau.

antropólogo<sup>7</sup>, explicou brevemente o projeto e então tomei a palavra e esclareci o trabalho que pretendia realizar na Terra Indígena (TI)<sup>8</sup>. Os caciques começaram a discutir em relação à aceitação ou não da minha presença para realizar a pesquisa. Durante a discussão apenas um cacique ficou “exaltado”, com a seguinte justificativa: “*A questão não é aceitar ou não a sua visita na aldeia ou receber as cópias do trabalho, até porque isso não me interessa, apenas você se interessa por isso, a questão é que vocês da universidade vêm aqui, fazem a pesquisa com a gente, mas a universidade não nos dá recursos para melhorias na aldeia*”. No entanto, deixei claro a minha proposta e o cacique Aniel entendeu que o máximo de recursos que eu poderia trazer a eles eram as cópias do trabalho concluído, as entrevistas transcritas e fotos com as pessoas com quem conversei.

Durante algumas conversas dentro da universidade sempre tentei entender a relação universidade – campo, mas olhando sempre pelo lado financeiro. Até o momento fico sem condições para comentar, apenas tenho minha justificativa de que não poderia pagá-los ou trazer qualquer outro tipo de recurso para a TI.

Por conseguinte a esse breve relato do meu primeiro contato com os Laklãnõ/Xokleng, tenho por objetivo geral: compreender o futebol na formação corporal da sociedade indígena Laklãnõ/Xokleng. Nesse sentido, a pergunta de investigação que subsidiou o trabalho é: como o esporte/futebol pode ser um meio de união das relações sociais da formação corporal de uma sociedade? Para melhor orientação do esforço de busca em relação ao problema, selecionamos algumas questões orientadoras do estudo: como se dão as mudanças dentro das práticas corporais desta comunidade? O futebol colabora na formação cultural Laklãnõ/Xokleng? Como esse esporte é recriado dentro da comunidade?

Como método para a coleta de dados foi utilizada a observação participante “em que o pesquisador, para realizar a observação dos fenômenos, compartilha a vivência dos sujeitos pesquisados, participando, de forma sistemática e permanente, ao longo do tempo de pesquisa, das suas atividades” (SEVERINO, 2007, p. 120). Junto com a observação participante, realizei um relato etnográfico que visa

---

<sup>7</sup> Durante toda a minha passagem pela a Terra Indígena Laklãnõ fui recebido e denominado como antropólogo. Contudo, sempre expliquei minha formação e minha pesquisa a cada pessoa com quem conversava. Mas, observei que essa denominação é dirigida a todos os pesquisadores que realizam trabalhos lá.

<sup>8</sup> Daqui em diante neste trabalho, denominada apenas TI.

compreender os processos que se estabelecem no cotidiano dos sujeitos pesquisados. Para Geertz:

Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são só essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa” (GEERTZ, 1973, p. 04).

Buscar entender o que as ações sociais significam para os sujeitos, de que forma implicam no seu modo de viver, compreender e delimitar parentescos, observar os rituais, as festas, os diversos eventos, desenvolver um levantamento dos sujeitos, não apenas escrever por um simples ato de escrever, a etnografia traz consigo um aprofundamento/mergulho na realidade em que irá ocorrer a pesquisa.

A pesquisa foi realizada na Terra Indígena Laklãnõ/Xokleng, de agosto de 2011 a abril de 2012. Agosto foi o período que pude permanecer mais tempo na TI (três semanas). Nos meses seguintes permaneci na aldeia de cinco a sete dias por mês. Os instrumentos utilizados para a coleta de dados foram uma câmera filmadora, para registrar as entrevistas, os jogos e os momentos de reunião e uma máquina fotográfica para utilizar como material a ser inserido no texto. O vídeo e a imagem fotográfica foram de grande auxílio para analisar as narrativas dos sujeitos, suas expressões durante as falas, proporcionando um material de grande conhecimento e aprendizado para o trabalho. Utilizei também um diário de campo, instrumento essencial para realizar diversas anotações durante o período que estive em campo, sendo que muitas vezes procurei reavaliar, reler o que escrevi para evitar análises equivocadas das minhas observações. Os documentos oficiais da FUNAI e FUNASA trouxeram dados referentes ao número da população Laklãnõ/Xokleng e mapas que orientaram uma visão ampla da TI.

No primeiro capítulo irei explanar dados históricos acerca da sociedade Laklãnõ/Xokleng, as noções de resistência e lutas pela Terra Indígena de Ibirama. Para tal explanação utilizei dados históricos do



antropólogo Silvio Coelho dos Santos<sup>9</sup> (1973, 1975, 1987, 1997, 2004). *A priori* dos contextos históricos, trago uma breve explicação sobre os termos utilizados para denominar esta sociedade.

No capítulo dois, o foco de análise é o corpo Laklãnõ/Xokleng, principalmente com as técnicas corporais trazidas por Mauss (1975) e a mudança de comportamento dos corpos entre eles. Neste momento trago algumas reflexões sobre a igreja e de como ela participou ativamente para modificar os *habitus* da comunidade.

O futebol é o tema principal do terceiro e último capítulo deste trabalho. Nesta etapa da pesquisa faço algumas reflexões acerca do conceito de jogo embasado por Roger Caillois (1990) e um breve histórico sobre a prática do futebol nas sociedades indígenas. Partindo desse primeiro momento, trago para o texto narrativas dos Laklãnõ/Xokleng referentes aos seus primeiros contatos com a bola, a organização e escolhas dos times para campeonatos fora da TI, “peladas” dentro da TI e finalizo com uma discussão referente ao pentecostalismo e a prática do futebol.

---

<sup>9</sup> Nascido em 07 de julho de 1938 o professor Silvio Coelho dos Santos era bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1960 e 1961), especializado em Antropologia Cultural e Sociologia Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1963) e doutor em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade de São Paulo (1972) . Foi pesquisador emérito do CNPq, sócio emérito do IHG-SC e membro da Academia Catarinense de Letras. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia e secretário regional da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Publicou dezenas de artigos e livros, destacando-se Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng (Edeme Editora, Fpolis., 1973; Editora Movimento, 1986); Nova História de Santa Catarina (Editora da UFSC, 2004); Os Índios Xokleng: memória visual (Editora da UFSC/Univali, 1997); Memória do Setor Elétrico na Região Sul (Org.), (Editora da UFSC, 2002); São Francisco do Sul – muito além da viagem de Gonville (Org.) (Editora da UFSC, 2004); e Memória da Antropologia na Região Sul, em parceria com Cecília Helm (UFPR) e Sérgio Teixeira (UFRGS), (Editora da UFSC, 2006); Ensaio Oportunos (Academia Catarinense de Letras e Nova Letra, 2007). Em 26 de outubro de 2008 falece vítima de câncer. Informações retiradas do site <http://www.nepi.ufsc.br/>



## CAPÍTULO I



Figura 1. Arquivo do autor. Vista de algumas casas da aldeia Palmeirinha.

### 1.1 DE ONDE VEM LAKLÃNÕ E XOKLENG?

Os Xokleng porque, isso aqui não foi exatamente o nome, esse aqui foi um nome científico, é... que os estudantes, os Antropólogos, Silvio Coelho estudou isso aqui, conversou com muitos velhos, como é que o índio Xokleng é [...] então, o índio disse pra ele assim: olha, o nosso índio, como ele saía de um lado para outro, então eles faziam a uma roda assim (raia) e ali trançava com ... (balaio) assim, tem uma aranha que carrega tudo em cima assim e esse animal para os índios chama Xokleng, então é isso que foi dado o nome, então o Silvio consagrou esse nome, mas esses índios aqui é Laklãnõ, por isso que a terra tem Laklãnõ, porque são os índios do Sul e os próprios índios que deram o nome de Laklãnõ, são daqui do Sul, são daonde nasce o sol. Mas daí como esse antropólogo consagrou esse nome ficou esse<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Fala do senhor Iudo sobre a tradição Laklãnõ/Xokleng na festa de comemoração de um ano da Associação das Mulheres da Aldeia Palmeirinha – 22 de outubro de 2011.



Figura 2. Foto do autor. Comemoração ao Dia do Índio, 21 de abril de 2012.

De acordo com Santos (1973, p. 30) “os índios Xokleng são conhecidos também pelas denominações Bugres, Botocudos, Aweikoma, Xókren e Kaingang”. Esses termos foram utilizados por pesquisadores e alguns colonizadores e não são aceitos pelos Laklãnõ/Xokleng por não se reconhecerem através destas denominações, abrindo espaço para confundi-los com outra etnia, como é o caso dos Kaingang; há também a possibilidade de serem adotados de maneira agressiva/pejorativa por outras comunidades indígenas e não indígenas, caso principalmente do termo bugre:

O termo Bugre é usado no sul do Brasil para designar indistintamente qualquer índio. Sua aplicação tem conotação pejorativa, pois encerra as noções de selvagem e inimigo. Botocudo, outra designação dos Xokleng, foi termo decorrente da utilização de enfeite labial

– tembetá – por parte dos membros adultos do sexo masculino. Até certo ponto, o termo também encerra conotações negativas, embora os índios costumem aceitar essa identificação [...]. O termo Aweikoma, surgido na literatura etnológica a partir de uma comunicação realizada por Van Ihering, em 1910, [...] é uma corruptela da frase destinada a convidar uma mulher para a cópula. Xokren significa taipa de pedra, da mesma maneira que Xokleng. Finalmente, o termo Kaingang, utilizado por Henry (1941) para designar os Xokleng, significa apenas “homem”, qualquer homem (SANTOS, 1973, p. 30 e 31).

Conforme observou Nanblá Gakran, “Como membro desta comunidade afirmo que o povo nunca se sentiu confortável com essa denominação, porque, segundo os idosos, o nome Xokleng foi dado por pesquisadores e não os identifica [...]” (GAKRAN, p. 13, 2005). **Xo** ou **Txo** significa paredão de pedra, rocha, gruta de pedra e **Kleng** ou **Klê**: montanha<sup>11</sup>. E o termo **Xokleng** ao contrário, encontrado no texto do professor Silvio Coelho dos Santos, significa aranha – este termo foi utilizado pelos pesquisadores ao observarem que os Laklãnõ/Xokleng traziam nas costas cestos, para levarem alimentos. Pois bem, esse nome foi dado por pesquisadores, mas atualmente o povo se autodenomina como “**Laklãnõ**: povo que vive onde nasce o sol, ou gente do sol (ou, ainda, povo ligeiro) [...] assim, o termo Laklãnõ vem ganhando espaço político, interno e externo, através do movimento de recuperação do idioma, incluindo a escrita de mitos antigos e o ensino bilíngue” (GAKRAN, p. 14, 2005).

No decorrer do texto vou me referir como Laklãnõ/Xokleng, exceto quando há citações de outros autores. Escolho este nome para me referir a esta comunidade por dois motivos: o primeiro motivo advém do texto do professor Nanblá Gakrán, para que assim o nome Laklãnõ tome

---

<sup>11</sup> Dados retirados de uma entrevista realizada em 10 de janeiro de 2010. Contudo para a escrita consulto dados da dissertação do professor Nanblá Gakrán (2005), intitulada Aspectos morfossintáticos da língua Laklãnõ (Xokleng) “Jê”.

força e ganhe espaço na sociedade, pois é desta maneira que eles se reconhecem e merecem ser tratados como tal. O segundo motivo é que percebo que não há possibilidade de afastar o nome Xokleng da pesquisa, pois além de ser conhecido historicamente na literatura da área, principalmente nos textos do professor Silvio Coelho dos Santos e nas pesquisas apresentadas neste trabalho, os indígenas se denominam como Xokleng, mesmo tendo conhecimento do outro nome.

## **1.2 Histórico de trabalhos realizados sobre os Laklãnõ/Xokleng**

Pesquisando a base de dados da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e o banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES dos últimos 20 anos (1991 a 2011), é possível encontrar 29 trabalhos a respeito dos indígenas conhecidos pela literatura por Laklãnõ e/ou Xokleng, dos quais cinco são teses e 24 são dissertações.

Entre as dissertações, a apresentada por Namem Alexandro Machado<sup>12</sup> (1991), intitulada: “Índios botocudos: uma reconstituição histórica do contacto, buscou “entender o sistema interétnico da região da área indígena de Ibirama (SC)” a partir de modificações estruturais e históricas, e suas implicações para os botocudos (Laklãnõ/Xokleng), no período histórico pós-1954. Logo em seguida, no ano de 1994 foram apresentadas duas novas dissertações, uma por Terezinha Bublitz, que realizou um “Estudo fonológico da língua Xokleng”, e outra por Rodrigo Laiva, que realizou uma pesquisa sobre a “Etnohistória e sugestões para os arqueólogos”, na qual buscou estabelecer a partir da etnologia Laklãnõ/Xokleng ligações com sítios arqueológicos.

No ano de 2000 foram concluídos dois trabalhos acadêmicos. O primeiro foi uma tese de Cássia Ferri, que avaliou o processo de elaboração de um currículo multicultural na vivência da educação escolar indígena de Santa Catarina. Neste trabalho a autora refletiu sobre a construção deste currículo, a formação dos professores indígenas e a produção de material didático específico. Os autores e atores da pesquisa foram os chamados de “professores índios” e não os propriamente índios que atuam nas escolas indígenas Kaingang, Xokleng e Guarani.

---

O segundo trabalho apresentado no ano de 2000 é de Karyn Nancy Rodrigues Henriques, no qual a autora estudou os indígenas em espaços urbanos, com foco no município de Blumenau/SC. O público-alvo desta pesquisa foram os moradores da Terra Indígena Laklãnõ/Xokleng, que migraram para a cidade em busca de melhores condições de vida.

Logo no ano seguinte, 2001, foram defendidos dois trabalhos de pós-graduação. Um deles é a tese de Sérgio Batista da Silva. Nesta pesquisa o autor teve como objetivo “realizar uma articulação entre o registro arqueológico das chamadas tradições ceramistas planálticas do sul do Brasil e o registro etnográfico, etno-histórico e linguístico das sociedades Jê meridionais – Kaingang e Xokleng”. Seu estudo foi direcionado à população Kaingang, e a partir dos dados coletados o autor faz algumas comparações com a outra comunidade do macrogrupo linguístico Jê (Laklãnõ/Xokleng) do Sul do país.

Outro trabalho realizado no ano de 2001 intitula-se “O CIMI<sup>13</sup> e o povo Xokleng: Uma análise da atuação missionária na Terra Indígena Ibirama”, de Beatriz Catarina Maestri<sup>14</sup>. Sua inquietação possibilitou analisar as formas de apoio oferecidas pelo CIMI e como elas se refletiram entre os indígenas Laklãnõ/Xokleng.

No ano de 2002 houve mais uma dissertação, intitulada “Da tanga às havaianas”: historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001), defendida pela autora Priscila Enrique de Oliveira. O trabalho discutiu os acontecimentos históricos vivenciados pelos Laklãnõ/Xokleng e a etnicidade entre os períodos de 1914 (ano da pacificação) até 2001. A autora compreende que desde os primeiros anos de contato os indígenas sentiram-se obrigados a criar novos fatores de identificação.

No ano de 2004, o trabalho intitulado “Arquiteturas Xokleng contemporâneas - uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama”, de Silvia Loch, partiu de três análises: as habitações, os aldeamentos e os espaços de convívio em territórios urbanos. Conforme a autora, desde a construção da Barragem Norte na terra indígena eles não podem mais construir suas casas na beira do rio. E mesmo assim, construindo suas casas no alto dos morros, ficam apreensivos em épocas de chuvas torrenciais com o volume de água que se acumula, ficando a poucos metros de alcançá-las.

Para o término deste primeiro contato com os textos escritos sobre os Laklãnõ/Xokleng, trago o trabalho de Kaio Domingues

---

<sup>13</sup> Conselho Indigenista Missionário.

Hoffmann (2011), “Música, mito e parentesco: uma etnografia Xokleng”. Em seu trabalho o autor buscou analisar a musicalidade presente na terra indígena: músicas e/ou hinos evangélicos, músicas que os indígenas cantavam no mato e músicas do cotidiano ou de festas, rádios e outros meios. Em relação à “música do mato”, Hoffmann (2011, p. 158-159) afirma que esta “[...] parece ser concebida como espécie de caixa-preta do tempo mítico, musicalidade fria que aponta para as relações neste tempo [...]”. Segundo o autor este “tempo” em seu caminhar pela terra indígena, só os mais antigos podem esclarecer. São eles que possuem o conhecimento do tempo do mato. Essas músicas tinham o significado de bênçãos, de proteção para os Laklãnõ/Xokleng.

### 1.3 Contextos históricos Laklãnõ/Xokleng em Santa Catarina

Neste momento trarei fatos ocorridos entre o governo, os Laklãnõ/Xokleng e a colonização alemã e italiana no Estado de Santa Catarina, conflitos gerados por um único objetivo, o direito da terra.

“No interior, nas florestas dos vales, da encosta e no planalto [de Santa Catarina], viviam os Xokleng e os Kaingang, ambos integrantes do grupo linguístico Jê” (SANTOS, 1973, p. 28). Durante séculos, os índios Xokleng dominaram as florestas que cobriam as encostas das montanhas, os vales litorâneos e as bordas do planalto Sul do Brasil (SANTOS, *in* FLEURI, 1998). Esta área somente começou a ser sistematicamente desbravada a partir do momento em que se iniciou de fato a colonização do Sul do país, em 1824 (SANTOS, 1975, p. 21).

Quando Santa Catarina em 1829 iniciou efetivamente a colonização com os alemães em São Pedro de Alcântara [...] os governos provinciais e monárquicos estavam interessados na ocupação das terras entre o litoral e o planalto [...] e toda essa área era considerada como desabitada (SANTOS, 1997, p. 19).

No entanto, antes dessas ocupações pelos colonizadores as terras já eram habitadas pelos índios Laklãnõ/Xokleng e Kaingang, que as utilizavam para a caça e coleta de alimentos para seu sustento. “Nos primeiros anos da colonização, os atritos entre índios e não índios



tiveram como razão imediata o medo e o desconhecimento que uma população tinha da outra” (SANTOS, 2004, p. 75).

A partir do ano de 1870 começaram a chegar os imigrantes italianos (SANTOS, 1997, p. 19), sendo que anteriormente os imigrantes alemães já haviam chegado, na década de 20 daquele século. “[Com] A fixação do imigrante, portanto, acabou dando-se um quadro de competição, onde os dois tipos de população [indígena e não indígena] disputavam um fator decisivo para a sobrevivência, que era a terra” (SANTOS, 2004, p. 69).

“Esta colonização por imigrantes europeus nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina pressionou os Laklãnõ/Xokleng em direção aos grupos Kaingang, promovendo o embate entre eles [...]” (WEBER, 2007, p. 22). Sendo assim, estabeleceu-se um impasse entre três etnias que necessitavam de terrenos para poderem garantir seu sustento dentro da sociedade. Entretanto, os indígenas não teriam garantia que o espaço fixado por eles antes mesmo da chegada dos europeus continuaria com eles, pois os imigrantes começaram a tomar conta de suas terras produtivas, pressionando-os para os vales, locais onde a terra não é fértil o suficiente para garantir o sustento de suas famílias.

Criaram-se, então, dois movimentos de luta. De um lado os indígenas sem armas de fogo e com alguma proteção do poder religioso e humanista. Do outro lado, os colonos fortemente armados, prontos para devastar a sociedade nativa da região. Contexto semelhante aconteceu no município de Rio Fortuna, na região do Vale do Braço do Norte, Santa Catarina, em que a presença indígena também foi enfrentada como um problema pelos imigrantes alemães.

Desde a colonização de Teresópolis, São Bonifácio e de todo o Vale do Braço do Norte, sem falar de outras regiões da província, a presença destes causava medo e apreensão. A reação que desencadearam contra os indígenas, nada mais era do que uma tentativa de preservar o território que, como primeiros habitantes, lhes pertencia (TEFEN, 1997, p. 110).

Dall’alba (1973) relata em seu livro a imigração alemã e os conflitos com os indígenas que já moravam nas terras catarinenses. Em uma das histórias contadas no livro os índios invadiam as casas

roubando utensílios domésticos, comida, roupas e quebravam diversos móveis das casas. Os alemães, por vingança, entravam no mato e “caçavam” os índios sem piedade. Numa das matanças, que aconteceu entre as décadas de 1910 a 1930,

[...] os índios, deslocando-se desde o Rio do Meio para o sul, ao passarem em Rio Cachorrinho, encontraram numa roça uma moça trabalhando isoladamente, agrediram e mataram-na [...]. Os agricultores enfurecidos juraram vingança. Convocaram os bugreiros Arthur Brito e Martinho e foram ao encalço. Na zona de Brusque conseguiram localizá-los, cercando-os durante a noite. Ao amanhecer executaram a mais cruel matança, não poupando sequer as crianças inocentes jogando-as para cima e aparando-as na ponta da espada (DALL'ALBA, 1973, p. 293).

Contudo, estes comportamentos não devem ser generalizados a todos os colonos que se estabeleceram nessas regiões. Também havia situações de contatos pacíficos de maneira recíproca. Bernardo Heidemann<sup>15</sup>, da cidade de Rio Fortuna, uma das pessoas entrevistadas pelo autor Dall'aba, conta que escutava muitas vezes os bugres<sup>16</sup> no mato e eles não eram agressivos e vingativos, não lhes fazendo mal algum. Em outros momentos, ele relatou que:

Mais de uma vez carregaram a merenda que dependuravam nos troncos das coivaras. Nunca nos fizeram mal. Só roubavam o que achavam que era deles. Mas se explica pela diferença de cultura. Nós temos o sentido de propriedade particular. Eles não. A gente não temia (DALL'ABA, 1973, p. 357).

---

<sup>15</sup> Fatos ocorridos entre as décadas de 1910 e 1930.

<sup>16</sup> Bugres – nome dado aos indígenas pelos colonizadores, com o significado de selvagens, inimigos.

Em outro caso, Agostinho Wiggers, de Rio Fortuna, conta que seu pai Antonio Wiggers serrava madeira em Anitápolis, entre as décadas de 1910 a 1930, e que nunca fez nada contra os índios. Pelo contrário, encarregado de caçar para os operários, ao matar uma anta deixava um pedaço pendurado num galho. Depois de um tempo o pedaço desaparecia. Logo depois que ele saiu da região os indígenas mataram um serrador. Sr. Antonio Wiggers acredita que foi vingança por algum mal causado antes. Mal este que não é explicitado na obra de Dall'Alba (1973), contudo, atrevo-me a argumentar que provavelmente teria sido por causa deste serrador não ter a compreensão que o senhor Bernardo Heidemann tinha em relação ao sentido de propriedade particular.

A partir desses dois relatos podemos perceber que não em todos os casos envolvendo imigrantes e índios havia conflitos sangrentos. Da mesma forma, não se pode concluir que todos os colonos faziam questão de identificar os indígenas como bugres. Afinal, cada sujeito compreendia de diferentes maneiras as ações dos indígenas. O que se pode afirmar a partir das histórias anteriores é que houve uma troca de relações conforme a política da “boa vizinhança”. A imagem que transparece nessas situações possibilita refletir que de alguma forma os dois povos precisavam sobreviver.

Mas como nem todos os colonizadores pensavam desta forma e tinham uma imagem negativa sobre os indígenas, passaram a utilizar os serviços dos “bugreiros”, um modo econômico que não precisaria remover os colonos das terras e nem mesmo os indígenas que viviam antes da colonização, porém nenhum pouco pacífico para controlar o conflito entre indígenas e não indígenas. Fleuri (2003, p. 24) nos diz que:

Na maioria das vezes, as relações entre culturas diferentes são consideradas a partir de uma lógica binária (índio x branco, centro x periferia, dominador x dominado, sul x norte, homem x mulher, normal x anormal...) que não permite compreender a complexidade dos agentes e das relações subentendidas em cada polo, nem a reciprocidade das inter-relações, nem a pluralidade e a variabilidade dos significados produzidos nessas relações.

Entende-se que os colonos e o governo não queriam obter nenhum acordo com os indígenas. Para eles o interessante era se livrar dessa população que, na visão deles, “impedia” o crescimento das cidades. Sendo assim, a “única” maneira que se apresentava era exterminar todos os indígenas que viviam na região, assim não atrapalhariam o desenvolvimento.

De acordo com Schieffelbein (2007), o Governo Provincial resolveu agir e passou a adotar suas próprias medidas criando uma Companhia de “Batedores do Mato”, também chamados de “Patrulhas de Bugreiros”, cujo objetivo era afugentar os bugres (índios).

Os bugreiros eram também conhecidos como caçadores de índios e atuaram de 1836 até o início do século XX. Compunham tropas de oito a 15 homens e costumavam atacar por tocaia à noite matando os adultos, poupando apenas algumas mulheres e crianças, que eram levadas às cidades de Blumenau, Florianópolis e outras localidades, onde eram batizadas e adotadas por famílias burguesas ou por religiosos. As mulheres Xokleng eram interrogadas sobre o paradeiro de outros grupos com a ajuda de índios Kaingang, devido à similaridade dos idiomas (SANTOS, 1973, p. 78).

A partir de então, o único meio para tentar pacificar os índios foi o facão, a pistola e a espingarda. A ordem era afugentar os índios para um lugar onde não mais pudessem incomodar os não índios. Segundo o depoimento de um dos bugreiros, “o negócio era afugentar pela boca da arma”<sup>17</sup> (SANTOS, 1975, p. 22).

Um bugreiro conhecido era Martim Marcelino de Jesus, vulgo Martim Bugreiro, que tinha fama de matador de índios. Santos (1973), em sua obra “Índios e Brancos no Sul do Brasil – A dramática Experiência dos Xokleng”, relata a história desse bugreiro de profissão. Estava sempre fora de casa atendendo a chamados e prestando contas às autoridades do governo, coronéis e fazendeiros. Sua tropa era composta por parentes e amigos seus, todos caboclos como ele. Era analfabeto e

---

<sup>17</sup> Entrevista com o bugreiro Ireno Pinheiro, 1972.

sua filha Matilde Marcelino iniciou como sua informante e escritã. Martim Bugreiro relata que não era preciso matar os índios, o objetivo dos ataques era fazê-los prisioneiros e afugentar os bugres de seus acampamentos.

[...] pode acontecer, aqui ou ali, que de uma dessas batidas saia algum bugre ferido ou morto. Não tanto porque eu queria poupar esses bandos de ladrões, mas porque isso constituiria um grande perigo para minha gente [...] por esse motivo, a minha gente sempre tem ordem de só atirar pro ar (SANTOS, 1973, p. 97-98)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Relato do bugreiro Martim Marcelino de Jesus em uma entrevista com o professor Silvio Coelho dos Santos.



Figura 3. Bugreiros, 1904<sup>19</sup>.

Em seu livro *Rio Fortuna Nossa Terra Nossa Gente: a colonização alemã em Rio Fortuna*, Roberto João Tenfen (1997, p. 114) relata que houve uma única tentativa de aproximação pacífica entre não índios e índios, feita pelo Padre Augusto Schwirling em Anitápolis-SC: “Munido de uma grande cruz, de espelhos, instrumentos, lenços vermelhos, ele partiu para uma missão evangelizadora”. Mas ele não foi sozinho, os colonos faziam a escolta para o caso de “falhar” seu plano pacífico.

Contudo, neste livro as observações feitas pelo autor a respeito dos indígenas remetem a uma população perigosa e que não tinha direito às terras e à permanência nesses locais. Neste pensamento, os bugreiros são vistos como necessários para a expansão e o desenvolvimento do

---

<sup>19</sup> SCHIEFFELBEIN, Flamariom Santos. Matar bugres: Xokleng e a colonização no Alto Vale do Itajaí. Disponível em: <<http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flamariom.htm>>. Acessado em: 20 jan. 2010.

capitalismo no Sul do país, uma forma preconceituosa de compreender a história de uma região e município.

Uma das tentativas para encontrar um meio de conciliar os indígenas e colonizadores ocorreu em Porto União-SC, local em que, “[...] foi instalado um posto de atração [...] em 1912, sob a liderança de Fioravante Esperança [...]” (WIIK, 2004, *apud* WEBER, 2007, p. 25). O objetivo desse sistema de proteção era estabelecer a paz, deixando de lado a opressão e a violência para adquirir tranquilidade nos dois lados em conflito. Mas ainda continuavam acontecendo conflitos na região tanto por parte dos imigrantes quanto dos indígenas.

Num outro episódio, em 22 de setembro de 1914, Eduardo Hoerhann, coordenador do posto do Serviço de Proteção aos Índios - SPI em José Boiteux, no momento da pacificação, atravessou nu e desarmado as margens do rio Plate e confraternizou com os índios. Ocorrida a pacificação, era necessário garantir a sobrevivência dos índios, com alimentos, segurança e animais. Mas sem seu território, comida, espaço para trabalhar e caçar eles dependiam do serviço do SPI, que no momento, não tinha verba para adquirir animais e nem verba para alimentar os indígenas.



Figura 4. SPI<sup>20</sup>.

Em meio aos problemas com alimentação e trabalho, começou a aparecer outra dificuldade, agora em relação à saúde dos indígenas. Para desespero do chefe do SPI, não havia um grupo de médicos para tratá-los. De acordo com Santos (1997), Eduardo Hoerhan proibiu a perfuração nos lábios, as tatuagens nas meninas e a cremação dos mortos para evitar o alastramento das doenças. O desespero do pacificador chegou a tal ponto que ele exclamou: “Se pudesse prever que iria vê-los morrer tão miseravelmente, os teria deixado na mata, onde ao menos morreriam mais felizes e defendendo-se de armas na mão contra os bugreiros que os assaltavam” (RIBEIRO, 1977, *apud* SANTOS, 1997).

Além desse impasse, os indígenas sofreram com a mudança de uma vida agitada que envolvia a caça, a pesca, trabalhos manuais e a

<sup>20</sup> Disponível em <http://historiaambientalvi.blogspot.com/2010/11/o-povo-xokleng.html>.



agricultura para uma vida sedentária com rotinas diárias diferentes do que já eram habituados a fazer. “O desequilíbrio demográfico, por sua vez, alterou toda a organização [da aldeia], tornando o grupo definitivamente dependente do organismo oficial de proteção” (SANTOS, 1975, p. 22).

Em 1967 o SPI foi substituído pela FUNAI<sup>21</sup>, órgão que recebeu todas as atribuições de defesa e tutela das populações indígenas no país, visando a sua integração à comunidade nacional. A instituição, por sua vez, divulga que tem como objetivo garantir as condições de vida para os povos indígenas, lutando por uma política de desenvolvimento sustentável, trabalhando para a regularização das terras indígenas e controlando meios externos que podem interferir nas áreas indígenas.

Ao longo dos anos, os Laklãnõ/Xokleng lutaram pela demarcação de suas terras. Uma proposta recente na Câmara dos Deputados pretendia aumentar a demarcação da Terra Indígena Laklãnõ, mas umas das questões em debate é que o aumento da demarcação prejudica os pequenos agricultores. Porém em 03/11/11 a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados rejeitou a proposta que suspende a homologação da demarcação da área<sup>22</sup>. Podemos relacionar esse fato com a construção da Barragem Norte, que foi feita em área demarcada como Terra Indígena e até hoje os Laklãnõ/Xokleng pedem indenização pelas perdas das terras. Observamos com isso que os problemas enfrentados com armas de fogo não existem mais, no entanto, atualmente os problemas são discutidos no tribunal e pelos mesmos motivos que geraram a “guerra” no início da colonização, a disputa pela terra.

No entanto, isso não impediu os grandes conflitos na TI que levaram à perda de muitas terras pelo fato da Barragem Norte ser construída em área indígena, além de ser realizada a extração de outros materiais das terras que não estavam no acordo com a FUNAI e demais órgãos que planejaram a obra.

---

<sup>21</sup> Fundação Nacional do Índio.

<sup>22</sup> Dados retirados do site da Câmara Federal - [www2.camara.gov.br](http://www2.camara.gov.br), acessado em 03/11/11.

## 1.5 Dados da Terra Indígena

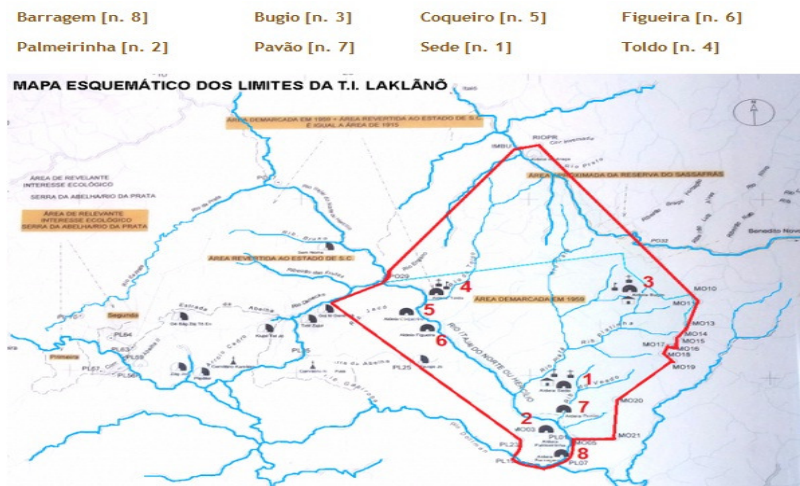


Figura 5. Mapa esquemático da Terra Indígena Laklãõ.

Disponível em: <<http://laklano.iel.unicamp.br/laklano/?q=aldeias>>. Acessado em: 25 ago. 2012.

A 260 km da capital do Estado de Santa Catarina, a Terra Indígena de Ibirama (TII) está localizada ao longo dos rios Hercílio (antigo Itajaí do Norte) e Plate, que moldam um dos vales formadores da bacia do Rio Itajaí-Açu. Localizada em quatro municípios catarinenses, cerca de 70% da área está dentro dos limites dos municípios José Boiteux e Doutor Pedrinho<sup>23</sup>. Essa TI, inicialmente denominada Posto Indígena Duque de Caxias, foi criada pelo chefe do governo catarinense, Adolfo Konder, em 1926, que destinou aos Laklãõ/Xokleng uma área de 20.000 hectares. Em 1965 foi oficialmente demarcada e em 1975 recebeu o nome de Ibirama.

Com base nos dados<sup>24</sup> fornecidos pela FUNASA de José Boiteux, dentro da TI existem oito aldeias, denominadas de Sede, Pavão, Figueira, Palmeira, Toldo, Bugio, Coqueiro, e a aldeia Barragem criada recentemente, de acordo com a Tabela 1:

<sup>23</sup> Informação retirada do Instituto Sócio-Ambiental – [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)

<sup>24</sup> Dados do sistema SIASI - Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena. Dados coletados no dia 15/08/11.

Tabela 1. Distribuição da população Laklãnõ/Xokleng por aldeia e gênero

<b>ALDEIAS</b>	<b>M</b>	<b>F</b>	<b>TOTAL</b>
<b>SEDE</b>	125	140	265
<b>PAVÃO</b>	46	44	90
<b>FIGUEIRA</b>	166	128	294
<b>PALMEIRA</b>	236	216	452
<b>TOLDO</b>	15	15	30
<b>BUGIO</b>	193	209	402
<b>COQUEIRO</b>	175	166	341
<b>BARRAGEM<sup>25</sup></b>	0	0	217
<b>TOTAL</b>	956	918	1874

Para cada uma dessas aldeias existe um cacique responsável pela representatividade diante das outras aldeias e fora delas. Existe também um cacique geral que representa os Laklãnõ/Xokleng fora da Terra Indígena. Juntos eles debatem assuntos que precisam ser resolvidos com os governantes dos municípios vizinhos, principalmente questões relacionadas à saúde, educação e meios de transporte.

Os Laklãnõ/Xokleng atualmente possuem trabalhos diferenciados não só dentro da TI, mas em locais urbanos, como indústrias, órgãos públicos (FUNASA, FUNAI, escolas) e trabalhos autônomos. Sobrevivem também do feitiço e comercialização de artesanato e da agricultura de subsistência, com plantações de milho, feijão, arroz, aipim, abóbora, amendoim, verduras, frutas e criação de pequenos animais: galinhas, patos e porcos<sup>26</sup>. Suas casas são de alvenaria ou de madeira, uma ao lado da outra.

De acordo com Métraux (1947) e Henry (1964) *apud* Weber;

O povo Xokleng/Laklãnõ ainda apresenta uma estrutura familiar organizada em patrilocalidades ou

<sup>25</sup> Esta aldeia foi criada em 2010 e os dados quantitativos ainda não estão disponíveis no sistema.

<sup>26</sup> Dados retirados da cartilha Xokleng – Semana dos Povos Indígenas 2005.

matrilocalidades, bem como relações de compadrio, que se apresentam através do sistema de nomeação. Organizam-se através de unidades de parentesco formando famílias extensas num mesmo terreno, podem ser encontradas mais de uma família nuclear convivendo sobre regras de parentesco tradicionais ou não (WEBER, 2007, p. 34).

Para os Laklãnõ/Xokleng os descendentes de imigrantes (pessoas que vivem no centro do município de José Boiteux ou em cidades limítrofes) têm dificuldade de aceitar que os indígenas estejam usando roupas, e usem a tecnologia a seu favor. De acordo com Santos (1973, p. 229), hoje o grupo de esforça para se comportar como componente da sociedade regional. Entretanto, os indígenas mantêm a denominação tradicional de Laklãnõ, manifestando sua identificação tribal. Durante algumas conversas com os indígenas, disseram-me que essas mudanças nos hábitos são apenas para trazer mais conforto à vida deles e não uma negação aos seus costumes tradicionais.

#### **1.4 A ação da igreja frente aos Laklãnõ/Xokleng**

A mudança de costumes na terra Laklãnõ iniciou desde o primeiro contato com o não indígena. A primeira delas era estar em conflito com pessoas nunca vistas antes, que entravam na mata desmatando, ocupando suas terras e os forçando com armas a procurarem outros lugares para sobreviver.

A segunda delas foi a entrada do SPI na aldeia, com a chefia de Eduardo Hoerhan, obrigando os indígenas a saírem da mata e desestimulando a caça, para que assim não fossem encontrados pelos bugreiros e os conflitos fossem evitados. Além desta ordem E. Hoerhan os obrigou a usarem roupas, a pararem com a perfuração nos lábios, com o ritual para o uso do botoque ou tembetá e também com a cremação dos mortos. Os Laklãnõ/Xokleng acreditavam que queimando os corpos os espíritos não ficariam rondando a aldeia e os mortos poderiam descansar em paz.

Contudo, Hoerhan os ensinou a plantar batata-doce, milho, entre outros alimentos e também a lidar com dinheiro, para que eles compreendessem o modo de vida dos não índios. Logo após essas

mudanças nos costumes e a saída da mata para as margens do rio Plate, o posto foi visitado pelo padre João Komíneck.

Responsável pela paróquia polonesa do Alto Paraguaçu. [...] O padre foi informado pelo pacificador que, devido ao regulamento do Serviço de Proteção aos Índios, não poderia favorecer a conversão dos indígenas para esta ou aquela religião. Mas o Kaingang Preié, que acompanhara Hoerhan nos primeiros anos de contato, foi indicado para colaborar com o padre Komíneck. Devido a isto, algum tempo depois o padre organizava uma segunda expedição ao Posto. Durante essa estada o padre realizou o batismo de 98 índios (SANTOS, 1973, p. 271).

De acordo com Santos (1973), após este episódio os indígenas começaram a participar das missas do padre Komíneck nas colônias Moema e Alto Paraguaçu, local onde o padre os batizava, os presenteava, dava abrigo e alimentos. Mas aos poucos os indígenas foram frequentando os bares próximos à paróquia, pois a boa recepção que eles tinham nos primeiros tempos indo à igreja foi diminuindo e tudo foi entrando na rotina. “No ano de 1928, Hoerhan reclamava dos habitantes dessas colônias do alto da serra, pelos vícios que haviam incutido nos silvícolas [índios]” (SANTOS, 1973, p. 273).

Entretanto, o ato de frequentar os bares locais não era visto pelo catolicismo como pecado, assim como ir a algumas festas ou realizar outras atividades, como, por exemplo, as práticas relacionadas ao esporte. Com isso a experiência católica foi praticamente reduzida à ação do padre Komíneck. “Os padres católicos que vieram atender os núcleos coloniais instalados nas vizinhanças [...] jamais tiveram tempo suficiente para atender os silvícolas” (SANTOS, 1973, p. 273).

Na década de 1950 começaram a aparecer as igrejas evangélicas Assembleia de Deus. “Essa igreja condena o uso de bebidas alcoólicas e de fumo e pretende dar ao crente condições de chegar ao paraíso pela interpretação e seguimento dos preceitos bíblicos” (SANTOS, 1973, p. 273). Isto significa que ao se converterem para esta igreja não poderiam frequentar bailes, festas e nem mesmo jogar futebol. No relato de Antonio Popó:

“Eles eram espíritas né. Eles confiavam muito em passarinho, em bichos, esses eram os espíritos deles, até hoje, tem um passarinho no mato, que até hoje ou até... eu não acredito, mas acho que fala a verdade. Ele tem um tipo de assobiar que ele tá dizendo que você vai bem, pode prosseguir teu trabalho ou tua viagem que tu vai bem. Agora quando ele tem outro tipo de assobiar aí ele diz, volta já ou repara que o perigo tá ali” (*In: Documentário “A Igreja e a Barragem”, 2007*).

De acordo com o indígena Antônio Popó<sup>27</sup> a primeira igreja foi construída em 1955 e passou a ter culto diversas vezes durante a semana, fazendo com que ganhasse força e mais adeptos. Para o senhor Vili Nidlli<sup>28</sup>, o evangelho chegou até a terra Laklãnõ para ajudar os índios a não tomar esse “traguinho”, para poder evangelizar, ensinar aos Laklãnõ/Xokleng como a pinga (cachaça) estraga a vida das pessoas. Mas, segundo Santos (1973, p. 274), “A partir de 1968, quando [Isidoro Oliveira] assumiu a chefia do posto [...], a situação religiosa na reserva [terra] indígena começou a mudar. [...] articulou-se com o padre da paróquia de José Boiteux e convenceu a esta a prestar assistência religiosa”.

Começa então um conflito entre duas frentes religiosas. O que as duas tinham de diferença era a possibilidade de realizar outras atividades dentro dos preceitos bíblicos. Santos (1973) relata que o novo padre criou um time de futebol, organizou uma festa em 25 de abril de 1971, com direito a baile, churrasco, corrida de canoas, música típica Guarani, dança, oração típica Laklãnõ/Xokleng e também torneio de arco e

---

<sup>27</sup> Dado retirado do documentário A Igreja e a Barragem: Parte 04 do documentário Gente do Sol, que traz a trajetória de contato do grupo indígena Xokleng ou Laklãnõ com os grupos imigrantes e pacificadores no início do século XIX. Esta quarta parte se refere à vivência a partir de 1950, com a entrada da Igreja Assembleia de Deus na Reserva. A maioria se converte, deixando de lado alguns hábitos recém assumidos, como o uso de álcool. Realizado pelo jornalista Renan Xavier como trabalho de conclusão de curso - UFSC (2007). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=cvJQ-YaFThQ&feature=related>

<sup>28</sup> Fala também retirada do documentário A Igreja e a Barragem.

flecha, práticas que a igreja Assembleia de Deus proibia e isso era um forte motivo para que alguns Laklãnõ/Xokleng começassem a frequentar a igreja católica.

Esta festa foi realizada com o intuito de arrecadar fundos para construir uma capela, mas aos poucos o que era para ser uma festa religiosa tornou-se uma grande diversão com 5.000 pessoas (SANTOS, 1973), criando uma confusão religiosa entre os indígenas.

Atualmente dentro da terra indígena Laklãnõ existem diversas igrejas da Assembleia de Deus. Os adeptos desta religião não participam de festas e não praticam nenhuma modalidade esportiva. As mulheres usam vestidos longos e cabelos compridos. Os homens usam calça e camisa social. Deixaram de acreditar em seus espíritos e passaram a acreditar no evangelho.

Existe apenas uma igreja católica dentro da terra indígena, que fica ao lado da Barragem Norte. Durante o período em que estive na aldeia não percebi movimento algum dentro dela. Em todos os momentos que estive ou passei pela igreja, ela sempre esteve fechada. É provável que abram suas portas aos domingos de manhã para a missa da semana, contudo, não consegui estar presente nesses dias para afirmar que a igreja está desativada, nem mesmo ouvi falar que acontecem missas semanais no local.

## 1.6 Fazer política entre os Laklãnõ/Xokleng



Figura 6. Foto tirada pelo autor no dia 19/04/2012 na festa do Dia do Índio, na terra indígena Laklãnõ. Na imagem o cacique presidente José Ndilli (Zeca).

Chegando à casa do senhor Antonio Caxias Popó, guiado por seu neto Douglas Popó, avisto um senhor tomando café da manhã na cozinha, sem camisa e rindo. Cumprimentamo-nos e logo em seguida ele pediu licença para colocar uma camisa antes de conversar um pouco sobre a política dentro da terra indígena. Tive o interesse em conversar com o senhor Antonio C. Popó<sup>29</sup>, por ele ser uma pessoa mais velha e por ter participado de todas as eleições dentro da terra indígena.

Os primeiros indígenas que saíram do mato<sup>30</sup>, Covi Patté e Vomblé Curu, foram os primeiros caciques que representaram o povo Laklãnõ/Xokleng no contato com os não indígenas. “É... 1914 quando esses índios foram tirados do mato pelo bugreiro Eduardo da Silva Hoerhann, ele trouxe os índios de fora para ajudar e esses índios, um deles foi meu avô”<sup>31</sup>. Seu Antonio, como é chamado, conta que por volta de 1912 um indígena chamado João Gó<sup>32</sup>, vindo do Paraná, chegou à região de Ibirama para encontrar e “amansar” os índios que ali viviam. “Então, esse foi o líder que trabalhou junto com o chefe do posto, o Eduardo Hoerhann, até uns tempos”.

---

<sup>29</sup> Segue parte da fala do sr. Popó a respeito das eleições para cacique: “Eu fui eleito aqui duas vezes, nessa aldeia regional. Duas vezes cacique aqui. Mas, como o regimento atual, ele regia três anos de mandato, eu regi seis anos consecutivos. Seis aqui, sozinho. E agora então, resolvi este ano, para concorrer, até tive a oportunidade, a liberdade para concorrer como cacique presidente, mas como a gente se vê, com uma idade avançada, porque que sai muito. E não [estou} muito bem de saúde também e então eu preferi passar para o Zeca, que ele fosse o titular né. Aí então nós concorremos e vencemos de 2011, setembro. E nós assumimos dia 04, agora temos sete meses de mandato. Quatro anos agora. Vamos ter que fazer um serviço bom. Mas está um pouco difícil né. Com a situação geral, até do país que a gente vê. Principalmente na parte da saúde né. Para as outras coisas dá para ir atrás. Mas a parte da saúde nós estamos muito péssimo, aqui. Mudou tudo, mudou também lá, como é que diz a direção da saúde lá. Então, agora nós ficamos assim, meio atrapalhados. Então foi assim a política né”.

<sup>30</sup> As expressões “do mato”, “época do mato”, “saíram do mato”, “viviam no mato”, no “tempo do mato” são utilizadas pelos Laklãnõ/Xokleng para referenciar os indígenas que viviam nas florestas e que tinham pouco contato com os não-indígenas.

<sup>31</sup> Fala do senhor Iudo sobre tradição Laklãnõ/Xokleng na festa de comemoração de um ano da Associação das Mulheres da Aldeia Palmeirinha – 22 de outubro de 2011.

<sup>32</sup> Gó significa terra.



“Esses dois índios, o Covi Patté e o Vomblé Curu, foram os corajosos, que tiveram o primeiro contato, eles que deram a mão para o chefe Eduardo, desde 1914 até 1952 mais ou menos. Esses homens já eram líderes lá no mato. Naquele tempo, os mais corajosos, os valentes, esses eram os líderes. Então eles mantiveram o contato aqui, como líderes. Eles ficaram até na época. Isso não era eleição, eles passavam um para o outro<sup>33</sup>”.

Com o passar dos anos, foram surgindo novos líderes para terem uma representação perante os não indígenas. Durante minhas idas à aldeia, nas conversas sobre os caciques, em todas as histórias que escutei, um dos indígenas que por longo tempo ficou como cacique foi o senhor Aristides Criri, que permaneceu no “poder” até os anos de 1986 ou 1987. Sua liderança começou no início dos anos 1960, quando o senhor Vaipon Patté, cansado de ficar na liderança, resolveu ceder o cargo para o senhor Aristides Criri, que permaneceu na liderança durante quase 20 anos.

Zeca Ndilli<sup>34</sup> conta que a partir da década de 1980 começaram a ser realizadas eleições utilizando na votação grãos de milho e de feijão. A organização da eleição nesse período acontecia da seguinte maneira: havia dois candidatos para votar, um candidato era representado pelo milho e o concorrente pelo feijão. O chefe do posto responsável pela organização colocava na mesa duas vasilhas, uma para o milho e outra para o feijão. As pessoas que iriam votar depositavam a semente para o candidato de sua preferência. Não havia contagem dos votos, e sim, uma medida pelo montante de sementes em cada vasilha. O que para seu Antonio C. Popó criava possibilidades para erros e roubos durante a votação:

“No limpo lá, mas tinha um fiscal. E iam decidindo quem era o feijão e quem era o milho. Só que era assim né, eu podia pegar o feijão, mas eu podia ter mais no

---

<sup>33</sup> Entrevista realizada no dia 14 de abril de 2012 com o senhor Antonio Caxias Popó.

<sup>34</sup> Atual cacique presidente da terra indígena Laklãnõ.

bolso. É por isso que deu essas confusão tudo né. Porque daria mais votos do que eleitores. E eles não contavam quantos feijão ou milho tinham. Era no tempo dos burros. Eles viam pelo montante de sementes em cada vasilha. Não, porque se eles contassem os grãos e os eleitores dava certo, mas eles não contavam [risos] aí ficava assim. É... esse roubinhos que eles faziam durante as eleições de grãos<sup>35</sup>”.

Foi então que em 1990 houve uma votação organizada, com cédula e contagem de votos. “O método de cédulas eleitorais, *como fazem os brancos*, substituiu a eleição do milho e do feijão por considerarem que assim há mais idoneidade no procedimento, diminuindo a possibilidade de fraudes” (BATISTA, 2010, p. 154). Quem “dá a posse” ao cacique eleito é o juiz eleitoral Laklãnõ/Xokleng. A escolha do juiz eleitoral acontece em duas etapas: primeiro o cacique presidente apresenta às demais lideranças uma pessoa de sua confiança, que está com seus respectivos documentos eleitorais em dia, ficha criminal limpa e não deixou de votar em nenhuma eleição anterior. A segunda etapa depende da aprovação das lideranças regionais na assembleia de votação de juiz eleitoral. Quando aprovado pelas demais lideranças, o indígena escolhido tem a responsabilidade de organizar a eleição. E em 1991, os primeiros caciques eleitos dessa votação foram Ndilli Criri e João Patté, que era o vice.

Nesse mesmo ano de 1991 foi o momento em que os indígenas foram acampar na barragem contra a construção desta obra que os tirou de suas casas na margem do rio Plate e os “empurrou” para o alto das montanhas. Senhor Zeca conta que:

“O índio, nós fomos, a comunidade foi para fazer um protesto, uma manifestação e acampamos ali e ficamos dois anos ali. E ali o mandato do cacique terminou. E o liderando João Patté era vice e assumiu no lugar do Ndilli Criri, que abandonou o cargo e ele terminou. Aí, depois foram organizando. Eu

---

<sup>35</sup> Relato do sr. Antonio Caxias Popó no dia 14/04/2012.

mesmo até fui um dos juízes, que organizei a eleição em 2000. Em 93 teve uma eleição que foi o Erpídio e o Vecthá Priprá que ganharam na época. E em 1994, foi uma época que o Erpídio também foi junto com o Ndilli Criri, eles ganharam a eleição também”.

Nesse período havia apenas três aldeias, a sede (que existiu desde o início do contato com os não indígenas), Figueira (criada na década de 1980) e Bugio, que existia desde 1979. A Aldeia Figueira foi dividida, criando a Aldeia Coqueiro, por volta de 1998-1999. Nesse período, já estava sendo criada a Aldeia Palmeira, com a primeira eleição para cacique regional, em 1998. A Aldeia Pavão foi criada recentemente, nas eleições de 2002 e a Aldeia Barragem em 2010, sendo que esta já era reconhecida como aldeia, com um cacique eleito provisoriamente durante 10 meses até as eleições de 2011.

Para eles “fazer política” é conversar com o eleitor, com a comunidade, fazer propostas de melhorias para o povo da terra indígena. Para o indígena Marcondes Namblá, a política é dividida em duas partes. A primeira está relacionada com as ideias, as propostas que o candidato irá apresentar para trazer benefícios para a comunidade. A segunda parte é a mais importante, vindo depois que o sujeito conquistou o poder/liderança, quando este deverá cumprir suas promessas, seus objetivos propostos ou não, e enfrentar os problemas que ficaram pendentes nas lideranças anteriores. Um exemplo é a fala do senhor Antonio Caxias Popó sobre a questão da saúde na terra indígena:

“A saúde vinha bem, mas com essa mudança de governo lá em cima, estragou tudo. E quem leva a culpa agora, de um momento, como é que vinha bem cacique e agora não vem mais? O que eu posso dizer, é que tinha que ter apoio. Mas não tem mais. E quem leva a culpa agora? É a liderança atual. O povo fala. Como falam do candidato a prefeito lá fora, assim o povo indígena fala. Eles cobram a mesma coisa<sup>36</sup>”.

---

<sup>36</sup> Entrevista com Antonio Caxias Popó no dia 14/04/2012.

Toda mudança de poder político dentro de uma sociedade gera indignação por parte de uns e aprovação por parte de outros, devido a promessas não cumpridas, falta de compromisso social com as pessoas que elegeram os governantes e principalmente de caráter ético perante seu semelhante. Na Terra Indígena Laklãnõ não é diferente, existem pessoas eleitas que conseguem cumprir com suas responsabilidades e outras que não cumprem, por falta de apoio de poderes não indígenas ou por não se preocuparem com sua população.

Vamos poder perceber alguns desses conflitos nas eleições de 2011 dentro da comunidade Laklãnõ, principalmente com o não cumprimento do Estatuto Eleitoral, que estabelece que quando eleito o cacique deve deixar de trabalhar em outras funções, como escola, saúde, empresas privadas e ter dedicação exclusiva à liderança e à luta por melhorias na qualidade de vida dos indígenas que ali vivem.

### 1.6.1 As eleições atualmente



Figura 7. Foto tirada pelo autor. Sr. Antonio Caxias Popó - vice-cacique presidente da Terra Indígena Laklãnõ.

A última eleição na terra indígena Laklãnõ ocorreu em setembro de 2011. Nesta eleição o regimento interno sofreu algumas

modificações, passando então de três para quatro anos de mandato como cacique regional e presidente. Para se candidatar ao cargo de cacique presidente, o indígena deve ter no mínimo 25 anos de idade e para o cargo de cacique regional 21 anos de idade, além de apresentar boa conduta, o que significa não ter cometido nenhum crime ou ter processos em seu nome. As mulheres também podem se candidatar, o que não acontecia até no ano de 1996, em que a mulher só tinha o direito de votar. Conforme o artigo 11º da legislação interna do povo Laklãnõ/Xokleng<sup>37</sup> de 2008: “Homens e mulheres são iguais perante as obrigações eleitorais deste Estatuto, podendo lançar candidatura tanto para titular como para vice a qualquer um dos cargos”.

O cacique eleito não pode exercer nenhuma outra função trabalhista pública ou privada. Para o senhor Antonio C. Popó o que está acontecendo atualmente é contra o regimento:

“No regimento diz, ou seja cacique, ou seja funcionário. Então teria que deixar de uma coisa. E atualmente nossos caciques são a maioria funcionário. E não vão ter condições deles batalhar contra os patrão. Se tu trabalha para uma empresa, tu tem que obedecer, o patrão manda. Agora se tu querer mandar neles, eles te despacham. Então é isso que está acontecendo hoje. Quando chega a vez dele falar sobre a saúde, ele trabalha para a saúde, como é que ele vai falar? Então nesse sentido arruinou<sup>38</sup>”.

Conversando com o cacique presidente, senhor Zeca Ndilli, a partir do momento em que foi eleito para o cargo realizou o pedido de afastamento da função de professor efetivo da escola Laklãnõ. “Seu” Antonio Caxias Popó, vice-cacique presidente, é aposentado, sua esposa também, dispõe de tempo para lutar e correr atrás de auxílios e benefícios para a comunidade. Em seu discurso, ele é contra os mais

---

<sup>37</sup> Legislação encontrada na dissertação de BATISTA, Juliana de Paula. Tecendo o direito: a organização política dos Xokleng- La Klãnõ e a construção de sistemas jurídicos dos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica. Mestrado. UFSC – Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD. Florianópolis, 2010.

<sup>38</sup> Entrevista realizada no dia 14/04/2012 com Antonio Caxias Popó.

novos que se candidatam, pois sabe que quando eleitos cacique não irão receber nenhum recurso financeiro e muitos deles possuem famílias. São poucos os caciques que não possuem vínculo empregatício, com carteira de trabalho assinada, com carga horária de 40 horas semanais.

“[...] o regimento impede, só que o povo fica assim né. Não quer entrar em atrito, não querem brigar entre eles. Aí o povo fica assim [aceitando]. Se eu sou cacique eu não posso falar contra, eu sou cacique para agir e tem cacique com três, quatro função em cima dele, [...] vice-presidente da associação geral da comunidade aqui, cacique, presidente do conselho da saúde e funcionário. Presidente do conselho, funcionário... Como é que ele vai falar para ter melhor atendimento? Não tem condições para isso, é erro que não está sendo cumprido e isso está acontecendo só nessa eleição. Porque cacique não ganha nada, só que deveria ter um outro tipo de buscar recurso para os líderes, não ser contratado né, se tivesse assim. No regimento diz que ele foi eleito para trabalhar para o povo. Então ele não pode ter nenhum outro compromisso fora. Ele sabia, entrou sabendo, não ganha nada. Você vai sofrer, você tem família para tratar. [...] Eu disse que fui seis anos consecutivos cacique regional para essa aldeia aqui, mas eu sou aposentado, a minha velha é aposentada. Eu não trabalho, poderia manter toda vida né. Mas quem não tem ganho nenhum não pode ser cacique, não pode! Não tem como ele viver, cacique nunca ganhou nada<sup>39</sup>.”

Com todos esses problemas dentro da própria organização da terra indígena, o povo Laktlãñ/Xokleng demonstra querer lutar pelas melhorias nas condições de vida dentro da comunidade. Mas observei que entre eles não existe uma manifestação para que os caciques eleitos

---

<sup>39</sup> Entrevista realizada no dia 14/04/2012 com Antonio Caxias Popó.

se retirem dos cargos públicos ou privados. O que pude perceber entre os caciques eleitos que se retiram de cargos trabalhistas e desempenham seu papel em tempo integral para as melhorias da comunidade é o respeito ao juramento feito no ato de posse do cargo: “Serei sincero, fiel e honesto, cumpridor do meu dever, na Ordem, no desenvolvimento e progresso para o bem-estar desta comunidade indígena”.

### **1.6.2 Política de fora – Cidades limítrofes e a Terra Indígena Laklãõ**

Dentro da terra indígena as influências de partidos das cidades limítrofes, como Vitor Meirelles, Doutor Pedrinho e José Boiteux, estão presentes no período eleitoral indígena e no período eleitoral da cidade. Ao serem questionados sobre essa influência dos partidos políticos da cidade, todos responderam que o contato com os partidos está presente todos os anos na terra indígena.

“Nos últimos três mandatos, eu acompanhei mais de perto a política lá de fora e eu participei de campanha eleitoral, foi muito forte essa influência. Por exemplo: um determinado partido se aliar a alguém dentro da aldeia, que vai ser candidato a cacique presidente ou a cacique regional. Então nas últimas eleições foi muito influenciado com os partidos<sup>40</sup>”.

Na campanha eleitoral dentro da terra indígena são envolvidos recursos financeiros para custear a empreitada com a compra de gasolina, “santinhos” dos candidatos, placas, entre outros. Isso ocorre porque os candidatos a prefeito e vereadores dos municípios precisam dos votos dos indígenas para ganhar a eleição na cidade.

“Às vezes eles ajudam com recurso até [...] um candidato que eles apoiam, possa ganhar. Às vezes eles dão combustível, viatura para correr, né, “fazer política”. Isso eles fazem, tudo isso aí, então, por que eles precisam dos índios pra votar?”

---

<sup>40</sup> Entrevista realizada com Marcondes Namblá no dia 14/04/2012.

Para votar em prefeito, vereador... Nós temos condições de botar vereador aqui também, só que eles não votam para o nosso vereador, mas eles querem que nós votemos neles, né<sup>41</sup>”.

O interesse em apoiar os caciques nas eleições não vem por simples bondade ou pela luta em favor da causa indígena. Atualmente o prefeito eleito no município de José Boiteux tem coligação com os partidos PPS e PMDB, mesmo partido do qual o cacique presidente é filiado. Na eleição para prefeito, em 2008, ele perdia na praça com uma diferença de 190 votos para o seu concorrente, sendo sua eleição concretizada com a ajuda dos indígenas. Para ilustrar melhor a força que os indígenas Laklãnõ/Xokleng possuem em época de eleição, vou trazer o caso que aconteceu em 2008 relatado pelo cacique Zeca Ndilli. Como dito anteriormente, o prefeito atual perdia por uma diferença de 190 votos. Dentro da Terra Indígena existem duas seções de votação, uma fica na Aldeia Barragem e a segunda no Morro do Vigante. Os indígenas que votaram na barragem cobriram os 190 votos de diferença, deixando três votos a favor do prefeito atual. E no Morro do Vigante, foram registrados mais 35 votos da comunidade do Bugio a favor do atual prefeito.

Nas eleições municipais de 2012 as alianças com os partidos da cidade podem se tornar ainda mais fortes, pois:

[...] a maioria dos caciques regionais que se elegeram ano passado no primeiro turno, todos eles estavam com o Zeca, agora essa aliança está ainda acontecendo. As lideranças que estão atuando também tem um objetivo, defender o interesse da comunidade indígena. Aí, a gente faz política, né. Por exemplo, quem votou no cacique da Palmeira, provavelmente vai para o lado que ele pender, pelo menos boa parte<sup>42</sup>.

O benefício alcançado junto com essas alianças é principalmente a melhoria das estradas que ligam uma aldeia a outra. Há alguns anos

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada com Antonio Caxias Popó no dia 14/04/2012.

<sup>42</sup> Entrevista realizada com Marcondes no dia 14/04/2012.



atrás, na década de 80, as estradas que ligavam a Aldeia Bugio e a Sede eram como valetas, não tinham cascalho. Atualmente, todas as estradas estão conservadas e em plenas condições de uso.

As alianças com os partidos políticos têm outro interesse para os Laklãñõ/Xokleng. Durante a minha estada na Terra Indígena, percebi que essas alianças servem para que eles tenham a oportunidade de ingressar na carreira política fora da aldeia, mas em prol da comunidade. Aos poucos, eles querem participar e estar junto aos não indígenas.

Contudo, essa situação deverá ser prolongada por alguns anos, pelo motivo de que dentro das cidades limítrofes o preconceito permanece e enfraquece o crescimento do movimento indígena e sua inserção dentro da carreira política fora da terra indígena.

### **1.8 Barragem Norte**



Foto 4. Barragem Norte – fotografia do autor no dia 22/10/2010.

A Barragem Norte<sup>43</sup> localizada no município de José Boiteux entrou em operação em 1993 e controla a vazão excedente do Rio Hercílio ou Itajaí do Norte. Possui um reservatório que comporta o acúmulo de 357 milhões de m<sup>3</sup> de água. A barragem compõe um sistema de prevenção a cheias no Vale do Itajaí e opera de forma coordenada, a partir de um modelo matemático que utiliza as seguintes informações:

- Volume de água nos reservatórios das barragens, por meio de leituras telemétricas;
- Nível do(s) rio(s) a jusante das barragens;
- Nível do(s) rios(s) a montante das barragens;
- Indicativos de precipitação (chuvas) nas regiões a jusante e a montante das barragens, entre outras informações técnicas.

Tal sistema controla o volume de água que cada barragem deve reter ou liberar, evitando que as cidades a montante das barragens sejam afetadas. Juntas, as barragens têm capacidade de acumular 540 milhões de m<sup>3</sup> de água.

A construção dessa barragem fez parte de um conjunto de obras destinadas a evitar as periódicas cheias do Vale do Itajaí. A obra é de responsabilidade do Departamento Nacional de Obras e Saneamento (DNOS) e sua localização se avizinha da reserva indígena (SANTOS, 1987, p. 43). Conforme o autor, a FUNAI considerou que as terras ocupadas pelos índios integravam o patrimônio da União e assim o órgão tutor delas poderia dispor das terras, inclusive cedendo-as para outro organismo federal.

---

<sup>43</sup> Informação retirada no site do DEINFRA (Departamento Estadual de Infraestrutura). Disponível em: <http://www.deinfra.sc.gov.br/barragens/localizacao/>.



Figura 8. Barragem Norte - Fotografia tirada pelo autor. Abril de 2012.

Segundo Oliveira (1999) *apud* Weber (2007, p. 29), com o represamento do rio, 95% da área fértil da Terra Indígena Laklãnõ foi impactada, resultando, mais uma vez, em intervenção direta na organização social nas aldeias, com a realocação de famílias para regiões mais altas da área. No entanto, não houve nenhum planejamento para os indígenas com as mudanças que ocorreram com a construção da barragem, o que prejudicou as famílias indígenas que criavam seus animais e tinham a agricultura como seu sustento. Após a construção da Barragem Norte, muitos deixaram a agricultura porque perderam a terra e passaram a trabalhar em madeireiras, frigoríficos, construção civil, entre outros empregos.

Logo que aconteceram as primeiras enchentes, os índios de Ibirama tiveram prejuízos concretos. Ruas foram inundadas, casas destruídas, currais e depósitos carregados pelas águas, animais mortos (Santos, 1987, p. 44). As lideranças indígenas tiveram o apoio de universidades, organizações não-governamentais (ONGs) e assessores jurídicos. O resultado desta mobilização foi a assinatura de um convênio entre a FUNAI e o DNOS que assegurava a indenização pelas perdas (WEBER, 2007, p. 30). Com isso, as reivindicações começaram a

acontecer e depois de muita luta, algumas indenizações começaram a surgir<sup>44</sup>.

Em 1991, os indígenas tomaram o canteiro de obras da barragem. Depois de 18 meses, conseguiram um acordo com o governo do estado, que assumiu parte das indenizações. A esta altura, o DNOS havia sido extinto. A Secretaria de Desenvolvimento Regional, órgão que assumiu as obras antes atribuídas ao DNOS, também teve vida efêmera. O governo Kleinübing não cumpriu o que fora acordado com as lideranças indígenas (SANTOS, 1997, p. 114).

Os danos sociais e físicos causados pela construção da Barragem Norte somaram-se às memórias do grupo, que trazem as marcas do processo do contato com a sociedade nacional e o seu confinamento na TI (WEBER, 2007, p. 31). Atualmente a Barragem Norte é o cartão postal da cidade e também a responsável pela contenção das cheias que eventualmente atingem Blumenau e cidades vizinhas. Sua capacidade de redução do nível das águas chega a 3 metros, graças a esta estrutura

---

<sup>44</sup>O Jornal de Santa Catarina de 27/07/1988 publicou a manifestação dos Xokleng/Laklãnõ, quando 1.500 famílias indígenas aderiram ao boicote à entrada de caminhões com material de construção para a Barragem Norte. O movimento iniciou-se após a retirada de areia de uma das áreas desapropriadas pelo DNOS. O movimento foi liderado pelo cacique Antonio Caxias Popó, que mantinha além das máquinas paradas, dois motoristas do DNOS reféns durante a manifestação. Dessa forma o cacique afirmou: “Assim não seremos acusados de estarmos depredando os equipamentos”. Veie-tchá Vanhaccü Teiê, representante do cacique Xokleng/Laklãnõ Aristides Fastine Criiri, do Posto Duque de Caxias em Ibirama, indignado pela ação do DNOS, do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal) e FUNAI, afirmou que “se nós estamos errados, [foi] porque nossos tutores não intercederam a nosso favor junto ao DNOS. Eu acho que a FUNAI e o IBDF agem em combinação somente para poder multar as madeireiras e esquecendo os problemas sociais enfrentados pelos índios”. Nesta declaração ele também faz referência a Marcondes, representante do IBDF, genro de Alfredo Stelling, também do ramo madeireiro. O laço de parentesco fez com que o representante avisasse o sogro com antecedência da realização de uma vistoria na madeireira.

instalada em meio à natureza. Mas diante dessa obra, o que ficou marcado para o povo Laklãnõ/Xokleng foi a perda de suas casas, a dificuldade em manter suas roças.

Conforme Santos (1997, p. 114), “Cisões familiares devido à necessidade de (re) localizar casas e aldeias tornaram-se comuns. Neste contexto, muitos índios migraram para áreas urbanas”. Em épocas chuvosas o povo Laklãnõ/Xokleng enfrenta dificuldades para realizar o trajeto entre a terra indígena e o município de José Boiteux. O trecho de acesso ao município fica inundado, o transporte público não percorre outro trajeto e os carros não passam.



## CAPÍTULO II



Figura 9. Arquivo do Autor. Dia do Índio na aldeia Sede, 21 de abril de 2012.

### 2.1 Corpo e Técnicas Corporais

Este segundo capítulo continua a abordar aspectos da cultura e modos de vida dos Laklãnõ/Xokleng, porém com foco nas mudanças corporais ocorridas ao longo da história desses indígenas. Partindo de um conceito amplo, o corpo possui formas, ocupa espaços, reage a diversos momentos e a todo instante está se movimentando, seja um simples ato de respirar ou de piscar os olhos. Ele é a representação de uma sociedade, do modo como ela age no mundo e de suas relações com o Outro. O Corpo, como matriz cultural e histórica de uma dada sociedade, a representa e explicita como esta se relaciona com o mundo e com o Outro, outros corpos, grupos étnicos, sociedades.

Este corpo que é construído socialmente e expressa a cultura de uma dada sociedade, ou grupo social, o faz a partir de movimentos/formas, que têm sentidos distintos para cada sujeito e que são identificados no grupo que cria e desenvolve esses movimentos. A

partir de Marcel Mauss (1974), que cria o conceito de “técnicas corporais” como expressão de uma cultura específica, Grando (2004, p. 44) afirma que o corpo é “o primeiro utensílio sobre o qual o homem atua e o qual transforma, controlando sua natureza, desde o nascimento até a morte”.

Ao revisar a literatura para compreender o conceito de corpo e de técnicas corporais, trago uma revisão do conceito de corpo na história ocidental, na qual a visão não é a mesma dos estudos da literatura antropológica, onde este não é fragmentado, e sim a expressão da totalidade da pessoa.

Na história do corpo, os autores Corbin, Courtine e Vigarello (2008, p. 8), afirmam que no final do Século XIX houve uma distinção entre o corpo como “objeto da ciência” e o “corpo espiritualizado”. E que no Século XX a perspectiva era de um corpo “culturalista, [...] como resultado de uma construção, de um equilíbrio estabelecido entre o dentro e o fora, entre a carne e o mundo”. Quebra-se o dualismo entre corpo e espírito, passando por uma visão de que não há como considerar o corpo como autor de um movimento somente mecânico. Para haver o movimento, a técnica deve ser guiada por um pensamento, uma reflexão para efetuar a ação.

“A construção do corpo na modernidade se sustenta na ciência que, por sua vez, apresenta métodos mais eficazes e estudos biomecânicos, fundamentada em uma concepção que fragmenta o corpo, considerando este como uma máquina” (ALMEIDA, 2008, p. 109), modelo este que caracterizava o modo capitalista de pensar o homem para o desenvolvimento econômico das sociedades. Corpos fortes, saudáveis e dispostos para o trabalho “em uma sociedade guiada pelas leis do capital”, caracterizando dessa maneira uma técnica de rendimento, o uso do corpo para o capitalismo, homens treinados para trabalharem nas indústrias. Mauss explica que “estes foram provavelmente os primeiros seres que foram assim treinados”, no sentido de compreender estes movimentos como sendo coordenados com a finalidade de exercer determinado cargo, função ou tarefa de maneira rápida e eficiente, “que foi preciso primeiro domesticar, antes de todos os animais” (MAUSS, 1974, p. 221).

Douglas (1982, *apud* FASSHEBER 2010, p. 53), “categorizou o corpo como corpo físico, como corpo social e o inter-relacionamento contínuo entre ambos, onde o corpo social determina a maneira de se perceber o corpo físico”. Dentro desta perspectiva podemos compreender o controle que a sociedade mantém sobre o corpo físico, é



ela que determina suas condições de tratá-lo como objeto de uma condição dominada pela sociedade.

No entanto, mesmo que caracterizado como corpo físico, compreende-se que o movimento e a própria forma física do corpo são determinados por valores e compreensões que se tem em cada momento histórico do papel que as características físicas da pessoa assumem. O controle do corpo físico, portanto, é o controle da própria pessoa em cada sociedade, atendendo aos determinantes socioeconômicos (o que se come, quem pode ou não comer determinadas comidas, onde e quando, quais são os movimentos recomendados a cada grupo, gênero, idade, etc.).

Assim, “A sociedade exerce algumas pressões sobre os corpos determinando as formas de utilizá-los. Por meio desta pressão a marca da estrutura social imprime-se sobre a própria estrutura somática individual”. Esta surge para resgatar/criar/estimular a “[...] ordem e consonância de percepção nos níveis social e fisiológico da experiência do corpo” (FASSHEBER, 2010, p. 53).

Com isso, o corpo é compreendido também como uma forma de linguagem, um meio de comunicação e de exaltação dos padrões culturais estabelecidos e modificados, refletindo a “experiência cultural”. Ou seja:

O corpo ocupa um lugar no espaço. E ele mesmo é um espaço que possui seus desdobramentos: a pele, as ondas sonoras de sua voz, a aura de sua respiração. Esse corpo físico, material, pode ser tocado, sentido, contemplado. Ele é esta coisa que os outros veem, sondam em seu desejo. Desgasta-se com o tempo. É objeto de ciência. Os cientistas o manuseiam e o dissecam. Medem sua massa, sua densidade, seu volume, sua temperatura. Analisam seu movimento. Transformam-no. Mas este corpo dos anatomistas ou dos fisiologistas é radicalmente diferente do corpo do prazer ou da dor. (CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2008, p. 7).

É através dele que experimentamos os mais íntimos contatos, criamos e recriamos gestos, ações, é um modelo de exibição para uns,

para outros, instrumento de trabalho. Sendo o corpo,

[...] um conjunto de regras, um trabalho cotidiano das aparências, de complexos, rituais de interação, a liberdade de que cada um dispõe para lidar com o estilo comum, com as posturas, as atitudes determinadas, os modos usuais de olhar, de portar-se de mover-se, compõem a fábrica social do corpo. As maneiras de se maquiar, de se pentear, inclusive de se tatuar – se necessário, se mutilar – e de se vestir, são igualmente características do gênero, da classe etária, do *status* social ou da pretensão de pertencer a determinada classe [ou grupo social]. Até a própria transgressão manifesta a força do contexto social ideológico. (*Id.*, 2008, p. 8-9).

Essas maneiras de significar e apresentar como técnicas de um determinado grupo social vêm ao encontro do conceito de “Fronteira” apontando por Barth (1969, p. 196), que nos auxilia na compreensão de como na relação entre um corpo e outro “a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de avaliação e julgamento”.

Podemos entender as fronteiras como um visitante em sua casa. Você como o anfitrião lhe apresentará seus cômodos, seus móveis, seu jeito de cuidar da casa e ele mesmo sendo um visitante fará algumas considerações a respeito de como sua casa está sendo organizada. Isto significa que há um espaço de troca entre essas diferentes formas de organização, mas que não há nenhum ponto determinante em que essas formas de pensar não possam ser ressignificadas a partir da nova experiência adquirida.

Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os

setores e campos diferentes de atividade  
(BARTH, 1969, p. 196).

Para Tassinari (2001, p. 62), “O termo ‘fronteira’ evoca várias noções do senso comum, como a de ‘fronteiras da civilização’, as ‘terras de ninguém’ habitadas apenas por ‘selvagens’, prontas para serem ‘desbravadas’ e colonizadas”. Atrevo-me a acrescentar que o termo remete às fronteiras de uma guerra, tanto no sentido bélico, tanto quanto no sentido mercadológico (capitalista) e como espaços de contato dos grupos.

Grando (2004), em diálogo com os dois autores acima, busca sintetizar sua compreensão do conceito de fronteiras étnicas e culturais (BARTH, 1969), para pontuar como compreende as relações que se estabelecem no confronto entre diferentes formas de ser, de identificar-se, tendo o corpo como a centralidade da pessoa. Na fronteira, as formas de ser se apresentam:

Como franjas de uma cortina que se tocam quando balançadas pelo vento, cada cultura mantém-se presa a sua parte, seu grupo, ao mesmo tempo em que é tocada pelo contato com outro grupo étnico. Como franjas que, ao sabor do vento, se aproximam, se distanciam, se entrelaçam; as culturas dependendo do contexto histórico, interpenetram-se, entrelaçam-se, aproximando-se ou distanciando-se (GRANDO, 2004, p. 43).

Assim, compreende-se com a autora que um grupo étnico, ao entrar em contato com outros grupos étnicos, não deixa de pertencer às suas raízes e passa a pertencer às outras, mas ao contrário, passam a relacionar-se entre si proporcionando um intercâmbio de saberes e significados.

Para Geertz (1973) a cultura deve ser compreendida como “teias de significados” que o próprio homem criou a partir de suas relações com o mundo. Como afirma Aranha (2000, p. 6), denota tudo que o homem produz ao construir sua existência: as práticas, as teorias, as instituições, os valores materiais e espirituais, ou seja, a “[...] cultura é, portanto, um processo de auto-liberação progressiva do homem, o que o caracteriza como um ser de mutação, um ser de projeto”.

Como Geertz (1973) apresenta no exemplo da pedra e do vidro da catedral de Chartres, na França, não basta entender o homem apenas pelo homem, para compreendê-lo devemos entender o local onde ele vive, nasceu e foi criado. É necessário compreender as relações sociais que cercam o sujeito no seu mais íntimo ser e estar, e compreendê-lo num contexto social que é histórico, mantendo-se no seu curso, no entanto, em constante mudança conforme as relações estabelecidas com outros homens e com a natureza. Ou seja, não são só as relações com os outros grupos com os quais tem contato que mudam as práticas cotidianas, mas também o local, o território onde está, as formas de produzir a vida em cada local, e nas condições objetivas nele estabelecidas, inclusive por consequência das relações com outros homens/grupos.

Nesta dinâmica das relações que produzem o corpo, cabe destacar que as mudanças do corpo passam pelas mudanças nas técnicas corporais, conceito fundamental do qual Marcel Mauss (1974), é a primeira e principal referência nos estudos da antropologia, especialmente nos estudos sobre as sociedades indígenas.

Para Mauss (1974, p. 211), as “técnicas corporais” são “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. Referindo-se ao autor, Fassheber (2010, p. 53) explica que “Mauss indica-nos que fazer um inventário das técnicas corporais eficazes e tradicionais de uma sociedade permite-nos consolidar certas especificidades de determinada cultura”. Desse modo, podemos compreender as diferenças entre as sociedades, como as mudanças dessas técnicas ocorreram e de que maneira influenciaram ou afetaram o sentido de pertencimento num determinado grupo. E é com esta proposição que passamos a analisar as técnicas corporais marcadas nos corpos Laklânõ/Xokleng.

## 2.2 Mudanças no corpo Laklãnõ/Xokleng



Figura 10. Arquivo do autor. Pai e filha Laklãnõ/Xokleng num momento de descontração mexendo em objetos, roupas e brinquedos.

Conforme já explicitado nas sessões anteriores, houve grandes mudanças no caminhar. O caminhar, como técnica corporal, é, assim, marcado num sentido mais amplo, um caminhar que pode ser referenciado nas mudanças de territórios, nas relações com outros indígenas e com os não indígenas, e nas relações dos próprios grupos que os constituem como os atuais Laklãnõ/Xokleng, em Santa Catarina.

No início do contato entre indígenas e não indígenas, as mulheres caminhavam com um cesto de palha, com uma alça que era colocada na testa. Neste cesto, elas depositavam e carregavam diversos alimentos, utensílios domésticos, ferramentas de trabalho e em algumas vezes, até as crianças. Em um evento organizado pela Associação das Mulheres da Aldeia Palmeirinha, o senhor Edu explicou o seguinte numa curta fala sobre as tradições dos Laklãnõ/Xokleng:

“Não tem mais, aqui, os balaio, isso aqui são tradições, os índios faziam, os Xokleng faziam mais tradicional, então, eles usavam os balaio para carregar as coisas e as mulheres fazia os balaio e amarravam assim e colocavam na cabeça. Essa era a tradição deles as mulheres carregavam<sup>45</sup>”.

---

<sup>45</sup> Fala do senhor Edu Priprá sobre tradição Laklãnõ/Xokleng na festa de comemoração de um ano da Associação das Mulheres da Aldeia Palmeirinha, 22 de outubro de 2011.

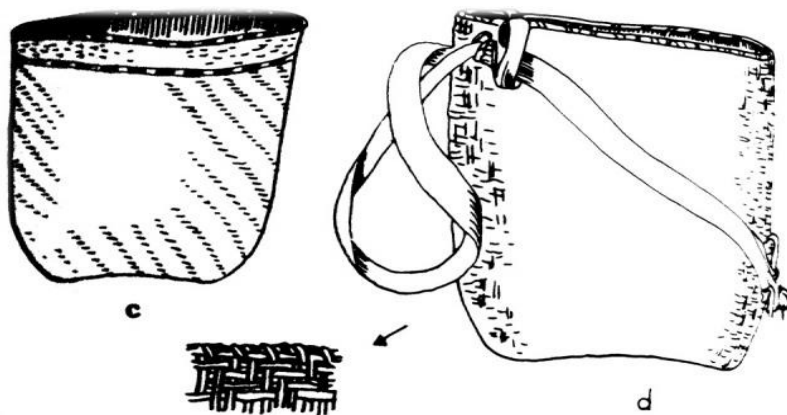


Figura 11. Cesto e/ou balaio que os Laklãnõ/Xokleng confeccionavam.  
Disponível em: <<http://laklano.iel.unicamp.br/laklano/?q=Kagglal>>. Acesso em: 22 ago. 2012.

Nesta pequena fala do senhor Edu, podemos perceber que os *habitus* que os indígenas possuíam em um determinado momento de sua história, hoje não são mais vistos. Os balaio são construídos, mas sem as alças, e ninguém mais os carrega nas costas, levam de carro, de moto, bicicleta, pedem para o vizinho para dar uma carona até o local onde querem depositar o balaio. Prática que vem sendo cada vez mais forte dentro da comunidade Laklãnõ/Xokleng e que não é entendida como algo que denigre a “imagem” deles, é uma mudança que para eles é benéfica, pois não precisam carregar nas costas um balaio que pesa a metade de seu peso ou até mais, sendo que podem utilizar um automóvel como “carregador” de seus pertences. No caso dos homens, sua responsabilidade era sair para a caça e pesca em busca de alimentos para a comunidade. Para tal serviço, os indígenas eram treinados para a sua defesa contra qualquer perigo que pudessem encontrar. O indígena Cambechui, em uma conversa, contou-me sobre a preparação dos guerreiros no tempo em que eles viviam no mato:

“O nosso grupo Xokleng, eles tinham uma especialidade de preparar, o guerreiro deles, né, aquela pessoa fica apta para batalhar sobre eles [a favor deles]<sup>46</sup>, se entrassem em conflito,

<sup>46</sup> Explicação do autor.

alguma coisa assim meio parecido. Então eles o preparavam como se prepara um soldado. Eles criavam a criança naquela sequência e tudo, eu acho que é uma doutrina ou alguma coisa assim. Naquela sequência, já como guerreiro, então a criança acompanhava o pai, segundo as histórias, eu não estou inventando, eu estou falando coisas que me contaram, né! Então a pessoa ia seguindo o pai como um discípulo, então o pai iria mostrando e o grupo, a tribo em si, eles simpatizavam pela pessoa e todos eles se reuniam e faziam esse ato de preparação com a criança<sup>47</sup>.”

Depois do contato com a sociedade não indígena, a saída do mato e sua instalação próxima ao posto indígena, os indígenas começaram a utilizar animais e carroças para carregar seus pertences. Nos estudos de Santos (1975, 1997, 2004), essa mudança de rotina dos Laklãnõ/Xokleng foi denominada de sedentarismo, pois não precisavam se locomover para outros lugares para comer e caçar, tinham um “lar” fixo e apoio do Serviço de Proteção aos Índios. O posto indígena fornecia alimentos e ensinava-os técnicas de agricultura, como plantação de mandioca, milho e outros alimentos, e também proteção contra os ataques de bugreiros. Neste momento, o corpo deixa de praticar todas as atividades que estava acostumado a realizar, tornando-se então, um corpo camponês, como explicita Roland Barthes (1975)<sup>48</sup>.

Corpo que até o momento da pacificação ou contato não conhecia e nem mesmo lhe pertencia o cansaço, pois estava habituado a não parar. Deixar de executar tais tarefas e utilizar outros meios que auxiliavam o transporte de mantimentos e utensílios domésticos gerou uma grande mudança em seus corpos.

O levantar o cesto, o modo de colocar a alça na testa, a forma de carregá-lo e até mesmo a fabricação deste artefato, eram uma “técnica

---

<sup>47</sup> Entrevista com o indígena Cambechum/2011, atualmente professor de educação física da escola Laklãnõ e evangélico.

<sup>48</sup> “[...] E, além desses corpos públicos (literários, escritos), tenho, por assim dizer, dois corpos locais: um corpo parisiense (alerta, cansado) e um corpo camponês (descansado, pesado)” (BARTHES, 1975, p. 68).

corporal” que, como tal, expressa uma mudança na sociedade como um todo.

Esta técnica, no entanto, está atrelada a uma mudança mais ampla, a mudança de um modo de viver que afetou os Laklãnõ/Xokleng quando foram levados a sair do “mato”. Esta profunda alteração que modificou a “técnica corporal”, também pode ser compreendida a partir de Mauss (1974), com o conceito de *habitus*:

Esta palavra traduz, infinitamente melhor que “hábito”, o “exigido”, o “adquirido” e a faculdade de Aristóteles. [...] esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário vêem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição” (MAUSS, 1974, p. 214).

Com isso, posso afirmar que a mudança de *habitus* ocorreu com a saída do mato, quando as formas de fabricação de artefatos também são transformadas. Atualmente a fabricação é feita apenas pelos mais velhos para a venda de artesanato, o que também expressa uma realidade bem distinta das experiências anteriores que marcaram os corpos deste grupo étnico.

Observa-se também que os jovens que possuem um convívio mais íntimo com essas pessoas que fazem este artesanato têm a possibilidade de aprender e produzir esses artefatos da cultura tradicional. É o caso da filha do senhor Villi, uma menina jovem, de aproximadamente 16 anos, que mora em Presidente Getúlio-SC, mas toda a semana vai na casa de seus pais que vivem na Terra Indígena Laklãnõ aprender a fazer artesanato. Essa aprendizagem não é sistemática, ela parte da vontade do indivíduo, da sua disposição em querer fazer. Então, nos períodos em que visita seus pais, a jovem tem a oportunidade de visualizar como eles estão fazendo/construindo o chocalho, a lança, o arco e flecha. Ela observa a maneira de furar a caçapa, o modo de fazer o traçado no cabo da lança, o jeito de colocar as penas nas pontas dos objetos. São técnicas que os sujeitos vão aprendendo ao longo de suas vidas.



Existe também a possibilidade de não querer fazer ou aprender. Cada um tem autonomia para decidir por motivos diversos, pode não ter interesse em aprender, prefere ir à igreja, ler um livro, sair com os amigos, ou realizar qualquer outra atividade que o cativo, e isso não é questionado. Não há como forçar a aprendizagem de tais técnicas, o sujeito deve estar disposto a aprender, podendo até iniciar e desistir por achar que tal aprendizagem não é necessária.

Como observa Mauss (1974, p. 212), “Toda a aprendizagem é começada habituando a criança a permanecer na água com os olhos abertos”. Dessa maneira o sujeito inicia um contato de reconhecimento do ambiente, pode compreender os motivos pelos quais os pais constroem artesanato e que este artesanato é para auxiliar na renda da família. E que por trás desse significado “comercial” há também um significado enquanto povo Laklânõ/Xokleng, de pertencimento a um grupo social (tanto interno, quanto externo ao grupo) que se “atualiza” e se adequa/caminha ao longo dos anos com os não indígenas.

“Cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios” (MAUSS, 1974, p. 213). Mas, no íntimo de cada sociedade existem técnicas que a diferenciam. Essas técnicas são adquiridas durante o contato com outras culturas e, dessa maneira, as sociedades indígenas contraem novos *habitus* dentro do dia-a-dia. Para exemplificar, Mauss (1974) refere-se à observação que faz das moças francesas caminhando: “As modas do caminhar americano, graças ao cinema, começavam a chegar na França”, ou seja, a mudança na técnica de caminhar das francesas expressa uma mudança de hábito da sociedade, que passa a consumir o cinema norteamericano.

Assim, não há como mudar gestos, movimentos que estão impregnados em nossos corpos sem uma mudança na sociedade, e não é fácil mudanças ocorrerem depois de que os corpos são educados nas técnicas corporais desde a infância.

Com isso, retoma-se Mauss (1974) para compreender como se dá a educação que no corpo marca a cultura, pela tradição, ou seja, ao compreender-se o uso do corpo pode-se ter o conhecimento de seu próprio ser. O autor, para se referir às mudanças nas técnicas corporais e o seu sentido nas mudanças da própria sociedade, busca o exemplo das técnicas da natação: “[...] perdeu-se o costume de engolir água e cuspi-la, esta maneira faz parte de uma técnica para a educação do mergulho. Em meu tempo, os nadadores consideravam-se espécies de navios a vapor. Era estúpido, mas, enfim, ainda faço esse gesto: não posso desembaraçar-me de minha técnica” (MAUSS, 1974, p. 212-213). Entendo que é isto que faz com que cada técnica seja específica para

determinada sociedade e época que foi praticada, não há como negá-la, esta faz parte da identificação do corpo (individual ou coletivo/grupo) e é o que acaba expressando sua diferença na relação com o Outro.

Assim, o fato de abandonar uma técnica de natação para utilizar novas técnicas desenvolvidas (técnica corporal entendida como prática social), Mauss identifica que, assim como há uma técnica corporal específica para cada gesto, há também uma diversidade enorme de gestos dos mais corriqueiros que nos passam despercebidos. Se pararmos para observar, encontramos inúmeros gestos e técnicas inscritas em nosso próprio fazer: a forma de parar, de andar, de sentar, de gesticular ao falar, nesse fazer e ser, identificamo-nos com as maneiras de ser do pai, da mãe, do avô, etc. É essa educação no corpo que se dá desde o nascimento que nos constitui como pessoa única (GRANDO, 2004, p. 45).

Se há duas sociedades, há também duas atitudes, dois *habitus* e também espaços de fronteiras. Estes têm seus momentos de encontro, seja na missa, na festa, união de casais, celebrações, entre outros eventos. Haverá, portanto, um momento em que essas duas comunidades poderão se unir. E este encontro trará algumas “técnicas” que se colocaram no lugar de outras. Mas não dos *habitus*, “pois esta especificidade é o caráter de todas as técnicas” (MAUSS, 1974, p. 213).

Por meio de uma interação com pessoas diferentes há uma afirmação de suas características, ao mesmo tempo em que há uma aquisição de outros costumes. As condutas partilhadas entre os membros da sociedade e o *habitus* social que caracteriza um povo servem de base para que ocorra essa diferenciação (ALMEIDA, 2008, p. 109).

Com relação aos Laklãnõ/Xokleng a mudança de *habitus* veio com a medida tomada pelo chefe do Serviço de Proteção aos Indígenas de Ibirama, Eduardo Hoerhann. Entre as mudanças estão as mencionadas no capítulo anterior, nos fatos históricos narrados pelo professor Silvio Coelho dos Santos (1975, 1997 e 2004), a proibição do uso do botoque e a cremação dos mortos, uma vez que E. Hoerhann acreditava que esse hábito poderia aumentar o número de doentes, pois o contato com os não índios proporcionava um aumento nas doenças transmitidas por estes, em grande escala. Mas, não somente estes hábitos, o que ocorreu junto com as doenças foi a introdução da nova dieta com a saída do “mato”<sup>49</sup>.

O corpo aqui é criado e recriado a partir das experiências com o mundo, com o novo. Não há possibilidade de separá-lo de forma dualista (como em algumas áreas separa-se para efeito de estudos, como ocorre com a biomecânica e a psicologia, por exemplo). Se há o movimento, há também um pensamento, uma reflexão do mesmo. As técnicas adquiridas por este corpo são tomadas de forma consciente. O sujeito aprendeu, observou, refletiu e agiu. Da mesma maneira como Mauss (1974) observou em relação às mudanças no jeito de andar das mulheres francesas, uma técnica corporal não é posta de forma autoritária e contra os modos de comportamento das pessoas. O que está posto é a relação delas com o mundo, com o outro, o novo.

Conforme Kunz (2004, p. 174), “O movimento humano, do ponto de vista antropológico, deve ser interpretado como um diálogo entre o homem e o mundo” na relação em que o sujeito constrói dentro de suas experiências de vida. “O se-movimentar do homem é sempre um diálogo com o mundo (TAMBOER, 1985), onde o ser humano que se-movimenta deve ser analisado de forma integral, como ser humano”, não sendo capaz de dividir e perceber de forma fechada, e sim, numa relação contínua e unificada entre o corpo e o mundo.

---

<sup>49</sup> Refiro-me a “mato” no sentido de estabelecer uma relação cronológica, sendo entendida como período antes do contato e de instalação às margens do rio Plate. “Eles utilizam a expressão índios do “mato” para denotar o tempo da cultura originária, o modo de vida que caracteriza o grupo desde o seu surgimento, o ponto zero do tempo, inaugural. No mato – dizem as narrativas – não havia aldeias, tal como hoje existem” (LOCH, 2004, p. 31).

### 2.3 O corpo na Religião

A igreja entrou na Terra Indígena Laklãnõ/Xokleng com a intenção de catequizá-los conforme seus princípios bíblicos e está presente a partir da década de 1950, como visto anteriormente. Desde a sua inserção e aceitação por eles ocorreram algumas mudanças na forma de vestir e ingerir substâncias que eram hábitos dos indígenas. Sendo assim, o corpo é um dos meios de manifestar tal “transformação” cultural vivida entre eles. Através desse meio de comunicação, o corpo, é que os indígenas apresentam suas maneiras de sentir, falar, vestir... Tudo ficou muito diferente do tempo em que eles viviam no “mato”. Um exemplo era o uso da capota, um ornamento corporal usado para tampar os órgãos genitais.



Figura 12. Indígena Laklãnõ/Xokleng no início do contato. Imagem retirada do site [http://img.socioambiental.org/d/239183-1/xokleng\\_2.jpg](http://img.socioambiental.org/d/239183-1/xokleng_2.jpg), de Flavio Braune Wiik.

A preocupação entre os Xokleng com a ornamentação do corpo, através da utilização de enfeites e adornos, pode ser constatada por intermédio do fato de que os guerreiros tinham sua própria *vestimenta* que se compunha do cocar utilizado nos momentos de festa, bem como uma espécie de cinto feito com vários cordões, que era amarrado à cintura e envolvia o pênis. Há informações de que tais cintos eram símbolos de masculinidade, e os meninos os recebiam de seus pais logo após o ritual de perfuração dos lábios (VIEIRA, 2004, p. 59).

Com a intervenção da igreja e não somente com ela, mas também, por meio do chefe do posto indígena (que representava a sociedade não indígena), ficou obrigatório o uso de roupas sociais e sapatos. Em conversa com o senhor Antonio Caxias Popó no período em que estive em campo, o uso das roupas com a chegada da igreja tornou-se obrigatório, mas havia alguns homens que não se adaptaram, não utilizavam roupas e continuaram usando os ornamentos do tempo do “mato”.



Figura 13. Arquivo do autor. Festa de comemoração ao Dia do Índio. 21 de abril de 2012.

Devo lembrar-lhes que foi mencionado no capítulo anterior<sup>50</sup> que a participação dos indígenas nos cultos, pregações e missas não era e ainda não é obrigatória e que em nenhum momento isso foi imposto a eles. Este envolvimento com as instituições religiosas é de maneira natural e por livre decisão do indivíduo. Mas aqueles que frequentavam e frequentam as igrejas devem sim se adequar às normas que eram/são impostas pelo pastor, padre e preceitos bíblicos. Desta forma, atualmente os indígenas que frequentam a igreja dentro da Terra Indígena Laklãnõ devem estar vestindo calça, camisa – no caso dos homens – e saias e cabelos compridos – no caso das mulheres. O corpo foi alterado pelo contato com novos adornos, novas formas de se comportar perante o Outro.

O rigorismo moral revela-se em diferentes hábitos dos seus membros como a proibição de fumar e beber álcool, de participar de festas, no vestuário proibindo as mulheres de usar calças e de cortar o cabelo e até de realizar práticas corporais de caráter esportivo. Assim, estas pessoas são facilmente identificáveis pelo seu aspecto, o que já está instalado no imaginário social contemporâneo que vincula o “crente” às características que apontamos anteriormente (PICH, 2009, p. 123).

Seguindo neste mesmo pensamento, tal rigidez representa uma segurança de que o sujeito pertence à religião e às crenças pentecostais impostas dentro da comunidade. O outro hábito proibido pela Igreja Assembleia de Deus é o consumo de bebida alcoólica. Entretanto, no tempo do “mato” os Laklãnõ/Xokleng produziam uma bebida bem diferente da atual utilizada a partir da relação com os não indígenas, que é destilada. Esta antiga bebida sempre esteve presente nos rituais de perfuração dos lábios para o uso dos botoques ou em festas e celebrações. Nesta bebida os ingredientes usados são xaxim, mel de abelha, pedra e água, conforme o relato do senhor Antonio Popó:

---

<sup>50</sup> A ação da Igreja frente aos Laklãnõ/Xokleng

“Mas cada coisa tem um significado, o xaxim é o fermento, para ferver a bebida e as pedras não é dessas pedras comum, é essas pedras lisas, que tinha no rio, agora não dá pra ver mais. Um pedras lisas e botava junto com essas pedras para esquentar. Então esquentava até no fogo lá, né. Aí quando estava bem quente, botava no cocho. Aí fervia o xaxim. Aí no cocho tinha mel e água, aí ficava a bebida, era um cocho de pau, de madeira que eles faziam, né. Hoje a geração mais nova não sabe mais nada, não sabe nem falar no idioma<sup>51</sup>”.

Concordando com senhor Antonio, os jovens não sabem mais produzir tal bebida, um dos motivos é o fato de terem outras bebidas prontas em bares próximos à Terra Indígena, evitando dessa maneira o trabalho de colher os ingredientes e deixar fermentar para depois consumir. São técnicas que foram sendo alteradas/substituídas por outras, a partir do contato com a população não indígena. Os indígenas que “pertencem” aos preceitos bíblicos ditos pela Igreja Assembleia de Deus não ingerem nenhum tipo de bebida alcoólica. “*Você deve conhecer, está escrito na Bíblia, não se embriagueis com o vinho que te há contendas*<sup>52</sup>. *Porque se eu beber demais a minha mente fica ‘balangando’ e eu sou capaz de te abusar, né*<sup>53</sup>”. Para evitar cair em tentação, cometer o pecado do uso da bebida alcoólica, o “irmão (ã)” ora, pede ao Senhor que não o deixe enfraquecer, pois “o fiel, na busca da salvação, deve resistir às tentações e ser radical na rejeição ao mundanismo e obedecer aos mandamentos divinos” (SILVA, 2003, p. 39).

Nesta passagem bíblica não é a negação da bebida que está sendo imposta e sim o uso abusivo de tal substância, uma vez que a bebida destilada, como o vinho, é parte da cultura na qual o próprio Jesus viveu há mais de dois mil anos. O corpo aqui é um “corpo substancial”, não se quebrou o dualismo do corpo, como observa Kunz (2004), neste

---

<sup>51</sup> Conversa com o senhor Antonio Caxias Popó. Março de 2012.

<sup>52</sup> Original - "E não vos embriagueis com vinho, em que há contenda, mas enchei-vos do espírito" (Ef. 5:18).

<sup>53</sup> Conversa com o senhor Rubens Caxias Popó.

conceito existe uma divisão entre o homem e o mundo, o “mundo exterior” do corpo e o “mundo interior” da alma ou da mente.

Nos dias em que fui convidado a frequentar a Igreja Assembleia de Deus na terra indígena, percebi nas falas dos fiéis e do pastor a busca pela “salvação da alma”, do “espírito”. E para que essa ação se concretize o corpo externo deve estar limpo, proibido de ingerir qualquer tipo de substância que possa prejudicar o caminho da salvação. “Para os protestantes, o corpo não é desprezível, mas merece ser preservado e, se for necessário, salvaguardado de perigos” (GELIS, 2008, p. 126). Sendo assim, é necessário um comprometimento com Deus, que sejam radicais às leis da Bíblia, obedeçam fielmente a todos os mandamentos prescritos, não caindo em descrença. Tornam-se então um mecanismo de contato com o sagrado, o poder divino, livram-se dos vícios vividos em outros momentos passados, obtendo a fé e o Espírito Santo.

Outro momento importante para a conquista da salvação da alma e do espírito é a maneira de se portar perante os membros da comunidade. Um fato muito interessante que aconteceu na escola Laklãnõ foi no dia 22 de outubro de 2011, na festa um ano da Associação das Mulheres da aldeia Palmeirinha, em que o orador do evento, um membro da comunidade e residente na referida aldeia, disse para os demais presentes que: “*Logo mais à tarde tem o desfile da garota indígena, [...] queremos convidar todos se puderem estar ali, mas não são obrigados, muitos são evangélicos não são obrigados a estarem ali*”<sup>54</sup>. Neste momento lembrei-me da passagem de Mauss (1974, p. 214) sobre a diferença entre franceses e ingleses:

[...] há posições da mão, no repouso, convenientes e inconvenientes. Assim, podem adivinhar com segurança que se uma criança se senta à mesa com os cotovelos junto ao corpo, e, quando não está comendo, com as mãos nos joelhos, que ela é inglesa. Um jovem francês não sabe mais se dominar: ele abre os cotovelos em leque, apoia-os sobre a mesa e assim por diante.

---

<sup>54</sup> Fala do orador do evento, infelizmente não tenho o nome do indígena, apenas o vídeo que os próprios Laklãnõ/Xokleng me pediram para gravar como registro.



Aqui refiro-me à diferença entre uma pessoa da igreja e outra que não partilha dos preceitos bíblicos e dos dogmas da tal igreja; embora seja cristã, não frequenta a instituição. O sujeito que frequenta as instituições da Assembleia de Deus dentro da Terra Indígena Laklãnõ ajuda a arrecadar fundos para a igreja, organiza e está sempre presente nas celebrações. Contudo, não está disposto a participar da festa, com atrações de bandas e bebidas que são oferecidas em determinado evento organizado por eles.

Por outro lado, o indivíduo que não frequenta estas instituições na sua comunidade interage em outras relações dentro da Terra Indígena. Bem, é este mesmo indivíduo que pratica modalidades esportivas fora ou dentro da escola, que participa das festas e bailes da região e que por sua vez pode ou não frequentar bares, usando ou não bebidas alcoólicas. O fato é que este sujeito não segue os preceitos bíblicos como outros membros da comunidade.

O culto inicia às 19h30. Quando estava caminhando para chegar à igreja fui encontrando pessoas que também iam para o culto. Na frente da igreja deparei-me com algumas pessoas que perguntavam: “*Boa noite irmão, veio participar hoje?*” – respondi-lhes que sim e que recebi um convite nesta tarde para frequentar o culto. Então, me disseram que eu poderia entrar, ficar à vontade e sentar no lugar que eu achasse apropriado. Confesso que fiquei um pouco nervoso levando em consideração que eu nunca havia entrado em uma igreja da Assembleia de Deus e que todos os presentes estavam me olhando. Sentei na última fila de cadeiras, a mais próxima da porta de entrada e saída. A igreja estava em construção, não havendo pintura nas paredes, apenas cimento, não havia vidros nas janelas, apenas lonas pretas impedindo a passagem do vento.

No início do culto o senhor que me fez o convite estava no altar da igreja e com um sorriso veio até mim e pediu que eu me sentasse na frente, na primeira fileira, para que pudesse acompanhar bem de perto o momento religioso. Sem negar, sentei no local indicado. Quando iniciou a celebração todos ficaram em pé, o pastor deu uma bênção de boa noite e disse: “*Gostaria também de abençoar o ‘antropólogo’ da universidade de Florianópolis que está presente hoje no culto e que também está realizando sua pesquisa aqui na nossa comunidade*”. Confesso que no momento fiquei envergonhado pelo gesto, mas o recebi com muito respeito. Assim como diz Santiago Pich (2009, p. 188-189):

Quando recém começamos à IURD<sup>55</sup> para fazer o trabalho de campo sentíamos vergonha de nos expor, falando e realizando gestos não habituais em público. No início nossos gestos eram contidos, tímidos. Essas barreiras racionais se diluíram na medida em que nos identificávamos com esses modelos, nos permitindo entrar no clima de comunhão emocional que caracteriza as reuniões iurdianas.

Logo em seguida, deu-se início às músicas para serem cantadas em coro. A igreja possui um aparelho de som e duas caixas amplificadoras, o “irmão” que irá cantar coloca o CD no aparelho e canta na forma de playback. Neste momento, todos estão sentados e divididos. Do lado direito ficam as mulheres e do lado esquerdo os homens. Havia apenas um homem que estava no lado das mulheres. Esta organização demonstra que dentro da igreja há uma separação entre os sexos, os corpos aqui também expressam e distinguem as pessoas pelos locais em que ocupam no templo.

No momento em que a música está tocando muitos ficam rezando e repetindo a palavra “Aleluia” como forma de agradecer a Deus por todos os benefícios que traz a eles. Neste período, as formas dos braços – abertos, erguidos e das mãos – voltadas para cima – são técnicas de reverência para Deus, no instante em que fazem suas orações, seja na forma de músicas ou rezas. Aqui, o corpo exerce um papel central dentro da religião como um meio de garantir a vivência e deixar-se tomar pelo Espírito Santo. É através do corpo que os “irmãos” abrem espaços para que sejam glorificados e recebam a cura e a salvação. “Portanto, o corpo é condição de possibilidade da eficácia dos diversos rituais que se realizam diariamente nos templos do neopentecostalismo brasileiro” (PICH, 2009, p. 188).

Quando o pastor ou membro da igreja toma a palavra, inicia-se um momento de ouvir conselhos e situações que pessoas passaram durante sua vida até encontrar o caminho da salvação. Nestas narrações, os sujeitos se veem como pecadores por não terem seguido a vida cristã e do evangelho em tempos passados. Em cada fala existe um sentimento de que ali encontraram a salvação e que estão seguindo os caminhos de Deus. Seus corpos estão sendo observados por todas as pessoas

---

<sup>55</sup> Igreja Universal do Reino de Deus.

presentes no culto, por eles expressam uma linguagem de acordo com o que falam. Por exemplo: “[...] *Se estou aqui hoje diante de vocês não é por acaso, Aleluia! é porque Jesus Cristo, com o senhor nosso Deus, Aleluia! quis que eu estivesse aqui, falando para vocês [...]*”<sup>56</sup>. Seu corpo se expressa com os movimentos dos braços erguidos nos momentos em que fala “Deus” e “Jesus Cristo” com certa força nos movimentos. Seu rosto demonstra serenidade, e com expressões fortes quando chama a atenção dos fiéis. Seu caminhar é de um lado para o outro do altar. É ele quem deve passar a mensagem da salvação, de cuidado com o próximo e consigo mesmo para todos que o observam.

Observa-se aqui que este movimento não é único do sujeito que está pregando no momento do culto, e sim foi adquirido em vários eventos anteriores a este que ele pôde participar e aprender, para neste momento mostrar através de seu corpo a palavra de Deus. Após este momento de pregação os fiéis agradecem aplaudindo e dizendo: “Aleluia, Aleluia, Aleluia Senhor Jesus Cristo”. “A técnica de bater “palmas para Jesus”, se destina à glorificação de Deus em sinal de agradecimento pela demonstração da sua potência, como no momento da expulsão dos demônios, bem como por ter nos acolhido durante a reunião” (PICH, 2009, p 186).

Desta maneira, demonstram a gratidão pelas graças recebidas, tanto materiais como espirituais. São formas e gestos que servem como reverência ao Senhor por tudo que tem oportunizado nas vidas dos fiéis da Igreja Assembleia de Deus, conforme eles acreditam.

Uma forma de dar e receber a bênção acontece no momento em que o pastor diz: “A paz do Senhor”. Todos cumprimentam uns aos outros dizendo: “A paz do Senhor”, ato comum também na Igreja Católica<sup>57</sup>. Os irmãos e irmãs presentes no culto saem caminhando pela igreja apertando-se as mãos ou se abraçando. Concordando com Pich, essa técnica do abraçar traz um sentimento de confiança, segurança, “acolhimento” interior e confraternização entre os fiéis, de maneira com que os presentes se sintam encorajados para enfrentar os desafios da vida. “O corpo é um lugar privilegiado de investimento neste movimento religioso. O indivíduo é conduzido pelo corpo ao longo de cada culto ou reunião neopentecostal” (PICH, 2009, p. 188).

A bênção final é realizada pelo pastor da igreja com todos os presentes em pé, eretos. É ele quem possui o poder de abençoar em

---

<sup>56</sup> Fala do indígena que estava pregando no culto.

<sup>57</sup> Refiro-me à igreja católica, pois é a única religião que tive contato além da evangélica Assembleia de Deus.

nome de Deus o caminho de volta para casa e os dias seguintes da semana com palavras de afeto e carinho, para que cada dia do indivíduo seja iluminado. Em resposta à bênção recebida todos os irmãos dizem “amém”, segundo Pich (2009) uma “técnica de concordância”. O pastor abençoa-lhes, em gratidão, e em pleno acordo com as palavras recebidas agradecem com “amém” assegurando-se da graça do Senhor.

### 2.3.1 Dança da Viúva, corpo, religião

A Dança da Viúva parou de ser praticada pelos indígenas em decorrência do acesso das igrejas evangélicas à terra Laklãnõ. A festa da reconciliação do luto, como foi chamada pelo senhor Edu Priprá<sup>58</sup>, ocorria para reconciliar o viúvo ou viúva na comunidade. O senhor Villi era um menino na década de 50 e teve a oportunidade de participar e observar essa dança na comunidade Laklãnõ/Xokleng. “*Quando eu era criança assim, eu já tinha calça curta, e então eu vi isso e até é [foi com] o pai do Namblá*”<sup>59</sup>. Na morte de sua companheira o viúvo foi levado até uma cabana nas margens do rio e durante seis meses ficou confinado, sem nenhum contato com os outros indígenas e acontecimentos externos nesse período.

“Às vezes ficavam 30 dias, depende... Eles tinham uma marca, eles eram conhecidos pela marca, por exemplo a minha marca era dois risquinhos assim na testa [nas bochechas no sentido vertical], esse aqui [outro rapaz] era uma bola com pinguinho no meio, então, cada pessoa tinha um reconhecimento pelas suas marcas, então quando morria uma pessoa daquele casal, depende a marca dele tinha uma pessoa escolhida pelo curandeiro deles, pajé, para cuidar.. depende a marca ele tinha um mês, dois meses, tinha vezes que ficava 90 dias, eu quando era pequeno eu lembro que

---

<sup>58</sup> Fala do senhor Edu Priprá na festa de comemoração de um ano da Associação das Mulheres da Aldeia Palmeira. 22 de outubro de 2011.

<sup>59</sup> Conversa com Villi, que está contando a história que aconteceu com o pai do professor indígena Namblá, da escola Laklãnõ. Agosto de 2011

apreciei uma reconciliação de um índio dos nosso aqui.. Ele ficou 90 dias lá longe do povo e tinha uma família que ficou tratando dele e lá ele tinha que ficar, até vencer aquele prazo<sup>60</sup>”.

A única exceção era de um indígena que ficava encarregado de levar a comida para ele. *“E a pessoa escolhida é a que pode ir lá sozinho. Quando ele tá chegando ele tem que dá sinal que tá chegando, que é ele. Então isso foi escolhido para poder atender esse homem”*<sup>61</sup>. Mas a comida também não podia ser assada ou cozida em nenhum tipo de recipiente, como uma panela, por exemplo, deveria ser assada na brasa. Assim, acreditavam que a comida feita em uma panela não traria sorte e nem mesmo muitos anos de vida ao viúvo. *“Vamos dizer, um viúvo não pode comer comida feita na panela porque se não tem a vida curta, a vida não vai muito longe”*<sup>62</sup>.

Terminados os seis meses de afastamento, o viúvo era trazido por dois índios que o carregavam até a aldeia. *“Antes de trazer fizeram um preparo, a bebida deles, uns quatro metros de tanque, um cocho com xaxim, pedra, pedra de ferro com fogo, vai ali até ficar azedo, ficou uma semana, pra tomar, né”*<sup>63</sup>. Quando o viúvo retornava à aldeia, todos os membros da comunidade faziam uma roda e ele ficava no centro dessa roda. Enquanto ele ficava no centro, todos os outros membros cantavam e dançavam.

“Eles ficaram o dia inteiro cantando, como se diz festejando, dançando, não era meia dúzia não, era uma festa, né, uma mulherada, meninada, os homens todos fazendo essa dança. Alegria, né, por esse homem. Nesse ano o tempo dos velhos que passaram eles eram muito amoroso, faziam dança, canto tudo e os parente dele ali, enquanto que eles dançando eles vinham chorar, abraçar, e depois ele ia dançar lá, e a segunda

---

<sup>60</sup> Fala do senhor Edu Priprá, 2011.

<sup>61</sup> Conversa com Villi agosto de 2011.

<sup>62</sup> Conversa com Villi agosto de 2011.

<sup>63</sup> Conversa com Villi, agosto de 2011.

mulher dele tá viva ainda, é a mulher do Namblá<sup>64</sup>”.

Para o senhor Iudo, “*aquela dança deles queria dizer assim, eles estavam expulsando os espíritos do morto para não ficar e ele [o viúvo] ficar livre daquela pessoa*”. Lévi-Strauss (1989, p. 46-47), ao trazer as cerimônias de adoção entre os Fox, numa comparação com o jogo, nos diz que tais práticas rituais funerárias tinham um único objetivo, “a partida definitiva da alma do defunto”, da mesma forma que a Dança da Viúva ou reconciliação do luto que era praticada entre os Laklãnõ/Xokleng. Seguindo os passos desse ritual, dessa dança, o viúvo teria a oportunidade de recomeçar uma vida nova, encontrar outra parceira para fazer parte da sua vida, deixando seu espírito descansar.

Mas logo após, na década de 1950, quando os religiosos começaram a catequizar os indígenas, houve uma mudança de hábitos e eles passaram a crer no evangelho. Para o senhor Villi é um equívoco não celebrar este momento do viúvo. “*Porque eles fazia: essa cultura deles pra ficar lá no mato era para eles poderem ter uma vida longa. Por isso que dava a comida só na brasa lá pra eles. Mas isso é uma ideia minha*”<sup>65</sup>. Ao contrário do que pensa o senhor Antonio, que não acredita nestes hábitos dos antigos indígenas. Para ele a Bíblia e seus preceitos são a verdade e todos devem seguir o evangelho.

De acordo com o senhor Iudo Priprá, quando ele menciona que “*essa era uma tradição, hoje algum [alguém] pode fazer, mas só faz uma imitação, porque aquele costume acabou*”<sup>66</sup>. Nos dias de hoje, quando morre alguém da comunidade Laklãnõ/Xokleng é realizado um ritual definido pela igreja, a Dança da Viúva perdeu seu lugar nas tradições, sendo acrescentados os rituais dos preceitos bíblicos da igreja Assembleia de Deus.

Esta dança atualmente é vista em eventos comemorativos, apresentada para um determinado grupo de pessoas para quem os Laklãnõ/Xokleng querem exibir alguma dança da sua tradição/história. Entretanto, nos relatos desses senhores, podemos perceber que há uma forte tendência em passar essas histórias para as crianças mais novas da comunidade, pois sempre enfatizam que os jovens não sabem mais da

---

<sup>64</sup> Conversa com Villi, agosto de 2011.

<sup>65</sup> Conversa com Villi, agosto de 2011.

<sup>66</sup> Fala do senhor Iudo Priprá na festa de comemoração de um ano da Associação das Mulheres da Aldeia Palmeira. 22 de outubro de 2011.

sua cultura e não procuram saber. Sendo assim, haverá um esquecimento de suas danças, pinturas e pratos típicos do tempo do “mato”.

## 2.4 Corpo Laklãnõ/Xokleng no futebol

“Aí, quem sabe pra rir hoje, né, um momento para animar as pessoas, um dia contou, o pai<sup>67</sup> pode contar, que ele [indígena Vaiponzinho] passava sabão no corpo para jogar futebol e ficavam com o corpo liso, aí o branco jogava, a bola escorregava e ele ia embora com a bola, e fazia o gol. Não tinha como segurar com a mão, ele resvalava e ia embora e eles [os não indígenas] ficavam pra trás<sup>68</sup>”.

Nesta narrativa, o senhor Rubens Caxias Popó apresenta como os indígenas mais velhos compreendiam as técnicas corporais e como alcançavam o objetivo do jogo, criando diferentes formas de jogar. Ao expor esta forma de jogar e de se preparar para o jogo, ele fala de uma maneira ímpar, que não é a mesma do adversário com quem jogava. Ao usarem o corpo, não se limitavam ao movimento do jogo, pois o corpo não é o movimento, é o jogador que se movimenta e o corpo expressa a forma como este joga, uma forma específica de manifestar sua maneira de ver o jogo e de jogar por inteiro. O corpo expressa formas diferentes de compreender-se no jogo, numa o corpo é instrumento, na outra, o corpo é o jogador.

Nesse tempo, os indígenas começavam a jogar futebol com os não indígenas e utilizavam técnicas para poder ganhar dos adversários. Seus corpos não simplesmente corriam, pulavam, chutavam, eles serviam como forma de obstáculo para os adversários. Antes mesmo de

---

<sup>67</sup> Entrevista com o senhor Rubens Caxias Popó, que se refere a seu pai, Antonio Caxias Popó.

<sup>68</sup> Nesta expressão, me inspiro na brincadeira telefone sem fio em que se organizam as crianças ou jogadores um ao lado do outro em fila. O primeiro jogador diz uma frase/palavra no ouvido do colega. Cada participante, após receber a mensagem, fala o mais baixo possível no ouvido do colega seguinte até que o último falará em voz alta o que recebeu e a mensagem muitas vezes chega completamente diferente.

conseguirem pegar a bola, eles deveriam conseguir “segurar” o jogador que a possuía. Esta história foi contada em janeiro de 2011 quando estive na casa do senhor Antonio Caxias Popó, mas com uma simples modificação no produto utilizado no corpo. Na primeira vez que ouvi, ao invés do sabão o indígena utilizava um tipo de banha/sebo; em 2012, escutei novamente, mas com a utilização do sabão.

Para Benjamin (1985, p. 198) “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores”. As histórias narradas por pessoas diferentes podem sofrer modificações de acordo com os anos que vão passando e surgindo novos narradores. No entanto, a matéria principal ou a essência dessas narrações continua a mesma, neste caso, o uso de alguma substância no corpo para que ele deslize no contato com o corpo do adversário. Aqui podemos fazer referência à expressão “telefone sem fio<sup>69</sup>” que é empregada para significar uma informação que passou por diversas bocas e ouvidos e ao longo do processo sofreu modificações extremas no sentido das histórias.

Durante minhas idas à aldeia e estadias na casa do cacique geral Zeca Ndilli, sempre observei o modo como os Laklãnõ/Xokleng se movimentavam nos mais diversos momentos em relação ao futebol. Seus corpos aparentemente cansados do longo dia de trabalho pareciam ganhar força quando os convidavam para jogar. Não conseguiam recusar o convite que alguma pessoa ou grupo havia feito. Com os mais velhos as frases que sempre repetiam nos meus ouvidos era “*hoje não dá mais, o corpo não aguenta*”. É um corpo de uma pessoa de 30, 40 anos de idade. Sempre os considerei como pessoas novas que ainda têm força para jogar. Mas para eles, o modo de se ver jogar é outro. É através do corpo do outro do jovem, ou como eles dizem “*da gurizada*”.

Nesse modo de ver seus corpos nos outros, o que me fez refletir não é a maneira de se ver no outro, para mim o interessante é como ele se vê. E esta visão surge de um corpo que não encontra um meio de estar novamente correndo, pulando, chutando, exercitando-se (no futebol) e sim de um corpo cansado, pesado, uma junção entre o corpo “parisiense” e o corpo “camponês” de que fala Barthes (1975), que observa como admirador tais técnicas realizadas pelo outro. É um corpo que dá lugar a outro, enquanto o seu descansa.

Essas técnicas do jogar futebol se iniciam desde a infância da criança Laklãnõ/Xokleng. Observando um menino de aproximadamente três anos de idade no período em que estive na terra indígena, percebi

---



que para chutar a bola ele visualizou alguém fazendo o movimento. Na casa onde vive, seus pais, avós, tios, diariamente recebem visitas e muitas delas são de jovens que conversam com seus pais, seus tios e que ao ver uma bola ficam brincando com ela enquanto conversam. O menino sempre está no meio desses círculos de conversas observando o modo deles falarem, se portarem, e claro o modo como brincam com a bola.

Na situação observada, seu pai dizia: “*chuta filho, vai, chuta a bola pro papai*”, o menino fez o movimento da maneira como observou seu pai ou os amigos do seu pai fazendo. Antes de entender o que é um chute ele apenas imita o chute de seu pai. O imitar aqui exposto faz parte de uma educação para o chute. Tento esclarecer essa imagem através da imitação da palavra “papai” ou “mamãe”. Quando a criança aponta seus primeiros sinais de uma fala regular, palavras completas, seus familiares pedem para que ela repita as palavras que no início nem são compreendidas, mas vão sendo na medida em que a criança passa a imitá-los e aos poucos compreende o seu significado, muito mais pelo gesto, pela relação estabelecida, do que pela palavra. Neste processo, pode-se compreender que existe a imitação da fala de seus familiares, assim como ocorre na técnica corporal, ela não aprende imediatamente, nem compreende o seu sentido.

Os sujeitos que praticam o futebol são normalmente os jovens que ainda estão estudando na escola ou trabalhando em alguma atividade profissional. Ao chegar à quadra observei que alguns realizavam aquecimentos como jogadores profissionais, para que assim não tenham nenhuma contusão quando estiverem jogando. Outros exercitavam pequenas corridas ao redor da quadra para fazer o aquecimento e estarem prontos quando o jogo começar. Nas duas situações as preparações para a prática esportiva incidem em uma educação do corpo, como afirma Grandó (2004, p. 283):

Ambas as situações são muito complexas, pois o treinamento ou melhoria das aptidões físicas, em termos de rendimento esportivo, passam pela educação do corpo, de um conjunto de técnicas corporais que demandam uma série de adaptações em diferentes níveis de controle do corpo.

Essas maneiras de se prepararem para a prática do futebol aparecem muito nas aulas de Educação Física ministradas por professores da escola Laklãnõ, que buscam seus alunos e caminham com eles até o ginásio da escola. Conforme observado, chegando ao local, todos deixam seus pertences nas arquibancadas e se direcionam para o centro da quadra. É nesta hora que professor faz a chamada para verificar os presentes e explicar quais serão as atividades trabalhadas na aula. Terminado esse momento inicial da aula, todos formam um círculo e o professor inicia os movimentos de alongamento, contando até dez para determinar o tempo de cada parte do corpo a ser alongada.

Outra forma de perceber os alongamentos está no fato de assistirem televisão. Todos os que jogam têm um ídolo ou torcem por algum time de futebol. Ao ver os jogadores profissionais executarem algum movimento de aquecimento ou alongamento antes do jogo, eles também executam, por imitação, antes de participar da brincadeira com os amigos.

E ainda temos outro grupo, aquele que só joga, em que não há uma preparação intencional, no sentido físico, para jogar. No entanto, isso não significa que não há outra forma de preparação (contatos, organização do grupo, mediação para inclusão no jogo, etc., que não foram observadas nem são foco deste momento do texto). Estes simplesmente jogam, retiram seus agasalhos e adereços de vestuários e participam de algum time. O que não podemos desconsiderar é que nesses dois grupos pode haver trocas entre as pessoas que fazem ou não o alongamento ou aquecimento. Executar tal ação irá depender da disposição do indivíduo para o jogo.

## CAPÍTULO III

### 3. O jogo e suas dimensões



Figura 14. Arquivo do autor. Alunos Laklânõ/Xokleng jogando futsal na quadra da escola Laklânõ. Março de 2012.

“Os jogos são em números variadíssimos e de múltiplos tipos: jogos de sociedade, de destreza, de azar, jogos de ar livre, de paciência, de construção” (CAILLOIS, 1990, p. 9). Contudo os jogos sempre denotam ou remetem a algo prazeroso para o sujeito que está jogando ou assistindo. E por outro lado, também, despertam tristeza, revolta por perder ou não conseguir executar determinado movimento dentro do jogo.

Em seu livro, Roger Caillois (1990) traz alguns aspectos sobre J. Huizinga e sua definição de jogo publicada em 1938. Parafraseando Caillois (1990, p. 23), o autor “pretendia dar uma definição precisa da natureza essencial do jogo” como, por exemplo, entender o jogo como uma ação voluntária, praticada em locais predeterminados por aqueles que irão jogar e adequando-se a regras ditas antes de cada prática de jogo. “Por outro lado, esforçava-se por trazer à luz a componente do jogo que predomina ou anima as manifestações essenciais de toda e qualquer cultura: as artes e a filosofia, a poesia e as instituições

jurídicas, e até determinados aspectos da guerra cortês”. Coelho (2011, 297) também concorda com esta observação: “O historiador Johan Huizinga já afirmava, desde 1938, que todas as atividades humanas, incluindo a filosofia, guerra, arte, leis e linguagens, podem ser vistas como resultado de um jogo, pois, para ele, a ideia de jogo é central para a civilização”.

Para o autor Reinaldo Soler (2005) o jogo é um meio extremamente intenso de desenvolver/formar comportamentos que podem ir além do jogo, para a vida. Por meio do jogo, os sujeitos podem modificar uma sociedade, tornando-a mais humana, cooperativa e pacífica, ou desfavorável, deixando essa sociedade muito competitiva e desumana. Contudo, percebo que nesta perspectiva de perceber o jogo corremos o risco de ter uma visão ilusória. Sendo assim, não é determinante que através de um jogo que nós, sujeitos de uma determinada sociedade, possamos mudar radicalmente o modo de pensar dos indivíduos. Se entendermos o jogo como uma ação revolucionária não seria mais um jogo e sim, um movimento social. Entretanto, não devemos negar as possibilidades positivas que o jogo apresenta para o grupo que joga, como sentimentos, ações fisiológicas e psicológicas.

[...] O jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa “em jogo” que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa (HUIZINGA, 2001, p. 5).

Para Caillois a definição de jogo por Huizinga traz pontos essenciais para pensarmos o jogo como tendo uma afinidade com o segredo, ou o mistério. “Só que esta convivência não pode, porém, inserir-se numa definição de jogo, na medida em que este é, o mais das vezes, espetacular, para não dizer ostentatório” (CAILLOIS, 1990, p. 24). Desta maneira, o sentido de jogo não deve ser compreendido como forma de adorar o misterioso, o segredo como instituição. Para Prodócimo *et al.* (2007), no mundo do jogo, as leis e convenções da vida cotidiana perdem a validade, nele somos diferentes e realizamos coisas diferentes.

Todavia, é indiscutível que o jogo deve ser definido como uma atividade livre e voluntária, fonte de alegria e divertimento. Um jogo que fôssemos forçados a participar deixaria imediatamente de ser jogo. Tornar-se-ia uma coerção, uma obrigação de que gostaríamos de nos libertar rapidamente (CAILLOIS, 1990, p. 26).

Desta forma, se fôssemos obrigados não teria sentido jogar. Perderíamos o prazer e daríamos lugar a outras atividades que seriam contrárias ao jogo. Como por exemplo, uma caminhada, uma leitura, assistir a um filme, cozinhar, tocar algum instrumento, entre outras. Nesses moldes, o jogo é uma atividade fora da rotina diária do trabalho. “Só se joga se quiser, quando se quiser e o tempo que se quiser. Isso significa que o jogo é uma atividade livre. É, além do mais, uma atividade incerta. A dúvida acerca do resultado deve permanecer até ao fim” (CAILLOIS, 1990, p. 27).

Se entendermos o jogo como obrigatório, necessariamente passaria a ser um trabalho, em que o único aspecto a ser compreendido é o mercadológico. Os jogadores de futebol não jogam, trabalham. Devem cumprir horários de treinos, regras institucionais de seus contratantes, assinar contratos que os prendem enquanto funcionários de uma determinada empresa ou instituição, nesse caso os clubes de futebol. Ao contrário deste trabalho, “o jogo não tem outro sentido, senão enquanto jogo. É precisamente por isso que as suas regras são imperiosas e absolutas, transcendendo toda e qualquer discussão” (CAILLOIS, 1990, p. 27).

Em seu trabalho, Coelho<sup>70</sup> (2011) buscou discutir o conceito de jogo trazido por Caillois (2001), Huizinga (2001) e Spencer, Schiller e Karl Groos também, a partir de Courtney (2006). No artigo a autora buscou compreender o jogo através de suas características lúdicas, para tanto utilizou diferentes teóricos/críticos para suas análises, o que caracterizou sua pesquisa como um pequeno mapeamento do conceito de jogo. A autora aborda como são os jogos humanos e animais, caracterização de jogo, e quais são os tipos de jogos.

---

<sup>70</sup> COELHO, P. M. F. Um mapeamento do conceito de jogo. Revista Geminis. Ano 2 – nº 1, p. 203-311. 2011. Disponível em: <<http://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/54>>.

Contudo, em seu trabalho não é possível perceber uma única linha crítica para subsidiar o conceito de jogo proposto pela autora. Ela se preocupa apenas em responder as questões de “games e advergames” utilizando diversos autores, que irão sustentar a hipótese do trabalho em “levantar os principais ingredientes constitutivos de todo e qualquer jogo que certamente se fazem presentes nos games e advergames” (COELHO, 2011, p. 296).

Em Lara e Pimentel<sup>71</sup> (2006) o trabalho tem foco na realização de uma resenha crítica sobre a obra de Caillois (1990), procurando compreender os aspectos do jogo. Os autores cogitam e chamam a atenção do leitor da obra em dois aspectos, o fato de considerarem o jogo uma “evolução surpreendente e significativa à passagem da sociedade de confusão [*mimicry* e *ilinx*] para a sociedade ordenada [*agôn* e *alea*]<sup>72</sup> e o que se pretende com a corrupção dos jogos” (2006, p. 183).

Ao refletirem sobre as ideias desse autor, Lara e Pimentel (2006) se questionam se vivemos a evolução para uma determinada sociedade apontada por Caillois. Contudo, concordo com os autores em discutir sobre esse aspecto, pois o simulacro e a vertigem de que trata Caillois estão postos como uma forma de viver, no cotidiano. Em relação à corrupção dos jogos, cabe ressaltar que para o autor “toda a corrupção dos princípios do jogo traduz-se por um abandono dessas precárias e duvidosas convenções, que é sempre lícito, para não dizer proveitoso [...]” (CAILLOIS, 1990, p. 76).

Após este breve comentário e introdução dos jogos, cabe ressaltar que utilizo o trabalho de Caillois para subsidiar minhas análises do jogo de futebol entre os Laklãñ/Xokleng. Para tanto, gostaria de trazer as definições de jogo e como Caillois as distingue.

Para ele, o jogo é “Livre: uma vez que, se o jogador fosse a ela obrigado, o jogo perderia de imediato a sua natureza de diversão atraente e alegre” (CAILLOIS, 1990, p. 29). É o caso que mencionamos anteriormente, do jogador de futebol profissional. Ele sem dúvida alguma não é jogador e sim um empregado, um contratado que todos os dias da semana deve treinar, render na forma de gols para o seu time ou clube.

---

<sup>71</sup> LARA, L. M. PIMENTEL, G. D. A. Resenha do livro Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem, de Roger Caillois. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Campinas. V. 27, n. 2, p. 179-185, jan. 2006.

<sup>72</sup> Esses termos serão detalhados mais adiante.

Também podemos encontrar essa característica do jogo na teoria de Huizinga (2001), em que a atividade é voluntária, a pessoa deve querer jogar, sem ter a obrigação de jogar, caso contrário, “sujeito a ordens, deixa de ser jogo [...]” (HUIZINGA, 2001, p. 9). A atividade é “delimitada: circunscrita a limites de espaço e de tempo, rigorosa e previamente estabelecidos” (*Ibid.*, p. 29).

Podemos mencionar aqui as “peladas”, ou “rachões”, como são conhecidas as partidas por aqueles que praticam o futebol. Entre os Laklãnõ/Xokleng os espaços de jogo são a quadra da escola Laklãnõ ou o campo de futebol da Barragem Norte. O tempo é delimitado por eles, e um sujeito é o responsável por avisar quando o tempo esgotou para que ocorra a troca de times.

O jogo distingue-se da vida “comum” tanto pelo lugar quanto pela duração que ocupa. É esta a terceira de suas características principais: o isolamento, a limitação. É “jogado até o fim” dentro de certos limites de tempo e de espaço. Possui um caminho e um sentido próprios (HUIZINGA, 2001, p. 11).

Incerta [outra característica]: já que o seu desenrolar não pode ser determinado nem o resultado obtido previamente, e já que é obrigatoriamente deixada à iniciativa do jogador uma certa liberdade na necessidade de inventar (*Id.*, p. 29).

Não há como definir qual time sairá do campo e dará a vez ao outro que está esperando o tempo acabar. O jogo é decidido no tempo combinado, no saldo de gols, ou até mesmo nas penalidades máximas. Sempre alguém ou algum time vence nas peladas entre os Laklãnõ/Xokleng.

Na sequência, aponto as demais características principais do jogo trazidas por Caillois: “Improdutiva: porque não gera bens, nem riqueza, nem elementos novos de espécie alguma; e, salvo alteração de propriedade no interior do círculo dos jogadores, conduz a uma situação idêntica à do início da partida (p. 29)”. Como mencionamos anteriormente através de Caillois, o jogo só importa enquanto jogo. Para os Laklãnõ/Xokleng o momento de jogo é algo para encontrar os amigos, sua única riqueza é o prazer de jogar entre eles.

“Regulamentada: sujeita a convenções que suspendem as leis normais e que instauram momentaneamente uma legislação nova, a única que conta (p. 30)”. Não existe a possibilidade de jogar sem ao menos delimitar o que se pode ou não fazer durante o jogo. Sendo assim, o jogo só importa quando há objetivos a serem alcançados dentro dele e a partir de determinadas condições.

“Fictícia: acompanhada de uma consciência específica de uma realidade outra, ou de franca irrealidade em relação à vida normal” (p. 30). As nomeações dos times de peladas muitas vezes representam clubes profissionais, ou instituições com as quais os jogadores possuem relações trabalhistas, afetivas. O jogo acontece em outro tempo, outro momento, sendo uma atividade que “[...] representa uma ruptura ou uma suspensão momentânea da rotina e da seriedade do cotidiano – realidade” (COELHO, 2011, p. 304).

Nesses termos, o jogo é visto como algo para fugir do trabalho, da obrigação de exercer determinada função. “Como um intervalo em nossa vida cotidiana” (HUIZINGA, 2001, p. 10). O jogo se dá apenas enquanto jogo, uma ocupação distinta do dever de fazer. Dentro dele é possível criar, construir novos métodos, táticas para ser praticado, contudo, essa liberdade de inventar sempre será exercida nos espaços delimitados *a priori*, sejam eles limites de campo/espço, duração, número de participantes, organizadores.

Para jogar e buscar um resultado satisfatório para sua equipe os jogadores utilizam táticas/esquemas/jogadas ensaiadas que treinaram a partir de problemas já vistos e que podem surgir no decorrer do jogo. Entre os Laklãñ/Xokleng essa renovação constante durante o jogo não é “treinada” nas peladas entre as equipes que vão participar dos campeonatos. Como vamos perceber nos relatos de alguns deles, o treino é apenas de chute a gol, passe e logo após os jogadores partem para os jogos de curta duração, trocando de equipes a cada momento em que o tempo termina. “O jogo consiste na necessidade de encontrar, de inventar imediatamente uma resposta *que é livre dentro dos limites das regras*” (CAILLOIS, 1990, p. 27-28).

Entre as definições de jogo trazidas tanto por Caillois (1990) como por Huizinga (2001) fica claro que o jogo é uma atividade à parte da rotina de vida diária dos sujeitos, não sendo obrigatório participar e nem mesmo receber para exercer tal atividade. Contudo, para entendermos melhor essas definições Caillois classifica os jogos em quatro tipos: *Agôn*, *Alea*, *Mimicry* e *Ilinx*. Tais classificações podem ser compreendidas de forma isolada, como também juntas criando possibilidades de jogos.



*Agôn*: são os jogos de competição, tanto individuais como em grupos/times. Há uma preparação para que o indivíduo consiga ganhar de seu adversário da melhor maneira possível. Nesses termos as habilidades, as técnicas, a inteligência estão em teste. Sempre haverá um campeão. Este sujeito ou esta equipe será a melhor de todas as outras com quem se enfrentou. Corre-se o risco de perder, apresentando uma incapacidade de jogo.

O interesse do jogo é, para cada um dos concorrentes, o desejo de ver reconhecida a sua excelência num determinado domínio. É a razão pela qual a prática do agôn supõe uma atenção persistente, um treino apropriado, esforços assíduos e vontade de vencer. Implica disciplina e perseverança. Abandona o campeão aos seus próprios recursos, incita-o a tirar deles o melhor proveito possível, obriga-o, finalmente, a servir-se deles com lealdade e dentro de limites fixados que, sendo iguais para todos, acabam, em contrapartida, por tornar indiscutível a superioridade do vencedor. O agôn apresenta-se como a forma pura do mérito pessoal e serve para o manifestar (CAILLOIS, 1990, p 35).

Entre os Laklãnõ/Xokleng o *agôn* é apresentado já no primeiro momento em que se formam times para jogar os campeonatos municipais. Eles participam desses eventos como forma de mostrar seu “talento” para os não indígenas. A competição já está inserida dentro da terra indígena, para participar do time, ser escolhido pelo organizador ou até mesmo ter uma vaga na pelada à noite na quadra da escola ou no campo da Barragem Norte. O importante e que vamos ver posteriormente nos próximos textos, é que o futebol é uma maneira de provarem seu mérito, suas técnicas e habilidades.

*Alea*: na definição do autor “se trata de vencer o destino [mais] do que um adversário” (CAILLOIS, 1990, p. 36). Temos como exemplo os jogos de loteria. Não é necessária uma preparação para executar tais jogos, é preciso sorte, dos ventos soprando a favor do jogador. Nestes moldes, evita-se o trabalho de preparação, não há cansaço ou excesso de exercício físico para desenvolvê-lo. Nesses jogos existe o sucesso absoluto, o que proporciona prêmios, gratificações pela aposta ou o anonimato, que resulta em perdas. Entretanto, a *Alea* deixa todos os seus adversários em nível de igualdade. Não há distinção para jogar, como

existem nos Jogos Olímpicos e Paraolimpíadas. Em uma expressão que se tornou clichê, todos somos iguais.

*Mimicry*: o jogo do teatro, “o sujeito jogar a crer, a fazer crer a si próprio ou a fazer crer aos outros que é outra pessoa” (CAILLOIS, 1990, p. 39). Desprender-se de sua identidade, de seu eu e passar a acreditar que naquele momento você é outro. Um exemplo é o dos meninos com corte de cabelo parecido com o jogador Neymar, no estilo moicano. Observei alguns assim na Terra Indígena Laklãñõ.

Neste ponto vale ressaltar o trabalho dos sócias, sujeitos distintos que ganham a vida imitando ou tentando ser o outro. Ao tocar nesse assunto lembrei-me dos Elvis Presley e dos Raul Seixas. Em nosso país existem vários deles fazendo shows como se fossem tais artistas. Assumem um personagem, vivem como o personagem. Atrevo-me a remeter a *mimicry* aos jogadores de futebol, que fingem ter recebido uma bola no rosto, no entanto receberam na perna<sup>73</sup>. Ou “cavar” uma falta, uma penalidade máxima, sendo que em alguns casos o juiz não percebe que o jogador está apenas fingindo.

Atividade, imaginação e interpretação, a *mimicry* não poderia ter qualquer tipo de relação com a Alea, que impõe ao jogador a imobilidade e o nervosismo da expectativa, embora não esteja excluída a sua componente de agôn (CAILLOIS, 1990, p. 42).

Nestas condições, e para além do espetáculo, origina-se no seio do público uma competição por *mimicry*, que substitui o autêntico agôn do campo ou da pista (*Ibid*, p. 43).

Não é apenas um jogo de futebol, é um espetáculo de expressões e sentimentos que vão além do apenas chutar, arremessar, defender, cabecear... O jogador não está no gramado apenas para apresentar um bom futebol, ou um jogo de futebol. De certa maneira, ele impressiona o público torcedor e seu time com tamanha interpretação. É livre para inventar, criar novas formas, novos personagens e movimentos.

*Ilinx*: o nervosismo, o frio na barriga em estar prestes a participar de um determinado jogo, a angústia de entrar, de sentar-se em um determinado brinquedo de queda livre são elementos para explicar a *ilinx* trazida por Caillois. No futebol temos como exemplo os momentos

---

<sup>73</sup> Caso do jogador Rivaldo, da Seleção Brasileira de Futebol.

de tensão dos jogadores antes de sair do vestiário, o grito de guerra, ou a oração dita em grupo com pedidos de sorte, servindo para espantar esse sentimento de vertigem. Como Bitencourt (2009, p. 290) exemplifica: “Na vertigem da entrada em campo, na ansiedade da cobrança de pênaltis, no canto da torcida, na pressão da derrota, no fim do jogo...”.

[...] o essencial reside na busca desse distúrbio específico, desse pânico momentâneo que o termo “vertigem” define e das indubitáveis características do jogo que lhe estão associadas, ou seja, liberdade de aceitar ou de recusar a prova, limites preciosos e imutáveis, separação da restante realidade. O fato de a mesma prova poder dar azo a um espetáculo não diminui, antes reforça, a sua natureza de jogo (CAILLOIS, 1990, p. 47).

Sair de um momento estável para algo que cause confusão no sujeito resulta em vertigem. Em alguns casos, tal angústia causa um distúrbio fisiológico, surgem dores musculares por estarem apreensivos com a situação que se apresenta. Há um desequilíbrio físico e psíquico, uma exaltação, arruaça, desordem nos sujeitos que estão prestes a ter um contato íntimo com o desconhecido, ou o esperado. Podemos ter como um claro exemplo os parques de diversões, com determinados mecanismos capazes de nos deixar com distúrbios momentâneos.

Como dissemos anteriormente, com base em Caillois (1990), tais classificações nem sempre aparecem isoladas. Os jogos de competição podem ser combinados com os jogos de sorte, que são conduzidos por uma determinada regra. A simulação e a competição fazem parte do espetáculo, caso do drama do jogador ao fingir ter sofrido uma falta, por exemplo. A competição e a vertigem, dependendo do momento em que ocorrem, seja antes de pisar no campo ou no decorrer do jogo, podem impulsionar o jogador a realizar uma boa partida, ou mesmo deixá-lo em estado de nervosismo ou aflição.

Sendo assim, podemos relacionar o jogo de sorte com a simulação. Como mencionamos anteriormente, a simulação de uma situação, a esperança (sorte) de que ela seja aceita como real poderá facilitar o jogo. E há também a ligação dos jogos de sorte com os de vertigem, os jogadores fazem de tudo para que ocorra a situação desejada, sem deixar as regras de lado. “Não sentem cansaço algum e mal tomam consciência daquilo que se passa em seu redor. Estão como que alucinados pela bola que está prestes a parar ou pela carta que se vai

tirar” (CAILLOIS, 1990, p. 95). E numa última combinação trazida pelo autor, temos os jogos de simulação e vertigem. De um lado a criação de um personagem, o fingimento de algo, e do outro o distúrbio, o nervosismo que aparece reflete-se no interior do indivíduo, sendo capaz de auxiliá-lo ou destruí-lo no momento de seu ato.

A partir desse primeiro contato e reflexão sobre jogo, podemos compreender os aspectos que integram o jogo de futebol entre os Laklãnõ/Xokleng, que em diferentes situações passam a apresentar tais classificações apontadas por Caillois.

### **3.1 O futebol nas aldeias indígenas**

A paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício do futebol. Todos jogavam, jovens e velhos, e a toda hora. Os missionários não permitiam que a bola da missão fosse utilizada durante as horas de trabalho, mas a aldeia havia conseguido uma bola e lá havia sempre um jogo muito disputado. As pessoas entravam ou saíam do jogo de acordo com sua vontade e, quando os homens cansavam de jogar, as mulheres tomavam, então, seu lugar (MAYBURY-LEWIS, 1984 *apud* VIANNA, 2008, p. 51).

O futebol dentro das comunidades indígenas está se inserindo cada vez mais e sempre com um número elevado de praticantes. Esta prática acontece de diversas formas como, por exemplo, nas escolas indígenas dentro das aulas de educação física, nos jogos entre amigos, peladas, jogos de finais de tarde ou aos finais de semana, torneios entre etnias e também em campeonatos municipais entre indígenas e não indígenas. No decorrer do texto vamos trazer algumas experiências já publicadas sobre o futebol em comunidades indígenas. A partir desses trabalhos poderemos fazer reflexão acerca de que jogo estamos falando, se o que está sendo jogado é futebol mesmo, como esses aspectos se refletem nas comunidades e de que forma podem ser compreendidos. Estes trabalhos me auxiliaram na compreensão do futebol entre os Laklãnõ/Xokleng e em muitos aspectos foram dialogando com as outras etnias em que o futebol foi estudado.

O primeiro encontro para a prática esportiva em comum de que se tem notícia aconteceu no dia 19 de abril de 1979, Dia do Índio. Uma seleção

indígena de futebol foi formada para uma partida amistosa contra a equipe de um centro universitário de Brasília. Participaram estudantes indígenas das etnias Karajá, Terena, Bakairi, Xavante e Tuxá, que formaram a equipe Kurumim. Ela passou a jogar em vários estados brasileiros, inclusive no Estádio Maracanã, no Rio de Janeiro (TERENA, *in* PINTO e GRANDO, 2009, p. 20).

Como o próprio autor Carlos J. Terena ressalta no texto, até então não havia acontecido nada igual para os povos indígenas. O futebol já estava inserido nas comunidades, mas em âmbito local e sem visibilidade nacional, com times formados por diversas etnias. Os irmãos Carlos e Marcos Terena, praticantes de esportes, organizaram os Jogos dos Povos Indígenas, que atualmente acontecem a cada dois anos. E em 2011, na XI edição do evento, que aconteceu entre os dias 5 a 12 de novembro na cidade de Porto Nacional-Tocantins, tive a oportunidade de estar presente como voluntário e de observar a frequência com que os indígenas jogam futebol.

Contudo, antes de relatar minha experiência no evento, cabe ressaltar que o futebol está sendo avaliado pelos organizadores “em virtude das diferenças que a competição esportiva promove entre os participantes, [...] cujos valores específicos de sua cultura e identidade étnica ainda não estão consolidados” (TERENA, *in* GRANDO e PINTO, 2009, p. 23). Tendo em vista que o futebol nos Jogos dos Povos Indígenas possui a característica burocrática do esporte moderno, as etnias que participam dessa competição acabam absorvendo conhecimentos da sociedade não indígena, consequentemente abandonando algumas de suas práticas corporais tradicionais.



Figura 15. Arquivo do autor. Time feminino de futebol. Com o uniforme azul as Karajá e de uniforme branco as Bororo Boe. Final do futebol feminino de campo nos XI Jogos dos Povos Indígenas. Porto Nacional - Tocantins, 10/11/2011.

Nos XI Jogos dos Povos Indígenas, o futebol foi uma das modalidades que mais chamaram a atenção do público, principalmente na final masculina (Kaingang<sup>74</sup> e Xerente<sup>75</sup>) e feminina (Karajá<sup>76</sup> e Bororo Boe<sup>77</sup>). Neste momento de grande disputa os jogos foram transmitidos pela rádio local, com a presença de 2 mil pessoas<sup>78</sup>, entre povos indígenas participantes do evento, moradores e visitantes de Porto Nacional. Antes de iniciar o jogo os jogadores realizaram o aquecimento, alongamento e chutes a gol para se prepararem. Cumprimentaram a torcida e o público que esteve no local para prestigiar o evento como um jogo profissional. Todos estavam alinhados no centro do campo, da mesma maneira como acontece em jogos profissionais, para ouvir o Hino Nacional, tanto no jogo masculino quanto no jogo feminino.

---

<sup>74</sup> Povo do Estado do Rio Grande do Sul.

<sup>75</sup> Povo do Estado de Tocantins.

<sup>76</sup> Povo da Ilha do Bananal do Estado de Tocantins

<sup>77</sup> Povo do Estado do Mato Grosso.

<sup>78</sup> Dado retirado do site do Ministério do Esporte: [www.esporte.gov.br](http://www.esporte.gov.br)

Logo após a final masculina fui cumprimentar e conversar com o povo Kaingang, principalmente por ter alguns conhecidos que frequentam o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, e também por fazer parte do grupo de voluntários no que diz respeito à pesquisa e entrevistas com os povos indígenas durante o evento. Mesmo perdendo o jogo, o técnico, ou posso chamar também de organizador do time, fez questão que todos saíssem de cabeça erguida e aplaudissem o público presente. Não posso deixar de mencionar a tristeza em seus rostos por terem perdido, mas por outro lado, eles estavam contentes de estar ali e de terem chegado à final.

Quando conversei com o organizador do time ele me disse: “*O nosso povo chegou até a final e estamos contentes, tentamos cumprimentar o time adversário, mas ainda não conseguimos, mas logo nós conversamos mais*”<sup>79</sup>. O fato de estarem na final já é uma vitória, um prêmio e para eles este acontecimento deve ser reconhecido. No entanto, nenhum time entra em campo para perder ou apenas jogar para se integrar, como disse Carlos Terena (2009), sem objetivo de ganhar. O que percebi nesses contextos é que todos os participantes querem se destacar/alcançar a melhor pontuação, afinal é para isso que estão competindo. “Tendo em vista que a cada jogo uma etnia é eliminada da competição, foi observado um acirramento em busca da vitória, gerando jogadas bruscas e conflitos” (ALMEIDA, 2011, p. 54).

A partir disso, acredito que durante os Jogos Indígenas há competição (*agôn*) e rivalidades entre os indígenas na prática do futebol. Eles não estão apenas celebrando, como diz a “filosofia” do evento<sup>80</sup>, é um momento de disputa pelo resultado, de mostrar para a outra etnia que eles são melhores. “Trata-se sempre de uma rivalidade que se baseia numa única qualidade (rapidez, resistência, vigor, memória, habilidade, engenho)” (CAILLOIS, 1990, p. 34). Não posso deixar de referir que em toda competição existe a ocasião dos cumprimentos e do “espírito esportivo”, principalmente no caso da postura que o time Kaingang demonstrou após o jogo diante de seus adversários. Neste sentido trago um acontecimento relatado por Almeida (2011, p. 58-59) que ocorreu durante os IX Jogos dos Povos Indígenas:

---

<sup>79</sup> Devo ressaltar que não tenho essa informação com mais detalhes, pois neste momento estava sem meu caderno de anotações e foi apenas uma conversa informal. Mas anotei essas falas no final do dia quando cheguei ao alojamento.

<sup>80</sup> Frase de divulgação do evento: “O importante não é competir e sim celebrar”

Na briga, um indígena do Kayapó desferiu um golpe com sua borduna sobre um integrante da outra etnia, ferindo-o. Após o incidente, o organizador e idealizador dos *jogos*, reuniu todas as lideranças no alojamento. Um líder religioso fez uma oração para que bons fluídos acompanhassem os Kayapó que decidiram deixar os jogos e voltar para suas aldeias. Com efeito, esse acontecimento foi de encontro ao objetivo do evento, que é promover a integração dos indígenas com o intercâmbio de valores tradicionais. Nesse sentido, pode-se inferir que a estruturação do futebol nos *jogos* propiciou uma desavença entre duas etnias, e que foi possível observar a contradição existente entre a idealização e a realidade apresentada no evento.



Figura 16. Arquivo do autor. Time masculino de futebol. Com o uniforme laranja os Kaingang e de uniforme branco os Xerente. Final do futebol masculino de campo no XI Jogos dos Povos Indígenas. Porto Nacional - Tocantins, 10/11/2011.

O esporte se destaca como meio de criar/reforçar/assegurar laços interculturais de convivência entre as sociedades, lembrando que neste caso é contrário ao que é apresentado nos Jogos dos Povos Indígenas,



nos quais esta modalidade esportiva é praticada em caráter competitivo. Sendo assim, é uma forma de demonstrar suas técnicas de jogo e como essas técnicas estão bem treinadas.

Trago para estudo o trabalho de Fasseheber (2010), sobre o povo Kaingang, em que a inserção “do futebol entre eles coincide, [...] com o processo civilizador de esquecimento de seus jogos de guerra ‘Kanjire e Pinjire’<sup>81</sup>, considerados ultraviolentos pelos colonizadores” (2010, p. 103). É interessante ressaltar esse trabalho pelos relatos dos indígenas que compõem o aporte teórico de sua tese.

O autor afirma que o futebol está inserido na vida dos Kaingang há mais de 80 anos. Os indígenas mais velhos jogavam quando ainda eram crianças. Considerando desta maneira, entre os Kaingang o futebol é tão antigo quanto para os demais brasileiros não indígenas. Como vamos perceber na história do futebol Laklãnõ/Xokleng, o futebol existe há mais de 70 anos dentro da terra indígena, evidenciando o forte contato com os não indígenas entre os grupos Jê do Sul do país.

Concordo com o autor quando afirma que “não podemos deixar de constatar o Futebol como realidade empírica dentro das aldeias: o Futebol estava entre os Kaingang bem antes de eu conhecê-los e estará entre eles por muito mais tempo [...]” (FASSEHEBER, 2010, p. 140). Este também é o caso de outras comunidades indígenas, em que o futebol é um elemento de sociabilidade e integração entre os indígenas.

Outro exemplo que deve ser destacado sobre o futebol dentro das sociedades indígenas é o trabalho da antropóloga Tassinari (2003). Em sua tese intitulada “No bom da festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá” a autora traz apontamentos sobre o futebol como uma importante ferramenta de aproximação das famílias. A modalidade esportiva introduziu-se na comunidade a partir das aulas de educação física. “[...] o futebol se torna um importante momento de encontro e intercâmbio entre as aldeias e entre os povos vizinhos, durante os torneios, campeonatos e jogos amistosos, quando há torcidas, troféus e bailes comemorativos” (TASSINARI, 2003, p. 371).

O futebol, além de ser um esporte competitivo, agrega valores sociais como a relação de amizade entre os participantes, tanto jogadores como público ou torcida. Dentro das comunidades indígenas o esporte auxilia na construção ou reforça os laços afetivos entre uma etnia e outra, possibilitando um contato mais íntimo com outra comunidade.

---

<sup>81</sup> Para saber mais consulte *Etno-desporto indígena – A antropologia social e o campo entre os Kaingang*, de José Ronaldo Mendonça Fasseheber (2010).

O futebol traz muita animação aos fins de semana da aldeia, quando quase todos os homens encontram-se, com meiões, chuteiras e o uniforme do seu time. As mulheres da aldeia também começaram a participar do esporte e sempre fazem jogos de solteiras contra casadas antes das partidas “oficiais” do campeonato (TASSINARI, 2003, p. 371).

Os jogos de futebol servem como eventos para se estar junto com outras pessoas, sejam indígenas ou não indígenas. No trabalho da autora, vale destacar que o futebol entre os Karipuna é uma oportunidade de estar com o outro, de receber o convidado ou o time com quem irão jogar “como bons anfitriões” (TASSINARI, 2003, p. 372). Não é apenas um jogo, e sim uma festa por compartilharem dessa experiência de estar juntos. Entre os Matis da Amazônia o futebol tem hora marcada, como podemos ver:

Depois das aulas, a partir das 10h, as mulheres jogavam contra os homens. Também no final da tarde, o futebol reunia jogadores e plateia. Jogavam as crianças contra os adultos, as mulheres contra os homens e, algumas vezes, dois times de homens. Quase sempre, perdia-se a conta do número de gols e os homens festejavam a vitória (ARISI, 2007, p. 63).

Neste pequeno relato no trabalho da autora, podemos perceber a importância do futebol numa comunidade indígena. Ele só não demonstra uma integração entre o grupo Matis, como também é parte da rotina diária da comunidade. Destaco também o festejo dos homens pela vitória, pois não se sabe ao certo quem ganhou. Podem ter sido as mulheres, principalmente pelo fato de perderem a contagem dos gols, no entanto, os homens sempre comemoravam por terem “ganho” o jogo. Entre os Xavantes:

No dia-a-dia, a prática do futebol tende a concentrar-se no final da tarde, quando homens maduros – notadamente, os mais jovens dentre eles (ipredupté) -, rapazes (ritéi’wa) e adolescentes (wapté) reúnem-se no pátio central da aldeia, o que vale tanto para o Sangradouro

como para a Abelhinha.[...] a movimentação que então se observa pode variar: partidas propriamente ditas, com os presentes dividindo-se em duas equipes, ou o que poderíamos chamar de “bate-bola”, isto é, turmas envolvidas em rodas de passes, dribles, chutes, às vezes manifestando regras um pouco mais formalizadas, como no caso do bobinho ou do futevôlei (VIANNA, 2008, p. 109-110).

Esses pequenos jogos servem como brincadeiras ou adaptações do jogo de futebol formal, criando e recriando regras que independentemente variam de lugar para lugar. Ressalto meu olhar nesse trecho de Vianna, principalmente sobre os sujeitos que praticam o futebol. Como vimos no capítulo anterior, sobre a discussão do corpo entre os Laklãnõ/Xokleng e vamos perceber neste capítulo, os sujeitos que praticam são jovens de no máximo 25 anos. Quando estão chegando perto dos 30 anos de idade se “aposentam” da prática do futebol e passam a ser observadores, torcida, público ou organizadores de times.

Vemos isso tanto no trabalho de Vianna (2008, p. 111), que observa: “Uma dimensão adicional do futebol xavante do plano cotidiano requer introdução: os xavantes não são apenas praticantes, mas, também, observadores atentos do que se passa com o futebol profissional brasileiro”, como no contexto Laklãnõ/Xokleng ou também, Kaingang (FASSEHEBER, 2010), pois nestes grupos podemos perceber as “preferências clubísticas”. Torcer por um time profissional, imaginar-se como um jogador (*mimicry*), ver os jogos do Flamengo em todos os momentos que são transmitidos pela televisão (caso Laklãnõ/Xokleng) são alguns exemplos. Nestes casos, é claro como o esporte trazido por não índios se consagrou dentro dessas sociedades indígenas. É pelos dribles, pelo fácil acesso, pela mídia, pela região em que vivem e principalmente por quererem jogar com eles, o “estar junto”, como vimos entre os Karipuna.

Como vimos no início do texto, as mulheres indígenas também jogam futebol e compartilham desse momento com os homens. Entre os Laklãnõ/Xokleng as mulheres participam principalmente nas aulas de educação física, em que os times geralmente são divididos e as partidas são de meninos contra meninas. No caso dos Xavantes “o futebol feminino é muito menos presente do que o masculino. Mas isso não significa que, de vez em quando, meninas e mulheres adultas, de posse

de bola, não ocupem o centro da aldeia para jogar” (VIANNA, 2008, p. 110).

Entre as mulheres Kaingang, como destaca o autor Fassheber (2010), o futebol foi inserido na infância e quando chegam à vida adulta sua prática normalmente é diminuída, pelo fato de estarem casadas. Quando solteiras, possuem liberdade de jogar sem nenhuma restrição. Esta situação é causada muitas vezes pelos laços que essas mulheres constituíram com seus maridos, e como eles se sentem (despeito amoroso, intrigas...) ao verem suas mulheres no campo.

Outro exemplo de times formados pelas mulheres está descrito no trabalho de Grando (2004), as Bororo (Boe, como se reconhecem como povo) formavam times para jogar com as não indígenas. Importante a ser destacado é que não era o jogo, o futebol que estava sendo disputado entre as quatro linhas, e sim, uma “guerra contra o branco, o preconceito, a desqualificação de suas práticas corporais tradicionais, de sua cultura” (GRANDO, 2004, p. 279), evidenciando que também sabem jogar e que podem jogar independentemente de sua etnia. Nos próximos textos poderemos perceber este mesmo histórico com os Laklãnõ/Xokleng, o futebol como ferramenta de socialização e como quebra de preconceitos que os municípios limítrofes impõem sobre eles.

Em outra situação, em jogo organizado na aldeia de Meruri num confronto entre um time de representantes da aldeia e um time de representantes dos professores bororo do Tucum, deparamo-nos novamente com novos sentidos e significados que o futebol passou a revelar. Nesse contexto, o futebol transformou-se em arena de disputa entre dois grupos de bororo, os de Meruri e os outros. No confronto entre os que são da Missão e os que não são, muitos conflitos camuflados são deflagrados: qual bororo é melhor, qual o bororo verdadeiro o forte, o guerreiro, o que conhece a cultura e as tradições, entre outros valores. Esses conflitos permeiam o imaginário coletivo em Meruri e vêm à tona justamente num momento em que a *communitas* de Meruri, bororo e Missão buscam estratégias de valorização da cultura tradicional e uma tentativa de resgate das práticas tradicionais (GRANDO, 2004, p. 278).

Desta maneira, podemos destacar que o esporte dentro da comunidade indígena Bororo não é visto como um simples esporte coletivo que tem por missão fazer mais gols e vencer por vencer. Neste contexto, o jogo não é só jogo, é um espaço de discussão entre os sujeitos, um confronto aberto pronto para a integração entre os diferentes laços identitários. São “espaços de fronteira” que se reconfiguram a partir do contato com o outro que está junto. Sendo assim, eles não estão jogando somente futebol, mas estão jogando o mesmo jogo, compartilhando as especialidades, sempre em processo de análise dentro deste espaço de discussão.

### 3.2 Laklãnõ/Xokleng: Histórias e primeiros contatos com a bola



Figura 17. Arquivo do autor. Jovens Laklãnõ/Xokleng jogando futebol no campo ao lado da Barragem Norte e entre a igreja católica e o cemitério. Agosto de 2011.

O futebol dentro da terra indígena teve início entre as décadas de 1930 e 1940, após terem o contato com os não indígenas. Não se sabe ao certo quem os ensinou a jogar futebol, mas uma das histórias relatadas no período em que estive em campo é de que o chefe do posto indígena, Eduardo Hoerhann, foi quem os ensinou. Também temos outra história contando que o aprendizado aconteceu quando os indígenas se

dirigiam para as cidades limítrofes ao seu território e aprenderam a jogar por observação.

Para o senhor Antonio, “*o chefe do posto ensinou eles, até que pegaram aquele vício e não paravam mais, jogavam dia e noite (risos)*”<sup>82</sup>. Mas para o senhor Voia Patté, “*a coisa de esporte aqui nunca existiu, quando o primeiro índio foi pacificado viu, e eu também não sei como é que existiu esse negócio de esporte, eu tive na aula e o professor nunca me explicou*”<sup>83</sup>. Nestas breves falas dos senhores mais velhos da aldeia, o esporte foi inserido na terra indígena através do contato com o não indígena. Concordo quando o senhor Voia Patté relata que o professor nunca os ensinou a prática de esportes. Neste período a escola trabalhava apenas com a língua portuguesa e a matemática, sendo o primeiro professor contratado pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio, que foi substituído pela FUNAI) em 1954.

“Olha, os índios, os rapazes aprenderam viu dos branco [...] jogar bola, tudo isso que saíram da aula foram estudando, os índios aprenderam, então, vamos fazer. Mas antes os velhos não sabiam de nada, eu fui na aula e não sabia o que era, esse jogo que tá falando eu aprendi também. O índio é papagaio pra aprender”<sup>84</sup>.

Como o senhor Villi me contou, “*o índio é que nem um papagaio, o papagaio qualquer coisa ele começa a escutar, virar, virar, ouvir até que ele começa falar. Então o índio é assim*”<sup>85</sup>. Dessa maneira compreende-se a forma como os Laklãnõ/Xokleng aprenderam o futebol e trouxeram para dentro da terra indígena. Naquele tempo, muitas atividades eram novas, os adornos corporais estavam mudando, a comida também era feita com novos temperos e as técnicas corporais adquiriam novos movimentos e comportamentos, o que implicou na mudança de atitudes, no modo de fazer, e na adequação para a realização de outras técnicas como os movimentos adquiridos para a prática do futebol.

Seus olhares para o novo, para o desconhecido, estavam sempre atentos a novas práticas de se movimentarem, no trabalho com as roças, madeireiras, plantações, como também, com a inserção da igreja na

---

<sup>82</sup> Conversa com o senhor Antonio Caxias Popó, 2012.

<sup>83</sup> Conversa com o senhor Voia Patté, agosto de 2011.

<sup>84</sup> Conversa com o Voia Patté, agosto de 2011.

<sup>85</sup> Conversa com o senhor Villi, agosto de 2011.

comunidade. O futebol foi sendo inserido de maneira lenta e contínua, ganhando vários adeptos à prática dessa modalidade esportiva que permanece não só entre eles como em outras comunidades indígenas espalhadas pelo país.

“E como eles via os branco fazendo lá fora ele trazia pra cá. E assim foi acontecer. Viram os branco o negócio do futebol, antes aqui na barragem ali tem um campo, chamava de Laranjeiras e tinha uns homem que ninguém perdia quando jogava contra eles. Então daí os índios iam daqui pra lá jogar, já tinha índio formado no divertimento e os índio já jogava lá com eles, e assim o tempo foi passando<sup>86</sup>”.

É a partir dessas observações e repetições dos movimentos realizados pelos não indígenas que o futebol foi sendo inserido na comunidade Laklãnõ/Xokleng, tornando-se uma prática corporal que até os dias de hoje é muito forte entre eles. “Obviamente cada cultura molda o corpo em sua totalidade e as técnicas de construção desse corpo são evidenciadas nas formas diferentes de se apropriar do futebol” (GRANDO, 2004, p. 275). Esta formação, como o senhor Villi mencionou, é entendida como o aprendizado das técnicas por meio do contato com o outro, aqui, os não indígenas. Formar que tem origem no latim *formare*, apto a exercer determinada função ou movimento, é consequência da *vivência constante com o outro*, de um aprendizado adquirido através da imitação da técnica do outro. Para Mauss (1974, p. 215), “[...] o que se passa é uma imitação prestigiosa [...] o indivíduo toma emprestado à série de movimentos de que ele se compõe do executado à sua frente ou com ele pelos outros”.

O senhor Rubens conta que o seu avô, conhecido como Vô Maneca<sup>87</sup>, contava a seus filhos e netos que quando os Laklãnõ/Xokleng aprenderam a jogar futebol faziam fogo ao redor do campo, para que assim o local ficasse bem iluminado e pudessem jogar a noite inteira. Quem participava desses jogos eram os homens, as mulheres ficavam

---

<sup>86</sup> Conversa com o senhor Villi, agosto de 2011.

<sup>87</sup> O avô Maneca foi criado por Eduardo Hoerhann, “o pacificador”, e foi seu carteiro. Toda a família Caxias que vive na aldeia é descendente de Maneca, e quem lhe deu o sobrenome “Caxias” foi o próprio Hoerhann. Maneca não tinha sobrenome, então Hoerhann adotou-o, deu-lhe o sobrenome e o criou desde pequeno.

assistindo seus maridos e filhos jogarem. Os mais velhos dizem que os times de futebol nesse período eram divididos em famílias, o que não acontece atualmente, opinião que não se confirmou com outras pessoas, algumas por não conhecerem totalmente a história, outras por não participarem do futebol. Estes times de futebol por famílias não tinham outro modo de se organizar do que pelo sobrenome, diferente dos times do campeonato brasileiro, em que cada um joga onde é contratado. Neste caso, eles jogavam por afinidades familiares.

Quando a bola furava, colocavam capim dentro dela, amarravam e continuavam jogando. A única diferença é que a bola não iria dar as quicadas como uma bola cheia de ar, mas isso não era motivo para terminar o jogo. O importante é jogar, tornar-se conhecedor dessas técnicas, não interessando qual material é utilizado para fazer a bola.

Havia também outra maneira de fabricar a bola quando não se tinha uma bola de couro: “*Antigamente a bola era feita com fibra de urtiga [a mesma utilizada pelas mulheres para fazer roupas], ficavam umas bolas pesadas*”. Contudo, atualmente não se encontra nenhum modelo dessas bolas para serem visualizadas. Esses métodos de criar uma bola não diferem da maneira como os não indígenas fazem quando não possuem material próprio. Utilizamos bola de papel, garrafas pet, bola de fita adesiva e até mesmo bolas de meia. Eles, como nós, se adaptam com o que têm, criam e recriam de várias maneiras objetos e brinquedos que podem ser utilizados com a mesma função que um original.

Seu Antonio conta que em 1950 houve um torneio de futebol em Timbó, ele ainda era criança e acompanhou o seu pai, vô Maneca, e seu sogro, Covi. Neste evento os colonos também jogaram descalços, mas não conseguiram vencer os indígenas que eram acostumados a caminhar descalços e tinham um físico avantajado.

“O futebol é... Aí tem campo, aí pra baixo... [silêncio] naquele tempo o jogo era mais bruto, que o chefe ensinava eles. Mas eles jogavam, saíam pra fora, até jogaram no Bonsucesso<sup>88</sup>, futebol é... Por aí tudo. Aquele tipo de jogar, só não jogavam calçado de chuteira, era descalço e ainda quebravam aqueles que estavam de chuteira [risos]<sup>89</sup>”.

<sup>88</sup> Time de futebol de Santa Catarina, da região do Alto Vale do Itajaí.

<sup>89</sup> Conversa com Antonio Caxias Popó 2012.



Nesse tempo os indígenas também convidavam os homens das cidades limítrofes para jogar dentro da terra indígena. O convite era realizado de maneira espontânea e amigável, pois nesse período os indígenas já tinham vários amigos não indígenas em algumas dessas cidades, por trabalharem em algumas delas ou serem pessoas que se casaram com indígenas, criando-se laços afetivos. Os jogos aconteciam aos finais de semana. Para os mais velhos que presenciaram na infância esses eventos, os jogos com outros times significavam uma festividade em que reuniam diversas pessoas para jogar, assistir, beber e comemorar. Um exemplo desse encontro é relatado pela autora Tassinari (2003, p. 372), que observou que “entre os Karipunas, estes jogos fornecem oportunidades para algumas famílias do Oiapoque e Clevelândia passarem um dia na área indígena, quando são servidas de variedades de peixes moqueados, tomam banho no rio Curipi e se divertem”.

“Os índios viram e trouxeram, formaram [construíram] um campo de futebol, uma base de 70 por 80, era grande, esse era o divertimento deles. Então, eles fazia um convite, os jogadores vinham lá de fora jogar com eles, isso era o divertimento deles, as meninas tudo ali, vamos dizer que ali era centro de divertimento, ali pra eles né, todo o sábado a rapaziada, as meninas, mulherada tudo ali se reunia pra fazer essa festividade, esse divertimento deles<sup>90</sup>”.

Como vimos em exemplos anteriores as partidas de futebol não explicitam necessariamente um jogo. São um momento de integração, de reunir várias famílias e comemorar por estarem juntos. Deixo explícito desde já que naquele tempo, entre as décadas de 1930 e 1950, acontecia dessa maneira, hoje em dia a participação nesses jogos segue novos caminhos, novos divertimentos além de estarem juntos no futebol. A integração não permanece apenas dentro da terra indígena, depois que acabam de jogar ficam conversando e bebendo ao lado do campo e neste momento combinam se vão para alguma boate nas cidades vizinhas, ou para um bar e também para a casa de alguém fazer um churrasco e continuar bebendo.

---

<sup>90</sup> Conversa com o senhor Villi agosto de 2011.

As casas noturnas frequentadas pelos indígenas são aquelas que tocam músicas gaúchas, sertanejas e músicas eletrônicas, principalmente nos municípios de Presidente Getúlio e Ibirama, pois José Boiteux não possui boates. Alguns bares ficam próximo à Barragem Norte, lá eles podem jogar sinuca, principalmente apostando uma rodada de fichas para jogar ou bebida, depende do que combinaram antes do jogo.

### 3.3 Organização dos times

Para se ter um time são necessários jogadores que queiram jogar e que tenham habilidades para tal prática. Desde o período que o futebol foi apresentado aos Laklãñ/Xokleng são organizados times de futebol na terra indígena. Os jogadores eram escolhidos num determinado período da história do futebol Laklãñ/Xokleng por famílias, seus adversários eram membros de outras famílias, como por exemplo a família Pereira *versus* a família Silva. Mas isso não durou muito tempo, logo na década de 1960 os times começaram a ser organizados pelas amizades, por pessoas que tinham interesse em jogar e por quem mais se destacava nos jogos de futebol realizados dentro da terra indígena. Nesse período havia também uma organização nos times, criando diretorias e treinadores.

“Olha, antigamente era montando pelas pessoas que estavam interessadas, né<sup>91</sup>”.

“Os velhos, vamos dizer, foi mais organizado, tinha um campo, um presidente, mas era um time, não era porcaria não, já era famoso, já tinha famoso [mais ou menos década de 80]. Esse aqui foi lá jogar com eles, não tinha um que derrubava eles, eles ia pra ganhar, ele ganhava do Atlético, antigo Atlético de Ibirama<sup>92</sup>, naquele ano o Atlético de Ibirama era mais famoso também<sup>93</sup>”.

Porém essas diretorias não eram registradas, essa maneira de organizar também partiu do contato que os indígenas tinham com os não

---

<sup>91</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

<sup>92</sup> O clube Atlético Hermann Aichinger, também conhecido como Atlético de Ibirama, fica sediado na cidade de Ibirama, em Santa Catarina. Em 2012 completou 60 anos de fundação.

<sup>93</sup> Conversa com o senhor Villi, agosto de 2011.

indígenas. Não havia registro documentado, mas sim o respeito entre os indígenas que participavam dos times. O que no começo era apenas outra maneira de se distrair passou a ser algo sério, com hierarquias que desenvolviam o trabalho de seleção dos jogadores e de inscrição do time nos campeonatos da região. Muito parecido com o que acontece nos Jogos dos Povos Indígenas, evidenciado por Almeida (2011, p. 55): “As normas do torneio de futebol e das outras práticas corporais apresentadas de forma competitiva nos Jogos dos Povos Indígenas são reflexos de uma organização burocrática característica da sociedade moderna”. Esta característica institucional apresentada nos esportes está inserida a partir dos séculos XIX e XX com o crescimento industrial, comercial, com os meios de comunicação, entre outros desenvolvimentos apresentados nesses períodos.

Sendo assim, o contato dos indígenas da Terra Laklãnõ com os sujeitos das cidades limítrofes proporcionava um aprendizado sobre a organização de um clube de futebol, eles estavam se adaptando aos costumes, às leis dos não índios: “*Era montado presidente, diretoria, tudo, mas nunca ouvi falar de um campo que fosse registrado por uma associação. Mas sempre tinha um presidente. Até o meu tio ‘Pattezinho’ sempre foi presidente do campo lá, da Sede<sup>94</sup> lá dentro<sup>95</sup>”.*

Os sujeitos que têm a iniciativa de organizar um time de futebol para participar dos campeonatos municipais são os mesmos que ainda jogam ou que não jogam mais por terem chegado a uma idade avançada. Entretanto, não significa que serão esses mesmos sujeitos os que organizam os times para jogar na quadra ou no campo de futebol dentro da terra indígena. A burocratização no momento atual dentro da comunidade Laklãnõ/Xokleng é inexistente. Não é feita a formalização dos times, um regime interno não é realizado, principalmente porque as pessoas que organizam os times possuem outras atividades além de organizar ou dirigir um time. Para esclarecer melhor explicarei como ocorre a seleção dos jogadores que irão participar dos campeonatos municipais das cidades limítrofes com a terra indígena Laklãnõ.

---

<sup>94</sup> Aldeia Sede, situada na terra indígena Laklãnõ.

<sup>95</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

### 3.3.1 Escolha dos times para campeonatos municipais: *investir na rapaziada*



Figura 18. Arquivo do autor. Time de futsal Laklãnõ (azul), organizado por Douglas Caxias Popó no campeonato municipal de José Boiteux. Setembro de 2011.

Para descrever esta parte do trabalho trarei acontecimentos dos últimos 20 anos ou para ser mais exato desde a década de 90, para situar quem são os sujeitos que trabalham de livre e espontânea vontade na organização dos times que participam dos campeonatos municipais.

A primeira pessoa que trago para a discussão é o senhor Zeca Ndilli. Desde sua infância jogou futebol, cursou alguns semestres do curso de Educação Física no Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI é filho de pais evangélicos e atualmente exerce a função de “cacique presidente”, mas sempre jogou e participou dos eventos esportivos e culturais promovidos pela comunidade.

“O esporte entrou na minha vida quando eu era pequeno ainda [...] E assim, fui gostando né, fui indo, aí, a gente tinha ali, não tinha muito acesso a esporte aqui na reserva, porque antigamente era muito difícil, né. Mas, tinha dois campinho aí, um aqui agora chamado de ‘Duque’ e o outro é... lá na Sede antiga lá, era Catarinense, nosso. Aí nós

tínhamos dois campo dentro da reserva. E aí, fomos jogando”<sup>96</sup>.

Esta inserção no esporte faz parte da trajetória da maioria dos indígenas que nasceram após os mais velhos terem contato com o futebol, prática sempre forte dentro da terra indígena e que permanece e aparece nas crianças de hoje. Não ter acesso aqui, neste caso, é o não contato com o esporte fora da terra indígena e até mesmo pela mídia televisiva, já que atualmente a maioria das casas possui televisão e algumas delas têm antenas parabólicas. E também, por ele pertencer a uma família de evangélicos, em que o esporte é considerado pecado, mas abordaremos este tema com detalhes na próxima seção.

Senhor Zeca começou a organizar times quando sentiu que o seu corpo não era mais o mesmo, contudo ainda gostava de jogar. “*Eu gostava mesmo de futebol, jogava, né, futsal, futebol de campo, aí depois, quando a gente começou a ficar mais velho, com idade já mais avançada, aí eu fui investir na rapaziada*”<sup>97</sup>. Este investimento era apenas do senhor Zeca, não havia ajuda de custo para levar os jogadores, o patrocínio do time era por conta do organizador. Para ele o futebol é uma forma de chamar a atenção para as atividades que estão ocorrendo dentro da comunidade. E para apresentar aos mais novos, dar lugar para que outros possam jogar e mostrar seu talento.

“*Eu tinha uns quatro, cinco times e patrocinava isso, dava uma despesa grande*”, conta. Zeca chegou a ter times de futsal e futebol de campo, seus jogadores participavam dos jogos municipais e jogos que aconteciam dentro da terra indígena. Algumas escolhas aconteciam por amizade, por terem um convívio com ele ou até mesmo por fazerem parte da sua família. Estes jogadores não tinham condições de criar uma equipe e nem mesmo recursos financeiros para ir jogar na cidade, motivo pelo qual Zeca optou em montar times para jogar representando a comunidade.

“Escolhia por amizade, um jogava bem, e ia formando, mas daí, a gente tinha patrocínio, água, comida, então tinha transporte para levar. Então, muitos se interessavam mais por causa disso, né. Porque muitos queriam fazer, mas não tinham condições. Então, como a gente levava e trazia de

---

<sup>96</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

<sup>97</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

volta tudo certo, ia. Só que, só por gostar, levava, de carro, dava jeito de levar, trazer, tudo<sup>98</sup>.”

Seus times eram formados por garotos jovens que tinham disponibilidade de jogar nos municípios. Quando ganhavam todos iam para o bar comemorar, o que também para esses jogadores era uma recompensa pelo mérito do jogo e por participarem do seu time. Nesses grupos criam-se laços que os unem para alcançar determinados objetivos que beneficiam a todos. Mesmo o prêmio não sendo em dinheiro, o que está em jogo é mostrar para os não indígenas que também sabem jogar futebol tão bem quanto eles. Estes jogadores que faziam parte do time Laklãnõ eram amigos seus e de seus filhos, cunhados e também eram escolhidos dependendo de como jogavam. Os times femininos também faziam parte de um círculo próximo dele, como filhas, noras, filhas de seus amigos e alunas das escolas. Principalmente por ter lecionado na escola Laklãnõ, ele conhecia as meninas que dominavam melhor a técnica do futebol e as convidava para jogar no seu time.

“Montava um time tanto de menino, juventude, fazia aspirante tipo assim, tinha um time grande do campo, participava do meu [time no] campeonato municipal, aí tinha outros que era de futsal. Aí quando ganhava, dava umas cervejada também. Então tinha gente que gostava dessa parte, né, então eu ajudava a rapaziada porque eu também gostava um pouco de esporte, gostava de ver eles jogar e não perdia um jogo, né. Levava, quando eles iam eu ia junto, antigamente era por todo o lugar, Vitor Meirelles, Ibirama, toda a região aqui do Vale, quando tinha um torneio a gente ia. Depois tinha vários, não era só o futebol, gostavam de jogar bocha, sinuca, até fui campeão junto com o nosso [time], nossa [turma]”<sup>99</sup>.

Atualmente o senhor Zeca percebe que os times estão parando, desde a sua saída da organização de times, em 2010, e sua volta para a Igreja ele não tem mais contato com o futebol diretamente, o que não o impede de assistir jogos pela televisão ou no ginásio do município de José Boiteux.

---

<sup>98</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

<sup>99</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

“E fiquei anos assim, agora faz um ano e meio que eu larguei essa profissão aí, e voltei para a igreja. Agora sou evangélico, mas antes, eu gostava muito. Pô! Agora tá falido por tudo esse negócio de futebol, até aqui na reserva. [...] A rapaziada tão indo atrás de torneio aí... Mas até no município, acabou até o campeonato municipal”<sup>100</sup>.

O campeonato municipal mencionado pelo senhor Zeca é o campeonato de futebol de campo do município de José Boiteux, que não tem mais acontecido. Como resultado dessa situação o campo municipal apresenta péssimas condições de uso, com traves quebradas, gramado alto, em estado de abandono pelo poder público municipal. Entretanto, não é o caso do campeonato municipal de futsal que continua acontecendo. Em 2011 duas equipes da terra indígena participaram do evento.

O que se tem apresentado no período em que estive na terra indígena em relação ao “abandono” da prática do futebol é a influência da igreja nos membros da comunidade. Diversos praticantes de alguma modalidade esportiva e em maior número no futebol estão repudiando os esportes em função da igreja. Exemplo este que acabamos de ver com a história do senhor Zeca, que a partir do momento em que voltou para a igreja deixou de lado a organização dos times para os campeonatos.

A segunda pessoa que trago para discutir sobre a organização dos times é o senhor Copacam. Desde sua infância jogou futebol e participou dos times que foram organizados na comunidade. Começou a jogar entre 6 e 7 anos de idade, em um campo de futebol que havia próximo onde hoje é aldeia Figueira. Aos 13 anos, o campo em que começou a jogar futebol não existia mais e passou a jogar na rua, usando pedras ou barro como traves. Sua bola era de plástico e aos finais de semana, quando se encontrava com o pessoal, jogava com uma bola de couro, “*eles falava de bola número 5 [de] 34 gomos, eles diziam, e então nós jogava com essa bola mais aos finais de semana*”<sup>101</sup>.

No ano de 1992, quando foi morar em Blumenau<sup>102</sup> para trabalhar e morar com seus familiares, jogava nas segundas, quartas e sextas-

<sup>100</sup> Conversa com o senhor Zeca Ndilli, 2012.

<sup>101</sup> Conversa com o senhor Copacam, agosto de 2012.

<sup>102</sup> Município do Estado de Santa Catarina, da região do Alto Vale do Itajaí.

feiras à noite com o seus primos na quadra de futsal da PROEB<sup>103</sup> e aos finais de semana jogava nos campinhos de areia no mesmo local. Mesmo residindo em outro município, isso não foi motivo para deixar de visitar a terra indígena e jogar futebol com seus familiares e amigos que moravam ali. Sempre teve participação nos eventos do município de José Boiteux e da comunidade indígena. Em 1995 esteve presente na inauguração do Ginásio Municipal de José Boiteux e participou do campeonato municipal de futsal, envolvendo 24 times. Nesse evento, o time organizado por ele ficou em terceiro lugar no campeonato. Em 1999 deixou a cidade de Blumenau e retornou à terra indígena Laklãnõ, onde organizou um campeonato entre as aldeias. A aldeia Figueira tinha três times, Sede, Palmeira e Pavão, com uma equipe cada e a aldeia Toldo não tinha jogadores.

No ano de 2000 organizou um time de futebol de campo que participou do campeonato municipal de futebol de campo de José Boiteux. O seu time sempre foi o representante da Aldeia Figueira, o que não o impedia de chamar pessoas de outras aldeias para jogar com a equipe. *“Em 2003 eu fiquei pra lá e fiquei um ano e pouco sem jogar e em 2004 eu voltei e nesse meio tempo o ginásio de esportes ficou pronto, aí começamos a jogar de novo o esporte, né”*<sup>104</sup>. É nesses momentos que as pessoas que organizam os times para os campeonatos começam a perceber os jogadores. Eles são como olheiros e através desses jogos de finais de semana dentro da terra indígena descobrem os jogadores que podem jogar no seu time. A única diferença é que esses jogadores não irão receber salário para jogar, mas terão transporte e a oportunidade de jogar com os não indígenas.

---

<sup>103</sup> Parque Vila Germânica – Blumenau. [www.parquevilagermanica.com.br](http://www.parquevilagermanica.com.br)

<sup>104</sup> Conversa com o senhor Copacam em agosto de 2011.





Figura 19. Arquivo do autor. Copacam mostrando seus troféus que ganhou com o time Figueira de futebol e sinuca. Agosto de 2011.

Em 2005 o time Figueira, comandado por Copacam, conquistou o título de campeão invicto no campeonato municipal de futsal. Copacam inclusive além de técnico era também jogador, ao contrário do senhor Zeca que parou de jogar futebol para “investir” nos mais jovens e dar lugar a eles para que pudessem mostrar o seu futebol. Em 2006 seu time passou por dificuldades de convivência entre os jogadores, causando a desclassificação no campeonato. No ano seguinte o time ficou em terceiro lugar e em 2008 ele resolveu não montar time nenhum pelo histórico de dificuldades nas relações entre os jogadores. Não se tem claro quais os motivos induziram essas brigas entre os jogadores, no entanto, percebo que esses acontecimentos são ocasionados por erros cometidos durante o jogo e que não terminam após o apito final. As discussões são levadas ao vestiário e às relações internas na aldeia, ocasionando um distanciamento nos laços afetivos que envolvem os jogadores.

Em 2009 Copacam organizou novamente um time de futsal que conseguiu ser campeão municipal de José Boiteux. Outro desentendimento entre os jogadores do time Figueira no ano de 2010 contribuiu para a desclassificação tanto no time masculino quanto no feminino e afetou a construção de um time para o campeonato em 2011. Em conversas informais que tive na UFSC com o organizador do time, e até mesmos nos intervalos das aulas da licenciatura indígena em agosto de 2011, ele me dizia que estava desapontado com algumas situações

que vinham ocorrendo nos campeonatos passados e que nesse ano, 2011, não iria atrás dos jogadores e nem da organização do campeonato. *“Ano passado [2010] nós entramos de novo praticamente com a base do time, nós tinha tudo pra ganhar, mas, houve desentendimento entre os jogadores do próprio time e acabamos sendo desclassificado. Então por isso eu achei de não entrar esse de novo [...]”<sup>105</sup>”.*

Esta autoridade marcada no time não é criada apenas por Copacam, e sim pelos jogadores, pois a partir do momento em que recorrem ao organizador do time demonstram que estão dispostos a participar e a respeitar as regras do time que irão representar. São trocas de relações inseridas na formação dos times e também com possibilidade para a política que se faz dentro da comunidade.

A prefeitura de Vitor Meirelles se comprometeu em auxiliar na construção do campo de futebol na aldeia Figueira durante o mandato de Copacam como cacique regional. Para ele, não há como negar que não exista influência de partidos dos municípios limítrofes dentro da terra indígena. Eles estão presentes em diversos momentos na comunidade, principalmente na comemoração do Dia do Índio, em que várias famílias estão reunidas num único local apresentando teatro, danças, músicas religiosas e também discursando sobre política, educação e saúde. Nesses eventos, o poder público municipal das cidades vizinhas comparece para ouvi-los e apresentar algumas propostas e também conversar informalmente com as lideranças sobre os assuntos apresentados.

“A prefeitura de José Boiteux sempre incentivou, deu apoio pra comunidade lá dentro... De tá participando do campeonato ali fora. E Vitor Meirelles nos ajudaram sempre com auxílio, pra nós tá participando do campeonato em Vitor Meirelles, então tem a ver com a política lá de fora também, tudo puxa, a política lá de fora se envolve com a política lá de dentro, tanto na parte administrativa como no esporte”.

Neste sentido as prefeituras ou os partidos políticos esperam por um retorno daqueles indígenas que estão envolvidos durante as eleições nos municípios, não há um caráter obrigatório em colaborar com as eleições. Como é o caso de Copacam, que não está filiado a nenhum

---

<sup>105</sup> Conversa com o senhor Copacam, agosto de 2011.

partido “*porque eu não quero ser refém de ninguém*”<sup>106</sup>. Ser filiado a algum partido pode trazer ou até mesmo deixar de trazer algumas melhorias para a comunidade, neste caso, o esporte. Nesta forma de trabalhar ou administrar que o cacique da aldeia Figueira apresenta, é possível manter relações com os diversos partidos políticos existentes na região, sendo assim, pode escolher e ter opções para quem pedir apoio quando for necessário.

A terceira e última pessoa que irei trazer para o texto como um dos organizadores dos times para os jogos fora da aldeia é Douglas Braatz Caxias Popó, um rapaz graduando no curso de Educação Física da UNIASSELVI, genro do cacique geral José Ndilli (Zeca). Douglas começou a jogar futebol na infância com seus amigos nos campos da terra indígena e na escola Laklãnõ.

“Quando eu comecei primeiramente era difícil eu jogar, porque meu pai era crente e não deixava, né. A primeira [vez] que eu saí jogar fora, pros campeonato, eu saí fugido [risos]. Eu fugi pra jogar no primeiro campeonato e quando voltei, ele [seu pai] brigou e tal, mas daí no próximo ano eu já comecei a jogar, joguei dois anos consecutivos no campeonato municipal que acontece em José Boiteux<sup>107</sup>”.

A possibilidade de montar um time veio a partir do momento em que ele percebeu que havia mais pessoas querendo jogar e que apresentavam dificuldades para isso. Contudo, no início recebeu ajuda do senhor Zeca, que é seu sogro e sempre apoiava os jovens para irem aos campeonatos no município de José Boiteux. Mas nos últimos anos ele tem organizado os times sozinho, em razão do senhor Zeca ter retornado para a igreja. “*Aí, como eu [vi] que era difícil o acesso e [tinha] muita gente que queria jogar também e não podia, aí eu comecei a criar os clubes também né, a gente tem o clube hoje*”<sup>108</sup>. O time Laklãnõ tem participado dos últimos quatro anos nos campeonatos municipais e em 2011 ficou invicto no campeonato, chegou à final mas foi derrotado pelo time da cidade. No entanto, o time Laklãnõ também era organizado pelo senhor Zeca, como vimos anteriormente.

---

<sup>106</sup> Conversa com o senhor Copacam, agosto de 2011.

<sup>107</sup> Conversa com Douglas, 2012.

<sup>108</sup> Conversa com Douglas, 2012.



Figura 20. Arquivo do autor. Time Laklãnõ no campeonato municipal de José Boiteux. Setembro de 2011.

Em alguns casos, Douglas perguntava para aqueles que estavam interessados em jogar, se poderiam ajudar com a despesa da gasolina para ir até a cidade, entretanto, nem todos os jogadores tinham condições de contribuir, o que também não impedia de participar dos jogos e fazer parte do time. Nos períodos em que estive com o time e quando acompanhei alguns jogos no campeonato de 2011, alguns jogadores faziam parte da sua família, como irmãos, primos, cunhados e outros jogadores eram amigos que jogavam as peladas e que foram “selecionados” para participar do time. *“Então por questão de amizade a gente também, pra amigos a gente pensou, não vamos fazer um clube, vamos fazer o nosso clube pra gente jogar e tal. Então era entre amigos”*<sup>109</sup>. Este time tem um caráter mais fechado, primeiro se tem uma base de jogadores composta pela família e a outra base composta pelos amigos ou selecionados para participar, sendo que este modelo de time e de organização não interfere na questão de quem é titular e quem é reserva. Sempre começam jogando os “melhores” selecionados por Douglas, que além de organizador/técnico, é jogador, constituindo desse modo a mesma característica encontrada no time do Copacam, técnicos-jogadores.

---

<sup>109</sup> Conversa com Douglas, 2012.

Os “melhores” sempre partem da visão ou do conhecimento técnico que o organizador e/ou técnico do time possui referente ao futebol. Como ocorre entre os Bororo “[...] quando vão jogar fora da aldeia, são escolhidos jogadores que sabem jogar bem [...]” (GRANDO, 2004, p. 282), o jogar bem, no caso dos Laklãnõ/Xokleng, parte dos princípios básicos da técnica do futebol, dominação de bola, passe, chute, entre outros.

“Aí é uma questão mais de técnica, de habilidade, aquele lá tem um bom drible, um bom passe, aquele joga em coletivo, aquele outro chuta bem, então, são essas qualidades que a gente verificava bastante e dizia: não, esse eu quero que jogue comigo. A gente formava equipes e equipes boas, e até a gente já teve campeonatos bem disputados<sup>110</sup>”.

No início da formação dos times, em 2008. Douglas era professor da escola Laklãnõ e alguns dos jogadores do time Laklãnõ estudavam no terceiro ano do ensino médio. Durante as aulas de educação física ele observava os rapazes que poderiam fazer parte do time. Quando “selecionava” os jogadores, combinavam-se os horários dos treinos, que sempre aconteciam à noite na quadra coberta da escola. “*Quando eles escutam a notícia que vai abrir campeonato eles já vêm perguntando se tu vai fazer time, se tem vaga, às vezes eles não jogam comigo mas vem de fora pra querer jogar junto assim. Só que infelizmente a gente não consegue levar todo mundo*”<sup>111</sup>, observa.

Os jovens que participam do time têm uma faixa etária entre 18 e 25 anos de idade e são apenas 12 jogadores em cada time de futsal no campeonato organizado pelo município. Mas, para que esses jogadores permaneçam no time devem seguir algumas regras e uma delas é o caso da bebida alcoólica. Em casos quando o jogador exagera no consumo do álcool no dia que antecede o jogo no campeonato, o indivíduo fica proibido de participar, por estar de ressaca ou ainda por estar sob efeito do álcool.

“No tempo que vai ter jogo a gente combina com o pessoal: oh, vamos jogar nesse final de semana, então tu não bebe antes do jogo, então daí eles

---

<sup>110</sup> Conversa com Douglas, 2012.

<sup>111</sup> Conversa com Douglas, 2012.

levavam a sério, não bebiam, e quando não tem futebol eles ficam, vão tomar uma cachaça, então isso acaba com a pessoa”<sup>112</sup>.

Tanto para Douglas quanto para o senhor Zeca o esporte é visto como algo “salvador”, que tem o poder de tirar as pessoas das drogas “*e isso é tudo de falta de ter o que fazer*”<sup>113</sup>.

Para os Laklãnõ/Xokleng, o que se tem percebido com a formação desses times é a criação de grupos que ocupam o tempo livre jogando futebol, a iniciativa de mostrar para os não indígenas que eles sabem jogar futebol e muitas vezes ajudam a quebrar preconceitos que ainda existem na região sobre os indígenas.

Outro interesse na construção do time Laklãnõ sob a organização do jovem Douglas é a participação dos campeonatos da liga SDR<sup>114</sup>. O evento acontece todos os anos e neste campeonato amador a visibilidade dos jogadores é maior, com isso eles poderiam apresentar o seu futebol para outros times da região, chegando a alcançar alguma série do campeonato catarinense. Contudo, o que se apresenta é uma tentativa de profissionalização do time com treinos, regras e técnico para selecionar os jogadores.

Essa característica do time Laklãnõ pode estar relacionada com a formação acadêmica do técnico atual, no caso Douglas, por cursar Educação Física em uma instituição de ensino superior da região. Seu aprendizado possibilita a formação de um time ou clube, como ele chama, com a intenção de mostrar às outras pessoas que o time exibe boas qualidades técnicas para a prática do futebol.

Numa tentativa de institucionalização do time, no entanto, o grupo de jogadores só é formado às vésperas do campeonato, sendo a pelada um jogo não oficial e sem diferença de time, Figueira contra Laklãnõ, por exemplo. Tornar possível a formalização do time implicaria em seguir regras, horários, exigências que um clube de futebol possui. Neste caso, o time Laklãnõ surge para unir os amigos e familiares para constituir um time e participar dos campeonatos locais.

---

<sup>112</sup> Conversa com Douglas, 2012.

<sup>113</sup> Conversa com Douglas, 2012.

<sup>114</sup> Secretaria de Desenvolvimento Regional - Campeonato da Liga Riosulense de Futebol, filiada à Confederação Catarinense de Futebol - Taça SDR de Futebol.

### 3.4 Quatro Linhas: Espaços onde o futebol é praticado



Figura 21. Arquivo do autor. Pelada entre os Laklãnõ/Xokleng na quadra da escola Laklãnõ. Agosto de 2011.

Os locais em que se pratica o futebol têm uma característica de troca de relações entre os participantes. Algumas vezes as pessoas que jogam vão para esses locais para encontrar os amigos que não viram durante o dia ou durante a semana e têm certeza de que ali estarão. Pode ser também um local de desabafo, em que tudo pode ser falado durante o momento em que está jogando, ou ir apenas para observar o jogo. Local de criar rivalidades passageiras, que apenas motivam uma equipe a ganhar ou a jogar melhor do que a outra. São pessoas querendo gastar energia, aliviar o stress da aula, do trabalho, enfim, dos problemas que naquele momento ficam de lado e deixam espaços a serem ocupados com algumas horas de jogo.

Durante quatro ou cinco vezes por semana os Laklãnõ/Xokleng se reúnem na quadra da escola Laklãnõ para jogar futebol no período noturno. A infraestrutura da quadra necessita de reparos no telhado, pois em épocas de chuvas torrenciais o alagamento da quadra impossibilita que os indígenas joguem durante alguns dias. As arquibancadas e as paredes precisam de uma vistoria, pois apresentam rachaduras e o chão está em desnível e com infiltrações, além das goteiras no telhado que deixam alguns pontos da quadra com pequenas poças d'água. O ginásio deveria servir também como um centro de eventos, pois tem um palco para apresentações, camarins, banheiros, mas todos esses locais estão impróprios para o uso. Entretanto, é o único local coberto para jogar futebol dentro da terra indígena Laklãnõ.

Às 19 horas, os indígenas, que têm entre 15 a 25 anos de idade, começam a ir para a quadra. Algumas vezes passam na casa de Douglas ou de seu Zeca para saber se há alguma bola para emprestar. Alguns vão de carro, outros de moto, bicicleta, a pé, dependendo da distância que suas casas estão da escola. Alguns levam seus filhos e mulheres para ficar junto com eles na quadra ou até mesmo para sair um pouco de casa e conversar com alguém que não viram durante o dia ou semana. Os alunos do Ensino Médio, assim que terminam suas aulas, vão para a quadra, ou mesmo aqueles que não foram para a escola, mas que estão na quadra para jogar.

O número de pessoas no ginásio dependendo do dia (se há aula ou não), chega em média a 30 pessoas entre os que jogam e os que vão para assistir. Geralmente formam-se de dois a quatro times de cinco jogadores para cada equipe. Algumas vezes faltam jogadores e não se consegue montar dois times completos de futsal.

As pessoas responsáveis pela organização dos times nesses jogos, na maioria das vezes, não são as mesmas que organizam para os campeonatos nos municípios, no entanto, algumas dessas pessoas participam das equipes que jogam nos campeonatos. A escolha das equipes nesses jogos pode acontecer de duas maneiras, uma delas é quando alguém faz a contagem de quantas pessoas querem jogar e dependendo do número de pessoas, um representante de cada equipe escolhe os jogadores. A outra maneira é quando as equipes já chegam formadas e apenas escolhem qual time começa a jogar e qual aguarda a sua vez. *“Se chega todo mundo na mesma hora, aí eles escolhem os melhor, que nem no nosso time a gente já sabe quem é”*<sup>115</sup>. As outras pessoas que chegam mais tarde para jogar têm duas opções, entram no lugar de alguém que cansou<sup>116</sup>, está indo embora, ou montam outra equipe.

O jogo tem a duração de dez minutos e nesse período uma das equipes deve fazer o gol. Quando avisados que o tempo terminou a equipe que perdeu sai da quadra e dá lugar a outra que estava esperando. Em caso de empate são acrescentados ao jogo cinco minutos ou acontece uma prorrogação para que haja o desempate. Se neste período o jogo

---

<sup>115</sup> Conversa com Belonir, 2012.

<sup>116</sup> Comecei a jogar com eles porque me convidaram e foi muito bom. Logo depois de três jogos percebi que não tenho mais preparo físico para jogar na linha e nem mesmo acompanhar o ritmo do jogo. Logo cansei e dei lugar para outra pessoa jogar.



continuar empatado a decisão será nos pênaltis. A equipe que perder o pênalti perde a partida e deve deixar a quadra.

Durante o jogo algumas pessoas ficam na arquibancada, aguardando a sua hora de jogar ou conversando com os demais. Outras ficam fumando cigarros de palha, o que é comum na comunidade, torcendo por um time e criticando outros. Há certas pessoas que em determinados momentos estão no ginásio e minutos depois não estão mais, e logo depois já estão de volta. Sujeitos que ficam passeando, conversando, que não querem jogar, apenas passar o tempo com os outros. Para essas pessoas, o que os cativa não é o jogo, ou chutar a bola, para eles o entretenimento está em expor suas vivências do dia-a-dia.

Neste momento explicarei as relações no campo de futebol localizado próximo à Barragem Norte, entre a igreja católica e o cemitério. Durante o segundo semestre de 2011, período em que estive mais tempo dentro Terra Indígena, os jogos no campo de futebol não foram mais praticados em meados de outubro por diversos motivos: época de chuvas, o nível do rio estava alto, o campo estava com muita lama, era preciso roçar a grama e arrumar as traves que estavam caídas e enferrujadas, além do campeonato municipal de futsal que estava acontecendo neste período, então os Laklãnõ/Xokleng jogavam com mais frequência no ginásio da escola para treinar e se preparar para os jogos do evento.



Figura 22. Arquivo do autor. Campo de futebol situado ao lado da Barragem Norte. Ao fundo é possível observar o cemitério da igreja católica que fica ao lado do campo. Fevereiro de 2012.

Retornando ao campo de futebol, os jogos aconteciam todos os sábados, a partir das 15 horas as pessoas chegavam ao local, da mesma maneira como foi explicado anteriormente sobre o ginásio para formar os times. No primeiro momento não excediam o número de duas equipes, com mais ou menos sete jogadores cada uma. Não é possível acrescentar pessoas nos times além dos já selecionados, pois o campo, por ser pequeno, não comporta o número de jogadores necessário como em uma partida de futebol de campo oficial. São escolhidas duas pessoas para selecionar os jogadores e estas jogam no par ou ímpar para saber qual equipe começa jogando, assim como é em *alea*, tal como descrito por Caillois (1990, p. 37), a escolha dos times não carece de um desempenho físico, entretanto, é um jogo que “[...] proporciona ao jogador com sorte muitíssimo mais do que ele poderia encontrar numa vida de trabalho, disciplina e fadiga [...]”.

Como este jogo acontece num sábado à tarde as pessoas que chegam depois já trazem bebidas, ligam o som do carro; as mulheres também participam no que pode ser chamado de festa. Quando o jogo termina e não há nenhum time aguardando a sua vez, ou quando todos estão cansados, os jogadores vão para uma torneira próxima à igreja e lavam os rostos, as mãos, as pernas e começam a participar desta pequena festa ou confraternização. Este momento de descontração após o jogo se estende por algumas horas da noite, até que eles combinam para ir a outro lugar se divertirem na casa de algum deles ou para um bar próximo ou casa noturna, por exemplo.

O campo neste momento deixa de ser um local de prática esportiva e passa a ser um local de encontros, de confraternização entre amigos e de criação de novos laços afetivos que despertam o interesse não mais pelo futebol e sim, pelo outro, o estar junto compartilhando momentos e trocando experiências.

### 3.5 O pecado: discussões acerca do pentecostalismo e a prática do futebol



Figura 23. Arquivo do autor. Igreja Evangélica Assembleia de Deus - Maria Madureira. Localizada na aldeia Palmeirinha. Junho de 2012.

Dentro da terra indígena Laklãnõ a prática ou a não prática do futebol sempre esteve relacionada com a religião que está inserida na comunidade desde a década de 1950. Nos períodos em que estive no campo os praticantes do futebol não seguiam os preceitos bíblicos que são impostos pela religião ou pelo pastor da Assembleia de Deus, mas isso não significa que estes sujeitos não acreditam em uma força superior. O pentecostalismo presente na comunidade entende o futebol e as demais práticas esportivas como pecado, sendo ele um disseminador de conflitos que advêm do jogo e que podem ser levados para fora do jogo. Ou seja, para as relações sociais entre as pessoas.

“É, na verdade o futebol aqui na comunidade foi forte, uma vez que no início não era só eu, era a comunidade toda no caso, com a entrada da religião isso foi se acabando, pelas histórias que a gente sabe o futebol entrou aqui na década de 30, 40 nas histórias dos mais velhos, meu tio, que não está mais aqui, ele contou pra mim que eles

praticavam esporte aqui embaixo, que eles tirava lenha, fazia fogo e jogava à noite. Então isso foi forte, veio forte o esporte aqui dentro. Agora, acabou mesmo, o esporte mesmo, é, na década de 80 pra cá aí foi fracasso, pelo impacto da religião mesmo”<sup>117</sup>.

Como podemos perceber nesse relato, a religião pentecostal surgiu com grande influência entre os Laklãnõ/Xokleng, proporcionando a eles a desistência da prática do futebol e outros esportes, fazendo com que eles se dediquem à oração, ao evangelho. “Uma instituição possui o efeito prático de servir como um propulsor de uma ação unilateral estabilizada, ou seja, a instituição ‘chama’ o homem para uma forma específica e não para quaisquer formas de ação” (BRACHT, 2011, p. 110). Neste caso a igreja impede a prática dos esportes, oferecendo uma nova maneira de motivação, que é através da oração e da palavra de Deus, como forma de “libertar”, “livrar” os sujeitos dessas práticas pecadoras.

“A doutrina antiga, a religião entrou aqui na reserva na década de 50, por aí eu acho. Então quando ela entrou já veio com uma doutrina e a turma se acostumou, naquela ali. Hoje a Assembleia de Deus, eu sou da Assembleia de Deus, na cidade aí, pratica esporte e tal, os pastores, de repente usam bermuda, ou camisa, nós aqui não podemos nem usar camisa regata, bermuda, nada. Não pode ser, tem que ser de roupa”<sup>118</sup>.

Outra experiência sobre a religião e a proibição da prática dos esportes apareceu no trabalho de Oliveira e Araújo (2006, p. 4), ao pesquisarem os costumes conservadores da igreja Assembleia de Deus de Córrego do Ouro, em Goiás, que ainda ostenta essas práticas antigas, porém em outras igrejas deste mesmo segmento tais costumes já foram abolidos.

A liderança na igreja Assembleia de Deus de Córrego do Ouro procura manter esses usos e costumes e outros que servem de base para a sustentação do discurso de subordinação. Sendo

<sup>117</sup> Relato do indígena Laklãnõ/Xokleng Copacã, 2011.

<sup>118</sup> Conversa com Zeca Ndilli, 2012.

que os adeptos dessa instituição não devem usar roupas curtas contrárias ao bom testemunho da vida cristã com referências em I PE. 3:3 e I TM 2:9. Os fiéis também não devem fazer uso de bebidas alcoólicas, baseado em I CO 6: 9-10; não devem cometer adultério (ICO 10: 7); não participar de nenhuma espécie de jogos apostados ou de futebol (EC 5:10), nem praticar a idolatria (IS 45:20) etc. Quando alguma dessas práticas são feitas por fiéis, a instituição se sente no direito de proporcionar ao indivíduo que a cometeu uma disciplina.

As autoras relatam que os sujeitos ficam em “observação até passar o período da disciplina para depois retornar como participante da igreja” (*Ibid*, p. 4), mas com base nas falas dos Laklãnō/Xokleng, essa disciplina, esta forma de corrigir o erro, o pecado, está ligada à oração. Atrevo-me a buscar como exemplo mais uma vez a igreja católica no período pascal, em que os fiéis se direcionam à igreja para se confessar ao padre, e ele como sujeito de Deus e pessoa com o maior conhecimento dentro da igreja de alguma cidade, lhe dará algumas orações para fazer com que o sujeito seja perdoado do pecado. Pois bem, na igreja pentecostal o movimento de disciplinar segue nesta mesma ordem, o sujeito irá orar para que seja perdoado do pecado, e para que não volte a cair na tentação da prática pelo esporte.

“Por que ela não permite?”

Porque pra eles seria assim, na Bíblia diz que o homem não pode fazer o que a mulher faz e nem a mulher fazer o que o homem faz, entendeu, então pra ti jogar bola [tem que] vestir shorts e a mulher não pode fazer isso. Então isso são leis da Bíblia, assim, né. Não é permitido, né.

Então o que é que faz para suprir isso?

É... Assim, daí eles assim o que eles ensinam é orar, né, porque quem tem esse vício é pra tirar, né, e se dedicar mais ao evangelho, aprendendo a cantar hinos evangélicos, essas coisas<sup>119</sup>.”

---

<sup>119</sup> Conversa com a indígena Mara em agosto de 2011.

*“Ah! É pecado, não permite né! A religião não permite jogar bola; jogar bola é só pra quem não vai para a igreja. A igreja evangélica, num sei se isso é em todo lugar ou só aqui na reserva, mas, aqui é proibido”*<sup>120</sup>. Em seu trabalho, Silva (2003, p. 127), ao investigar os usos e costumes da Igreja Assembleia de Deus apontou que as mudanças na instituição estão ocorrendo, mas que muitas delas ainda obedecem a um padrão de costumes que não foi alterado. Os usos e costumes são vistos na Assembléia de Deus como uma “conduta fundamental de relação para comungar com o sagrado e a estruturação do ethos em oposição ao que é profano”.

Entre os Laklãõ/Xokleng profano é o ato de praticar as modalidades esportivas, frequentar bares, bailes, usar roupas que possam propiciar ou acender o desejo do outro de maneira libidinoso. Essas práticas têm sido pregadas desde o surgimento da Assembleia de Deus. E se adequar a esses costumes é uma maneira de santificação, de abrir caminhos para o céu, uma busca pela pureza do espírito.

Marcondes Namblá, que frequenta a igreja mas não segue fielmente os preceitos bíblicos impostos, entende que essa doutrina na terra Laklãõ é antiga, por ela não se adaptar aos novos meios de vida dos indígenas, por esta razão a religião pentecostal prejudica muitas vezes o desenvolvimento de atividades na escola.

“Inclusive, ficou com uma dificuldade de nós inscrever os alunos nos jogos, escolares, porque daí chamaram os pais e não, não por eles, veja bem, porque daí em casa as crianças jogam com bola de plástico, ou alguns têm bolinha que eles compram mesmo. E passam o dia jogando, as crianças. Mas, pelo fato do pastor deles não concordar, eles não queriam deixar os alunos, os filhos deles irem jogar com nós. Então o que nós fizemos, chamamos eles, conversamos com eles, conversamos com alguns, assim, e acabamos convencendo uns de que, o por que de não deixar eles ir, se em casa eles ficam jogando o dia inteiro? Então, se o pastor tem que corrigir, então corrige os crente nesse sentido. Será que só na escola que não pode jogar?”<sup>121</sup>”

---

<sup>120</sup> Conversa com Zeca Ndilli, 2012.

<sup>121</sup> Conversa com Marcondes Namblá, 2012.

A escola Laklãnõ fica sediada na aldeia Palmeira, muitos alunos que estudam nesta instituição são de famílias que frequentam uma de tantas outras igrejas da Assembleia de Deus espalhadas na terra indígena. Suas famílias não permitem que seus filhos joguem futebol ou pratiquem alguma modalidade esportiva fora da escola. Neste caso, o que as famílias contestaram é o fato de seus filhos irem jogar na cidade de José Boiteux no campeonato escolar, o que também não justifica o fato de negar ou proibir a prática do esporte entre os alunos.

“Tem minha tia aqui, a Bere [filha do cacique Zeca] até falou, um dia nós estávamos conversando e disse: ‘ela [tia] não deixou o filho dela’, mas daí a gente sabe disso. Até o menino dela, quando vão pra igreja, ele tem a bolinha dele de plástico e vai chutando até ali perto da igreja, aí esconde no mato. E depois entra na igreja. Depois volta chutando a bola de volta [risos]. Daí pra se inscrever nos joguinhos, ela não aceitou<sup>122</sup>”.

“*Aqui quem não participa é só os evangélicos, não pode, as regras da igreja proíbe isso aí, é*”<sup>123</sup>. A igreja contesta a prática do esporte entre os fiéis, pois acredita que através dela possa haver alguma desavença entre os indígenas. Mas no ambiente escolar a prática esportiva é totalmente livre para os alunos, por entender que a escola é um ambiente de integrações, socializações entre os indivíduos. A igreja também não contesta o fato de que um fiel possa ser professor de Educação Física, como é o caso de um dos dois professores da escola. O trabalho, a vida profissional do sujeito como disseminador das práticas esportivas também não é negado pela religião.

“Eu tenho alunos evangélicos e eles levam pro lado do pecado, ‘ah porque é pecado’ – Pecado o quê? Em termos deles, fazerem um ato errado e Deus não se agrada, assim, eles têm um ser superior, Deus é um dono do universo, eles se sente ali, separados somente pra Deus, então é isso que eles chamam de pecado. [...] Eu vejo esse lado negativo da religião quando ela interfere no

---

<sup>122</sup> Conversa com Marcondes Namblá, 2012.

<sup>123</sup> Conversa com Antonio Caxias Popó, 2012.

esporte, na minha visão tem esse lado negativo<sup>124</sup>”.

Para Silva (2003, p. 22) os usos e costumes desta religião passam por um processo de repetição dessas regras tornando-os uma tradição ao longo do tempo pela sociedade que a pratica. Para o autor esse modelo de proibição de certos modos, e a realização de certas ações está presente principalmente em pastores antigos da igreja. “Esta Doutrina dos usos e costumes, que tem sido pregada e sustentada desde o princípio na Assembleia de Deus, com base numa seleção de textos bíblicos, os quais sustentam esta tradição dos pioneiros”.

Para o indígena Cambechuim a igreja tem um procedimento a ser adotado e para ser aceito deve-se respeitar as regras impostas por ela: *“Ela barra, porque a religião ela já tem uma definição, ela tem uma meta a ser seguida, é como você entrar no esporte, ou num clube ou uma associação, eles têm uma meta a ser seguida e você vai entrar naquela metodologia, assim é a religião, ela já tem um conceito a ser seguido”*<sup>125</sup>.

Esta meta está muito associada à disciplina que mencionamos anteriormente, pois é ela que irá orientar o sujeito a ter uma postura condizente com a religião. Usar roupas adequadas, não fumar, não beber, não praticar esportes, entre outras ações que podem causar uma indisciplina perante a igreja. O senhor Villi conta que o evangelho mudou diversos costumes desde sua entrada na terra indígena, para eles o evangelho diz a verdade e esse foi o maior motivo para que muitas pessoas parassem de praticar o futebol.

“O evangelho contava a verdade, a Bíblia contava a verdade, e essas coisas era tudo perdição, era tudo diabólica, então dali os índios foram afastando. Nesse ano [1992] já tinha a igreja da Assembleia de Deus aqui dentro na reserva já. Em 50, 54 por aí foi inaugurado a primeira igreja dentro da reserva. Daí os índios foram tudo, né, porque o pastor dizia a verdade, né. E eles foram, invocaram tudo, então essa aí aconteceu e aí acabou, e com o evangelho acharam que era uma vida feliz. É um caminho certo como hoje, hoje tá assim, dentro da reserva não tem nenhum

---

<sup>124</sup> Conversa com Cambechuim , agosto de 2011.

<sup>125</sup> Conversa com Cambechuim, agosto de 2011.



campinho de futebol, tem o da escola lá, dali todos os alunos se diverte tudo ali, quando entrou o conflito, e ali é tudo isolado, ali as coisas é mais moderna, ali tem o ginásio, então isso ali que aconteceu isso ali<sup>126</sup>.

Os jovens que jogavam futebol e participavam dos campeonatos representando a escola nos municípios de Vitor Meirelles e José Boiteux também deixaram de praticar após a entrada na igreja. Seus momentos de divertimento acontecem na igreja, nos grupos de cantos e nos cultos. Como nos diz a indígena Mara, quando perguntei sobre os jovens que estudaram com ela: *“Agora não tá mais, e a maioria deles são todo evangélico, daí os que praticavam mais esporte eles estão mais nesse negócio de religião. Poucos rapazes e moças que praticavam esporte que tão praticando”*. Para alguns indígenas isso é identificado como algo ruim, pois entendem que o esporte ajuda no desenvolvimento social da comunidade, como é o exemplo do indígena Marcondes:

“Então é difícil, é uma tradição da nossa igreja que, ...pra mim é ruim. E depois a gente também tem uma visão mais aberta já né? Um conhecimento mais amplo sobre as coisas..., então pra mim, hoje em dia, eu também já fui desse de ser crente e não pode fazer isso e não pode fazer aquilo.... Mas hoje, com a visão que eu tenho hoje, com o conhecimento que eu tenho hoje, eu penso que praticar um esporte não é um pecado pra mim, porque o esporte, além dele ser um bem pro corpo físico da gente, ele afasta a pessoa da violência, afasta das drogas, afasta de tanto caminho mal que pode levar as crianças, e que é o mesmo sentido que a igreja faz, o mesmo papel. Não pode fumar, não pode beber, não pode se prostituir, são tudo coisas erradas, na visão da sociedade. O grande pecado são coisas erradas. Só tem um nome diferente, é pecado e é errado. O errado pra nós é chamado de pecado. Então se o esporte ele distancia as pessoas dos caminhos do mal, porque ele pode ser considerado como pecado? Se só indo na igreja, só na igreja, proibindo de praticar o esporte, quando ele sair da

---

<sup>126</sup> Conversa com o senhor Villi, em agosto de 2011.

igreja ele vai direto para outro caminho, talvez do crime, das drogas, então pra que eu vou considerar o esporte como pecado?<sup>127</sup>”

Para o senhor Zeca Ndilli existe uma diferença entre os jovens participantes de famílias que seguem os preceitos bíblicos e os jovens que são de famílias que não pertencem à igreja. Para ele aqueles que não participam da igreja têm a oportunidade de se ocupar com outras atividades que lhes proporcionam um maior aproveitamento do corpo e da mente, como, por exemplo, a prática de esportes. Para ele o esporte é uma forma de “*ocupar a cabeça e não pensar em besteira*”, assim a prática de alguma modalidade esportiva é uma forma de “salvar” o jovem de seguir um lado ruim.

“É, tem muita diferença aqui, têm pessoas aqui de família que não são evangélicos, os filhos praticam futebol, são diferentes, longe do mundo das drogas, e tem família que nunca saiu da igreja e os filhos são maior usuário de droga. Então tem uma diferença muito grande. Tem muita diferença, uma pessoa que não é crente que tem família que não usa droga, até mesmo um simples cigarro nunca botou na boca. E tem gente que a família, o pai e a mãe nunca sai da igreja, mas os filhos com 10, 11 anos já estão fumando”<sup>128</sup>.

Há também pessoas que defendem a igreja e são contra a prática do esporte dentro da terra indígena Laklãnõ. Para eles, a proibição de tais práticas auxilia na integração do grupo e numa melhora no relacionamento entre as pessoas, pois quando há jogo, há também bebida alcoólica entre os jogadores e as pessoas que estão observando. Para esses sujeitos a bebida pode causar algum conflito e gerar brigas entre os indígenas.

“[A igreja] diz que não pode participar em jogo, porque, apesar que é um, como se diz, um esporte que desperta o corpo da gente mas no final do esporte o que é que dá? Dá uma briga, aí de repente tu pode até me matar, por causa do jogo, então é isso que proíbe, né, a Bíblia proíbe, a

---

<sup>127</sup> Conversa com Marcondes Namblá, 2012

<sup>128</sup> Conversa com Zeca Ndilli, 2012.

palavra de Deus proíbe, então não pode. Não pode beber por quê? Porque, quando eu fico bêbado eu vou te provocar, agora se eu soubesse beber, não, só um tantinho, mas quanto mais bebe gosta, né, então é isso aí que a Bíblia proíbe”<sup>129</sup>.

O que acontece após o jogo não necessariamente é uma briga, são discussões sobre lances que ocorreram dentro do jogo. Mas para o senhor Antonio, essas brigas ocasionam desunião na comunidade, que não é apenas refletida no fato de não ir visitar algum parente e sim em não participar efetivamente das reuniões da comunidade. No entanto, deve-se levar em consideração que são os jovens e alguns homens mais velhos que participam dos jogos de futebol, esses sujeitos compreendem essas discussões de maneira que isso não interfere na integração entre eles em outros momentos.

Silva (2003, p. 12), pastor da igreja Assembleia de Deus, ao contrário de muitos pastores ou segmentos desta mesma igreja, tem permitido que os jovens e as pessoas que querem possam praticar alguma modalidade esportiva. Para o autor, a igreja “vem sofrendo mudanças nos usos e costumes; tem sido mais flexível nos dias atuais. [...] Ao permitir que jovens jogassem bola, fui questionado pelos membros mais antigos na igreja, porque eu estava liberando os usos e costumes”.

E este tem sido o discurso de alguns Laklãnõ/Xokleng: a igreja deve repensar o seu modo de conviver com as diferenças e deixar de ser conservadora a ponto de negar a prática de diferentes formas de lazer. Como os indígenas Marcondes e Zeca relataram, o esporte não pode mais ser visto pela igreja como algo que prejudica o convívio entre a comunidade e sim, “*como um dos mecanismos para afastar as pessoas de maus caminhos que pode causar a sociedade que nós vivemos*”<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Conversa com o senhor Antonio Caxias Popó, 2012.

<sup>130</sup> Conversa com Marcondes Namblá.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Laklãnõ/Xokleng, ao longo de sua trajetória dentro do Estado de Santa Catarina, estiveram envolvidos em diversos conflitos sociais que marcaram a sua história e seu modo de viver nos dias de hoje. Muitas dessas marcas resultaram no abandono de algumas danças, rituais, fabricação de determinados alimentos, bebidas e confecção de artefatos. Uma das principais lutas dos indígenas para garantir seu espaço foi contra a colonização que invadia suas terras, pressionando-os para o alto das montanhas e dos vales que cercam o rio Plate. Uma luta que permaneceu por muitos anos com o apoio do governo provincial financiando os bugreiros para o extermínio da população indígena em todo o estado.

Mesmo com a criação do SPI continuavam os ataques contra a comunidade que ficava à mercê de um serviço que muitas vezes não possuía recursos financeiros para sustentar a própria instituição. Anos mais tarde, com a criação da FUNAI, os indígenas obtiveram melhores condições de vida, mas não foi a salvação para toda uma população que necessitava de alimentos, trabalho e garantia de terra fértil para criar suas famílias. Fato este que podemos observar com a Barragem Norte, construída em terra demarcada para o usufruto do povo Laklãnõ/Xokleng. A barragem só foi boa para a população não indígena que vive do outro lado, nos municípios de José Boiteux, Ibirama, Blumenau, Indaial, entre outros. Todos os anos, quando acontece uma chuva torrencial, o povo indígena fica ilhado, tendo que se deslocar mais de 30 km para chegar ao município de José Boiteux.

Outro ponto importante que vale ressaltar é que muitas casas da aldeia Palmeirinha situadas no alto do morro, construídas pelo governo como forma de indenização para as famílias que perderam suas casas devido à referida obra, estão sendo constatadas como locais impróprios para morar. Isso se deve ao constante desmoronamento que vem ocorrendo nas montanhas onde as casas estão situadas.

Em uma das nossas conversas, “seu” Antonio, como é chamado, traz um fato pertinente que aconteceu em abril deste ano, referente à organização para a comemoração do Dia do Índio. O objetivo desse evento para os caciques José Ndilli e Antonio era a confraternização da comunidade nesse momento. Entretanto, apenas três aldeias se reuniram nas proximidades da Barragem Norte, as outras se reuniram na aldeia Sede, do outro lado do rio.

“E eu insisti isso ali, por três motivos: primeiro motivo que nós devíamos conhecer os adolescentes. Segundo motivo: para os mais velhos manter o contato, se conversar no idioma, comer uma carinha e tomar um refrigerante. E o terceiro motivo: é que temos um manifesto, por motivo de que nós temos direito de terra! [...]”<sup>131</sup>”.

Devo destacar também a angústia do senhor Antonio em relação à união da comunidade. Em seus relatos sobre a política da TI podemos perceber que a população está cada vez mais desarticulada para lutar por melhorias nas casas, nas escolas, nos atendimentos dos postos de saúde. Contudo, há pessoas que continuam trabalhando para o bem do coletivo, possibilitando de alguma forma aliviar os anseios da população Laklãnõ/Xokleng.

Com toda a mudança de vida a partir desses conflitos, os corpos desta população adquiriram novos *habitus*, técnicas que foram ressaltadas neste trabalho. Através dessas interações os sujeitos foram modificando sua maneira de se portar perante a sociedade não indígena, com o intuito de conquistar espaço nas cidades limítrofes sem esquecer quem eles são.

O corpo humano que assumiu um caráter individualizado na sociedade ocidental moderna, nas sociedades indígenas brasileiras exerce papel central sendo fabricado para se tornar coletivo. A corporalidade é uma dimensão fundamental para o processo de ensino e aprendizado de conhecimentos, habilidades e técnicas da pessoa indígena (ALMEIDA, 2008, p. 111).

A mudança de *habitus* dentro da comunidade iniciou-se a partir do momento em que tiveram o primeiro contato com a sociedade não indígena, ou seja, com os conflitos com os colonizadores e a saída do mato. Tal aquisição de novos *habitus* e técnicas segue de maneira contínua, num processo de aprendizado desses novos modelos de corpo, sendo assim, o corpo Laklãnõ/Xokleng é modificado e ressignificado a partir das experiências do vivido. O fato do chefe do posto indígena Eduardo Hoerhann proibir o uso do botoque e cremação dos mortos, trazido no texto, é um exemplo dessas novas maneiras de viver. Sendo

---

<sup>131</sup> Relato de Antonio Caxias Popó, abril de 2012.

uma mudança imposta, foram obrigados a mudar seus costumes para que a instituição pudesse de maneira simples e econômica cuidar da saúde dos indígenas.

A igreja, desde sua inserção na TI, impôs de forma rígida a todos que se dispuseram a frequentar as celebrações e seguir os preceitos bíblicos uma mudança nos *habitus* dos Laklãnõ/Xokleng. E tais mudanças foram visíveis, como o uso de roupas sociais, os cabelos das mulheres sempre compridos, o uso de saias longas, a proibição de frequentar bailes, bares e até mesmo a prática de modalidades esportivas, justificando que tais *habitus* estão proibidos na Bíblia e que a busca pela salvação passa por seguir os preceitos bíblicos. Esta severidade é uma forma de assegurar que o fiel ou “irmão” pertence e segue a religião e as crenças pentecostais estabelecidas dentro da comunidade.

A prática de modalidades esportivas dentro da TI entre as pessoas que frequentam a igreja Assembleia de Deus ocorre apenas na escola, durante as aulas de educação física. Sendo assim, os professores da escola Laklãnõ encontram dificuldades para inscrever os alunos em campeonatos com as escolas dos municípios limítrofes, e muitas vezes essa barreira está nos pais dos alunos que pertencem à igreja e não autorizam os filhos a participar desses eventos. Ao contrário do que os professores afirmam, os pais justificam dizendo que o esporte não traz benefícios para a vida da criança.

Por outro lado, os jogos de futebol não são essencialmente apenas jogos entre times organizados de maneira aleatória. Este momento possui um objetivo inserido ocultamente durante esses encontros, que significa a integração entre os sujeitos que jogam. Esta conexão influencia em outras relações, no sentido de agrupar as famílias num determinado momento, seja antes, durante ou depois do jogo para festejarem juntos. Contudo, quando se deparam com um campeonato as relações passam a ser comandadas por aqueles que se destacam durante as “peladas” semanais. Sendo assim, criam-se “panelas” times prontos, predeterminados, como é o caso do time Laklãnõ, que participa das peladas como uma forma de treinar para o campeonato.

Partindo da definição de jogo referida no texto por Roger Caillois (1990), o jogo de futebol entre os Laklãnõ/Xokleng é uma ocupação que não está isolada no cotidiano da comunidade. O jogo é uma forma de unir, no sentido de que o futebol é um meio em que os sujeitos interagem uns com os outros sem mesmo terem trocado alguma palavra durante a semana. Neste momento as questões políticas não afetam a continuidade e as relações entre os jogadores durante o jogo, no entanto,

a dificuldade que ainda encontram para jogar está relacionada à Igreja Assembléia de Deus, que proporciona uma barreira para aqueles que querem jogar, mas por pertencerem ao segmento religioso pentecostal ficam impedidos de praticar o futebol.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de. **Esporte e cultura:** esportivização de práticas corporais nos jogos dos povos indígenas. Ministério do Esporte/ 2º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, Brasília, 2011.

\_\_\_\_\_. **Esporte e cultura:** esportivização dos Jogos dos Povos Indígenas. (Mestrado) Universidade de Brasília, 2008.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando:** Introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 2000.

ARISI, B. M. **Matis e Korubo:** contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2007. Disponível em: <<http://tede.ufsc.br/teses/PASO0186.pdf>>. Acesso em: 17 mai. 2011.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: Unesp, 1998.

BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes.** São Paulo: Cultrix, 1975.

BATISTA, Juliana. **Tecendo o direito:** a organização política dos Xokleng-Laklãñõ e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010.

BENJAMIN, W. O narrador. In: **Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas 1.** Trad. Rouanet, S.P. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BITENCOURT, Fernando Gonçalves. **No reino do quero-quero:** corpo e máquina, técnica e ciência em um centro de treinamento de futebol – uma etnografia ciborgue do mundo vivido. (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2009.

- BUBLITZ, Terezinha. **Estudo fonológico da língua Xokleng.** (Mestrado) Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Linguística, 1994.
- BRACHT, Valter. **Sociologia crítica do esporte: uma introdução.** 4. ed. Ijuí: Unijuí, 2011.
- CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens – a máscara e a vertigem.** Lisboa: Cotovia, 1990.
- CARDOSO, Ana Lúcia. Futebol: paixão das multidões. In: Kunz, Elenor (org). **Didática da educação física 3: futebol.** 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.
- COELHO, Patricia M. F. **Um mapeamento do conceito de jogo.** Revista Geminis, ano 2, n. 1, jan/jun., 2011. Disponível em: <<http://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/54/51>>. Acesso em: 30 jun. 2012.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo: da revolução à Grande Guerra.** Vol. 2., 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DALL'ALBA, J. L. **O Vale do Braço do Norte.** Coleção Museu do Imigrante, 1973.
- DAOLIO, Jocimar. **Cultura: educação física e futebol.** 2. ed. atualizada. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.
- FASSHEBER, J.R.M. **Etno-Desporto indígena: a antropologia social e o campo entre os Kaingang.** Ministério do Esporte/1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social. Brasília, 2010.
- FERRI, Cássia. **Gênese de um currículo multicultural: tramas de uma experiência em construção no contexto da educação escolar indígena.** (Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2000.
- FLEURI, R. M. (org). **Intercultura e movimentos sociais.** Florianópolis: MOVER, NUP. 1998.

FLEURI, R. M. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, n. 23, p. 16-35, mai./jun./jul./ago, 2003.

GAKRAN, Nambla. **Aspectos morfossintáticos da língua Laklãnõ (Xokleng) “Jê”**. (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas. Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

GELIS, Jacques. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo: renascença às luzes**. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2008.

GRANDO, Beleni Salete. **Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri – MT**. (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2004.

HENRIQUES, Karyn Nancy Rodrigues. **Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da Ti Ibirama para Blumenau (SC)**. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2000.

HOFFMANN, Kaio Domingues. **Música, mito e parentesco: uma etnografia Xokleng**. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

KUNZ, Elenor. **Educação física: ensino e mudanças**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2004.

LAIVA, Rodrigo. **Os Xokleng de Santa Catarina: Uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos**. (Mestrado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em História, 1994.

LARA, Larissa Michelle e PIMENTEL, Giuliano Gomes de Assis. **Resenha do livro os jogos e os homens: a máscara e a vertigem de**

**Roger Caillois.** Rev. Bras. Cienc. Esporte, Campinas, v. 27, n. 2, p. 179-185, jan. 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Campinas: Papirus, 1989.

LOCH, Silvia. **Arquiteturas Xokleng contemporâneas:** uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

MAESTRI, Beatriz Catarina. **O CIMI e o povo Xokleng:** Uma Análise da Atuação Missionária na Terra Indígena Ibirama. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2001.

MACHADO, Namen Alexandro. **Índios Botocudos:** uma reconstituição histórica do contato. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1991.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** São Paulo : Edusp. 1974.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. **“Da tanga às havaianas”:** historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001). (Mestrado). Universidade Estadual de São Paulo/Assis. Programa de Pós-Graduação em História, 2002.

OLIVEIRA, Rozália, Alves de; ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **Igreja Assembléia de Deus de Córrego do Ouro - 1980 a 2006.** Disponível em: <[http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2008/fronteira/flashsic/animacao/VISIC/arquivos/resumos/resumo\\_118.pdf](http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2008/fronteira/flashsic/animacao/VISIC/arquivos/resumos/resumo_118.pdf)>. Acesso em: 30 abr. 2012.

PICH, Santiago. **Extra corpore nulla salus:** a encruzilhada entre o corpo, secularização e cura no neopentecostalismo brasileiro. (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2009.

PRODÓCIMO, Elaine *et al.* **Jogo e emoções: implicações nas aulas de educação física escolar.** v. 13, n. 2, Motriz, Rio Claro, abr/jun. 2007.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng.** Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: Edeme, 1973.

\_\_\_\_\_. **Os índios Xokleng: Memória visual.** Florianópolis: Ed. da UFSC; [Itajaí]: Ed. da Univali, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nova história de Santa Catarina.** 5<sup>o</sup> ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.

\_\_\_\_\_. A Barragem de Ibirama e os Índios. **Rev. Geosul**, Florianópolis, 1987. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/issue/view/1217>>. Acesso em: 23 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. **Educação e sociedades tribais.** Porto Alegre: Movimento, 1975.

SCHIEFFELBEIN, F. S. **Matar bugres: Xokleng e a colonização no Alto Vale do Itajaí.** Disponível em: <[http://www.revistapersona.com.ar/Perso a65/65Flammariom.htm](http://www.revistapersona.com.ar/Perso%20a65/65Flammariom.htm)>. Acesso em: 20 jan. 2010.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 23 ed. atualizada. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Cláudio José da. **A doutrina dos usos e costumes na Assembléia de Deus.** (Mestrado) Universidade Católica de Goiás. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2003.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades proto-jê meridionais.** (Doutorado) Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2001.

SOLER, R. **Brincando e aprendendo com jogos cooperativos.** Rio de Janeiro: Sprint, 2005.

TASSINARI, A. M. I. **No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá.** São Paulo: Edusp, 2003.

TENFEN, R. J. **Rio Fortuna, nossa terra nossa gente:** a colonização alemã em Rio Fortuna. Florianópolis: [s.n.], 1997.

TERENA, Carlos Justino. Brincar, jogar e viver indígena: a memória do sonho realizado. In: PINTO, L. M. S. M. (orgs). **Brincar, Jogar, Viver:** IX Jogos dos Povos Indígenas. Cuiabá: Central de Texto, 2010.

VIANNA, Fernando de Luiz Brito. **Boleiros do cerrado:** índios xavantes e o futebol. São Paulo: Annablume/Fapesp/ISA, 2008.

VIEIRA, E. E. **Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng.** (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História, 2004.

WEBER, Cátia. **Tornar-se professora Xokleng/Laklãnõ:** escolarização, ensino superior e identidade étnica. (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2007.