1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social
Ministério do Esporte

Etno-Desporto Indígena

A antropologia social e o campo entre os Kaingang

José Ronaldo Mendonça Fassheber

Brasília,DF
2010

JOSÉ RONALDO MENDONÇA FASSHEBER

ETNO-DESPORTO INDÍGENA

A ANTROPOLOGIA SOCIAL E O CAMPO ENTRE OS KAINGANG

1ª Edição

Brasília

2010

Presidente da República
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro do Esporte
Orlando Silva de Jesus Júnior

Secretária Nacional de Desenvolvimento de Esporte e de Lazer
Rejane Penna Rodrigues

Secretário Nacional de Esporte Educacional - Substituto
Fábio Roberto Hansen

Secretário Nacional de Esporte de Alto Rendimento
Ricardo Leyser Gonçalves

Organizadoras:
Leila Mirtes Santos de Magalhães Pinto – DCTEC/SNDEL
Patrícia Zingoni de Machado Morais – DCTEC/SNDEL

Projeto gráfico, diagramação e capa.
Extrema Comunicação

Impressão
Supernova Gráfica

Etno - desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang/ José Ronaldo Mendonça Fassheber. - Brasília: Ministério do Esporte/ 1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, 2010.

156p;
Inclui bibliografia;
ISBN: 978-85-63445-02-5

1. Cultura Indígena Kaingang. 2. Atividades corporais. 3. Futebol 4. Resistência e sobrevivência cultural.
I José Ronaldo Fassheber

Distribuição gratuita

1ª Edição:
Tiragem: 1500 exemplares

Os textos publicados são de exclusiva responsabilidade dos autores que os assinam.

APRESENTAÇÃO

Este livro, que temos a grande satisfação de apresentar, é um dos resultados da 1ª Edição do Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social. Prêmio lançado em 2008 pelo Ministério do Esporte com o objetivo de incentivar, apoiar e valorizar produções científicas, tecnológicas e pedagógicas que apresentem contribuições e subsídios para a qualificação e inovação de políticas públicas de esporte e lazer de inclusão social por meio de seleção, premiação e difusão de trabalhos; e contribuir com o reconhecimento da participação deste ministério, na agenda da Ciência e Tecnologia Brasileira.

A concretização deste Prêmio é muito especial para nós uma vez que marca mais uma ação desta gestão do Governo Federal, que acredita no conhecimento como um dos meios indispensáveis à construção e implementação das políticas públicas na nossa área.

Decerto, tão importante que selecionar e premiar conhecimentos é a tarefa de disseminá-los de tal forma que não aprimorem apenas a produção científica, mas que possam contribuir direta e indiretamente para a qualificação das políticas a eles associadas e a elevação do nível cultural de nossa população. E ao tornar público obras premiadas estamos avançando um pouco mais nesta direção.

Nesse sentido, demos o primeiro passo quando artigos de todos os 27 (vinte e sete) trabalhos premiados na primeira edição deste Prêmio foram publicados na "Coletânea dos Premiados de 2008", organizada pela Secretaria Nacional de Desenvolvimento de Esporte e de Lazer, do Ministério do Esporte (SNDEL/ME) e difundida em livro impresso e on line, indexado no site deste ministério.

Agora a SNDEL/ME avança na publicação na íntegra de estudos avaliados em primeiro lugar na Categoria Regional "Dissertações, Teses e Pesquisas Independentes", gerando oportunidade para aprofundamento nos trabalhos desses autores.

Um desses estudos é publicado no presente livro que registra a tese de doutorado defendida, em 2006, por José Ronaldo Mendonça Fassheber, junto ao Programa de Pós Graduação da Unicamp, que trata do "Etno-desporto indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da experiência entre os Kaingang".

Esta obra é dirigida às universidades que possuem cursos de Educação Física e outros cursos que reúnem estudiosos e pesquisadores sobre o esporte e o lazer, bem como a gestores e agentes que buscam a sua formação continuada e socialização de conhecimentos junto a programas sociais de esporte e lazer.

Esperamos que esta publicação possa mobilizar outros trabalhos acadêmicos que buscam melhorias das políticas públicas de esporte e lazer de inclusão social e motivar mais autores a inscreverem seus trabalhos na 2º Edição do Prêmio Brasil de Inclusão Social, a se realizar neste ano de 2010.

Rejane Penna Rodrigues
Secretária Nacional de Desenvolvimento de Esporte e de Lazer
Ministério do Esporte

Esse livro é dedicado:

A todos os Kaingang,
Aos amigos e padrinhos Fokãe, Waktun, Twank e Ygreñya;
A toda minha Família,
consanguíneos e afins;
A Liliane Freitag, com todo meu amor,
Aos meus filhos Thomaz e
Tarsila, que a vida me deu duas vezes.

AGRADECIMENTOS

Aos Kaingang das Terras Indígenas de Palmas, Mangueirinha, Rio das Cobras, Marrecas dos Índios (PR), Imbu e Xapecó (SC) que permitiram e contribuíram direta ou indiretamente com os dados de campo;

À minha Orientadora de doutorado Dra. Maria Beatriz Rocha Ferreira, por todo esforço de me fazer entender, criticar e organizar minhas próprias idéias;

Aos componentes da Banca de Doutorado Dr. Ademir Gebara (UNIMEP), Dr. Jocimar Daolio (UNICAMP), Dra. Juracilda Veiga (FUNAI), Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR), titulares e Dra. Kimyie Tommasino (UEL), Dra. Marizabel Kowalski (UNICENTRO), Dra. Heloísa Turini Bruhns (UNICAMP) e Dr. Roberto Rodrigues Paes (UNICAMP), suplentes, pelas leituras ou pelos convívios e pelas contribuições;

Ao PQI/CAPES - UNICENTRO/UNICAMP, e ao CNPq pelo apoio neste doutorado;

Ao Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação Física da UNICAMP, em atenção a todos os seus funcionários;

Aos auxiliares nesta pesquisa: Marcos Vinícius Soares Martins (arquivos), Edilane Lacheske (transcrições), Elizabeth Souza (traduções), Hênio Milani (laudos).

Aos colegas de Doutorado: Eliana Ferreira (e Romeo), Marina Vinha, Ruth Cidade, Maria Cecília Ugarte e Itamar Tagliari.

Aos amigos de sempre Leda Brant, Fernando Libânio Coutinho, Rogério Darwich, Thaís Brasileiro, Vasti Spíndola, Luís Fernando Campos Andrade, José Rafael Gomes Monteiro, Anelise Guedes Lima, Gabriel Monteiro, André Luís Dias Pires, Hélio Barbin, Joel Paese, Maria Luíza Guimarães, Adriana Ronzani Queiroz, Maria Aparecida Torrent, Márcia Lange São Thiago, Márcio Alves de Souza, Raul Francisco Magalhães, Marcos Alberto Patronis, Marília Xavier Rodrigues, Malu Galli, José Santos, Ana Luzia Dias, Wanderley Zamboni, Marcos Golin, Magali Spada e Souza e famílias.

Aos amigos e colegas de Guarapuava e Irati: Beatriz Olinto, Antônio Eliseu, Magda Sarat, Renato Sutana, Hélvio Mariano, Fábio Ruela, Ricardo Libardoni, Sandra Lourenço, Marcelo Moschetti, Maristela Toma, Emersom Antonische, Deoclécio Gruppi, Marcos Queiroga, Silvano Coutinho, Larissa Bobroff Daros, Antônio Carlos Dourado, Luís Carlos de Almeida Lemos, Alceu Harmatiuk, Juliana Chen, Maurício Camargo, Denny William, Déa Maria Silveira, Elisângela Aparecida Toledo, Lourival Gonschorowski, Joanice Strosk, Edilson Maia, Elivelton de Laat, Emerson Veloso, Mário de Souza Martins, Paulo Heerem e Nara Gorski e a todos os que contribuíram.

Ao Dr. Marcos Fassheber Berlink e família e toda a equipe do Hospital Beneficiência Portuguesa (SP), Dr. Inamar Xavier, Dr. Abraão Melhem Jr., Dr. Humberto Pellegrini, Dra. Fernanda Zigger Borges, Dr. Jorge Karam, Dr. Fábio Salum, Dr. Julian Gutierrez.

Aos Antropólogos Eduardo Viana Vargas, Esther Jean Langdon, Rafael José Meneses de Bastos, Miriam Grossi, Carmem Rial, Fernando Fedola Vianna, Hélio Silva, Regina Muller, Simone Lahoud

Guedes, Sílvio Coelho dos Santos, Óscar Calavia Saens, Robert Crepeaux, Ledson Kurtz de Almeida, Ângela Sacchi, Roberto DaMatta, Antônio Carlos de Souza Lima, João Pacheco de Oliveira Filho, Marcos Pellegrini, Carmem Lúcia da Silva, Alline Bonetti e Cibele Verani e a todos os Jê-ólogos Kaingang que me ajudaram a compreender o ofício do antropólogo.

À FUNAI, pela tramitação e autorização para a realização desta pesquisa.

Ao Ministério dos Esportes e à Secretaria Nacional de Desenvolvimento de Esporte e de Lazer pelos reconhecimentos e premiações sobre minha produção intelectual.

Mas por que esses homens precisam atacar?

Por que os homens se perturbam diante desse espetáculo?

Por que se envolvem de corpo e alma?

Por que esse combate inútil?

O que é o esporte?

O que os homens depositam no esporte?

A si mesmos, seu universos de homens.

O esporte foi feito para dizer o contrato humano.

Roland Barthes,
Le Sport et les Hommes (2004).

SUMÁRIO

Apresentação 01

Prefácio 15

Introdução 19

1. Os Kaingang 35

1.1. A Etnia Kaingang 35
1.2. Notas sobre a Organização Social Kaingang 36
1.3. Contato Kaingang X Fóg Kupríg Korég 39

1.3.1. Civilização na Ibero-América 41
1.3.2. Contato no Brasil Meridional 42
1.3.3. De Estabelecidos a Outsiders 44

1.4. Notas sobre a situação atual do contato 45

1.4.1. Efeitos epidemiológicos sobre o corpo e a saúde Kaingang 45
1.4.2. Labor e Atividades de Subsistência 46
1.4.3. Políticas Indigenistas e Indígenas 47
1.4.4. Muita Terra para pouco Índio? 49

2. O Corpo Kaingang 52

2.1. o Corpo na Teoria Antropológica 53
2.2. O Corpo nas Sociedades Ameríndias 54
2.3. Os Kaingang e a Identidade no Corpo 58

2.3.1. Treinamento Cultural dos Sentidos Perceptivos .. 61
2.3.2. Táre: Pessoa e Corpo Kaingang 62
2.3.3. Remédios do Mato 66

3. Jogos Tradicionais Kaingang 69

3.1. O Jogo como Ritual e o Ritual como Jogo 69
3.2. Origens dos Jogos Tradicionais 71
3.3. Jogos Tradicionais Indígenas 73

3.3.1. Jogos de Bola nas Américas 76

3.4. Jogos Tradicionais Kaingang 78
3.5. Kanjire e Civilização 81

4. Do Etno-Desporto 85

4.1. Esportes Modernos 85
4.2. O Futebol 88

4.2.1. Futebol: identidade brasileira 89

4.3. A Mimesis do Esporte: o Etno-Desporto 91

4.3.1. A Mimesis do Futebol Indígena 92
4.3.2. Os Modernos Jogos dos Povos Indígenas 93

4.4. Diálogos e Aproximações: Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná 99

5. O Futebol entre os Kaingang 103

5.1. Memórias do Futebol Kaingang 103
5.2. Redes internas: Centralidade dos Campos e do Futebol ... 107
5.3. Redes Internas: organizando o Futebol 109
5.4. Redes Kaingang: Liderança e Parentesco 112
5.5. Redes internas: Religiões e Futebol 114
5.6. Redes internas: Até quando as mulheres Kaingang podem jogar bola? 117
5.7. Redes Internas: jogando pelo Parentesco entre TIs 120

4. O Futebol entre Kaingang e Fóg 122

6.1. Redes Externas: jogando com os Fóg 122
6.2. Redes Externas: jogando contra os Fóg 123
6.3. Redes Externas: rivalidades entre Kaingang e Fóg 127
6.4. Redes Externas: o alcance do Fair Play 128
6.5. Tare e a Indianidade Futebolística Kaingang ante aos Fóg.... 131

Considerações Finais 138

Bibliografia 144

PREFÁCIO

O desenvolvimento no Brasil de pesquisas preocupadas em entender aspetos culturais que constituem grupos sociais e, sobretudo, a especificidade que compõem o jogo social em que esses estão inseridos é sem duvida uma realidade. Especialmente aquelas absorvidas pelas historicidades dos grupos cuja leitura ultrapassa a fronteira que separa os saberes acadêmicos, têm se mostrado férteis.

O transito entre diversas áreas de conhecimento, desde as primeiras décadas do século XX vem sendo propalado pela academia, pois é uma operação que permite a tessitura de análises, tal como essa, entabulada por José Ronaldo, acerca dos Kaingang em geral, e de certa prática identitária, em particular: o Etno-Desporto. Contudo, o reconhecimento de uma identidade corporal relacionadas às identidades do Desporto, modo de ser, assentado na prática do jogo social entre Kaingang e a sociedade Fog possibilitado pelos dez anos de envolvimento com a pesquisa de campo entre os primeiros, delegaram ao pesquisador a bagagem necessária para essa reflexão madura que vem a publico em forma de livro.

Um texto como esse criado como um esforço de propiciar o conhecimento antropológico para a Educação Física, assinala o ineditismo dessa iniciativa que bem soube alinhar esses dois saberes aqui expostos de forma impar. José Ronaldo, ou simplesmente Zeh, como reconhecem seus pares e amigos, tem o mérito dessa criação que demonstra a plasticidade que constitui as identidades sociais em artifício.

Essa interpretação realizada segundo o olhar apurado de antropólogo que conseguiu associar o esse, os conhecimentos da graduação em Educação Física realizada na FAEFID/UFJF e que, conforme o autor mesmo destaca, teria ganhado fôlego com as problemáticas edificadas ao longo do curso de doutorado na Faculdade de Educação Física da Unicamp, fornece hoje para a Educação Física tanto no âmbito das pesquisas sobre o corpo e sobre as Ciências do Esporte, incluindo as Ciências Sociais e a História, quanto no âmbito das inserções de pesquisadores em campo e dos planejamentos de ensino diferenciados das escolas indígenas a partir das análises e teorias o Etno-Desporto.

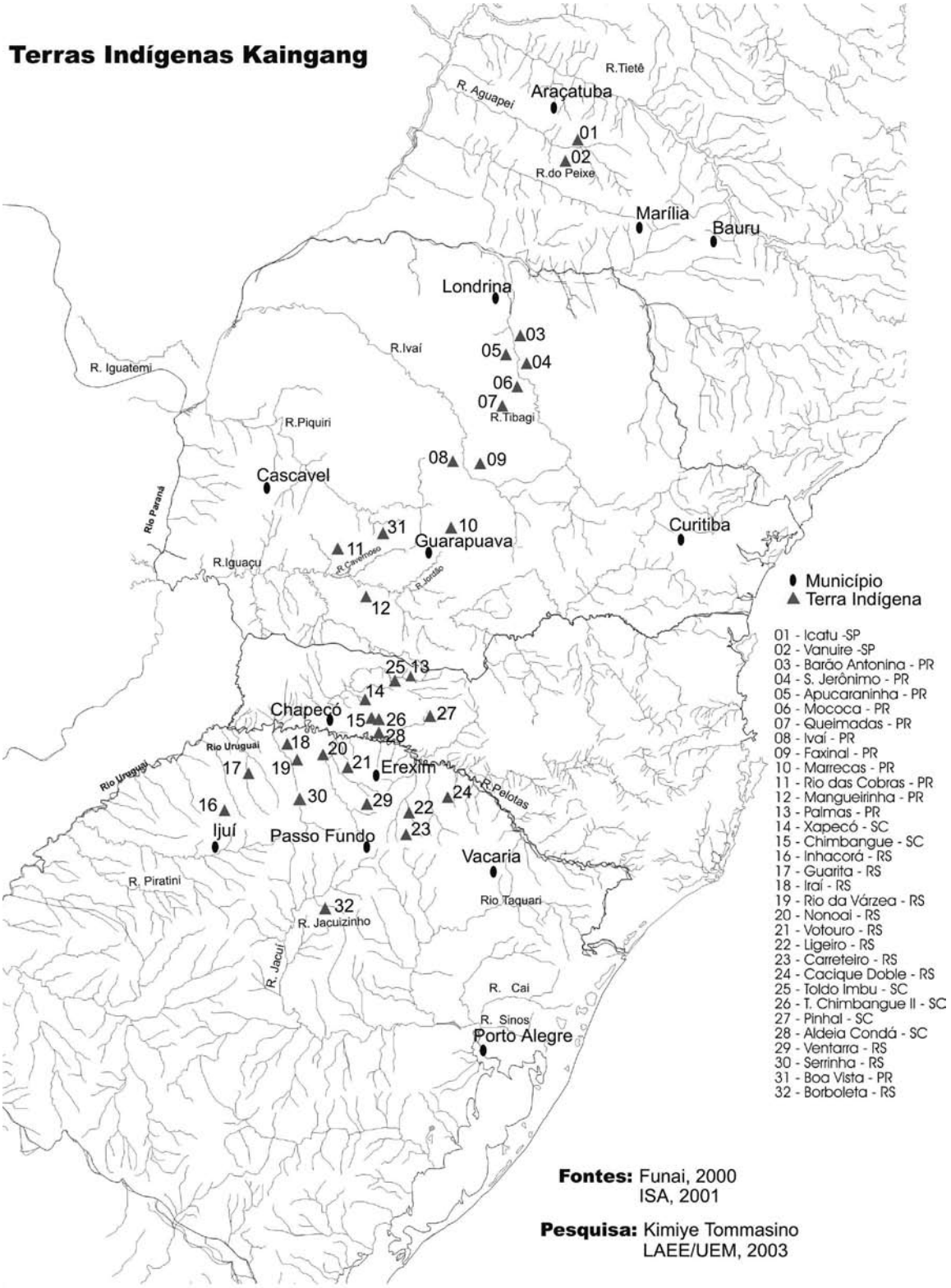
As abordagens teórico-metodológicas a partir de um objeto caro aos campos das Ciências Humanas e em particular as da Antropologia Social, ou seja: o corpo pode ser cisto aqui, como uma construção identitária, como uma fabricação de sujeitos ordinários, cuja corporalidade envolve, sobretudo uma criação que se edifica em práticas e em representações sociais. Dinâmicas, incompletas, efêmeras e, por isso mesmo, fascinantes.

Esse texto, seu caráter peculiar, convida, portanto, o leitor para a leitura da trama social que criou e vem criando certo referencial identitário de um grupo, e que dá conta de um recado: são as identidades plurais que tecem o mundo e que dão sentido a ele.

É com imenso orgulho que devolvo essa iniciativa para o publico na certeza de eu, em tempos de desafios identitários, é possível conhecer o fruto saudável que nasceu de um casamento nada convencional, batizados de Etno-Desporto Indígena: A Antropologia Social E o campo entre os Kaingang.

Guarapuava/PR, 13 de novembro de 2009.

Dra. Liliane da Costa Freitag, Historiadora.
Universidade Estadual do Centro Oeste/PR.


Terras Indígenas Kaingang
R.Tietê
R. Aguapei
Araçatuba
01
02
R.do Peixe
Marília
Bauru
Londrina
03
05
04
06
07
R.Tibagi
R.Ivaí
R. Iguatemi
R.Piquiri
08
09
Cascavel
Rio Paraná
31
10
11
Guarapuava
Curitiba
R.Iguaçu
R.Cavernoso
R.Jordão
12
25
13
14
Chapecó
15
26
27
28
Rio Uruguai
18
20
17
19
21
Erexim
Rio Uruguai
R.Pelotas
16
30
29
24
22
Ijuí
Passo Fundo
23
Vacaria
R. Piratini
Rio Taquari
32
R. Jacuizinho
R. Jacuí
R. Caí
R. Sinos
Porto Alegre
Município
Terra Indígena
01 - Icatu -SP
02 - Vanuire -SP
03 - Barão Antonina - PR
04 - S. Jerônimo - PR
05 - Apucaraninha - PR
06 - Mococa - PR
07 - Queimadas - PR
08 - Ivaí - PR
09 - Faxinal - PR
10 - Marrecas - PR
11 - Rio das Cobras - PR
12 - Mangueirinha - PR
13 - Palmas - PR
14 - Xapecó - SC
15 - Chimbangue - SC
16 - Inhacorá - RS
17 - Guarita - RS
18 - Iraí - RS
19 - Rio da Várzea - RS
20 - Nonoai - RS
21 - Votouro - RS
22 - Ligeiro - RS
23 - Carreteiro - RS
24 - Cacique Doble - RS
25 - Toldo Imbu - SC
26 - T. Chimbangue II - SC
27 - Pinhal - SC
28 - Aldeia Condá - SC
29 - Ventarra - RS
30 - Serrinha - RS
31 - Boa Vista - PR
32 - Borboleta - RS
Fontes: Funai, 2000
ISA, 2001
Pesquisa: Kimiye Tommasino
LAEE/UEM, 2003

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

ANPOCS: Associação Nacional de Pós Graduações em Ciências Sociais

ANPUH: Associação Nacional de Professores Universitários de História

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq: Conselho Nacional de Pesquisa

FAEFID/UFJF – Faculdade de Educação Física da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

IES: Instituições de Ensino Superior

ITC: Comitê Intertribal – Memoria e Ciencia Indígena

JPIs: Jogos dos Povos Indígenas

PPG/FEF/UNICAMP: Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação Física / Universidade Estadual de Campinas/SP

PPGAS/UFSC – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal de Santa Catarina

PQI: Plano de Qualificação Institucional, da CAPES

RAM: Reunião de Antropologia do Mercosul

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

TIs: Terras Indígenas

UNICENTRO: Universidade Estadual do Centro Oeste/PR

INTRODUÇÃO

Esse Livro é resultado de minha Tese de Doutorado defendida na Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas aos 14 dias do mês de agosto do ano de 2006 e que foi agraciada duplamente pelo Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social do Ministério do Esporte (2008-2009). Duplamente, pois conforme o próprio edital previa, fui premiado nas categorias de melhor Tese (Região Sul) e melhor Ensaio (Nacional), ambas publicadas na edição da Coletânea do Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social (FASSHEBER, 2009 e FASSHEBER, 2009-a).

* * * * *

Sir Edward Evans-Pritchard foi um brilhante estudioso da segunda geração da antropologia social inglesa, aluno de Malinowski e de Radcliff-Brown, tendo trabalhado com populações nativas na África Central: entre elas, ele pesquisou os Azande onde escreveu uma de suas mais famosas obras - Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande - (1976 e 2005). Estas experiências levaram-no a refletir sobre o trabalho de Campo. Pois como nós, em nossa primeira experiência, não sabemos de antemão o que vamos encontrar em campo no contato com o grupo ao qual nos dispomos a estudar, trabalhar com, incomodar bastante com nossas curiosidades. Temos claro, os pontos teóricos a investigar sem nos darmos muito a conta de que os interesses do grupo que pretendemos estudar podem ser completamente Outros[1].

Para esse autor (2005, p. 243), "talvez qualquer pessoa possa [escrever uma obra sobre outra sociedade], mas não vai acrescentar algo à Antropologia". Isto porque, "a primeira exigência para que se possa realizar um trabalho de campo é um treinamento rigoroso em teoria antropológica, que dê as condições de saber o que e como observar, e o que é teoricamente significativo". Por outro lado, recomenda o autor (2005, p. 244 e 245) que "o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar [...] eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zanze, mas os Azande tinham [...] não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado".

Mas, meu interesse em saber se o aspecto cultural de uma sociedade influía sobre suas decisões de comportamento em sociedade nasceu quando eu cursava as cadeiras de Ginástica Rítmica Desportiva – GRD, hoje GR – no curso de Educação Física em minha graduação. A resistência e mesmo a recusa de alguns colegas em praticar a GRD, por achá-la "feminina demais" fez-me crer que o modelo de minha sociedade não era universal, ao contrário, estava

1 Sempre que esta palavra aparecer no sentido da alteridade – aquilo que é indivisivelmente o "não nós" – grafaremos sua inicial em maiúscula.

ancorado em arranjos culturais bem particulares, diferenciando-nos de outras culturas.

Percebi que isto ocorria também com outros esportes, em especial com o Futebol que algumas de minhas colegas achavam-no demasiado brutal, "masculinizado". O esporte em outros países tinha uma lógica diversa. No Japão os homens praticam a GRD na infância e as pequenas americanas, o Futebol "coisa de menino" e "coisa de menina": uma dessas maneiras em que muitas sociedades ensinam as relações de gênero a seus membros. Estas técnicas da corporalidade, aparentes na diversidade das culturas passaram, assim, a ser objeto de minhas observações e análises.

O interesse de que o corpo era uma construção levou-me ao mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Relações de Gênero, Etnologia Indígena, Antropologia Simbólica, da Saúde: uma carga de novas idéias e olhares, diferentes enfoques, tudo aquilo eu procurava ver através do estudo do Corpo. Meu trabalho de campo entre os Kaingang de Palmas e Mangueirinha no Paraná e minhas visitas ao Xapecó em Santa Catarina quando da realização do ritual Kaingang possibilitou-me oito meses de uma experiência ímpar no ano de 1997. Minha preocupação inicial em campo era saber as maneiras como eles percebiam, utilizavam e negociavam sua saúde no âmbito das técnicas corporais e das práticas e dos itinerários terapêuticos tradicionais do grupo.

De certa maneira, eu tive que ir além: partindo da máxima evans-pritchardiana, de que o antropólogo não faz o campo, o campo é que faz o antropólogo, não havia como ocultar a presença das políticas públicas de saúde do índio na negociação terapêutica Kaingang. Descrevi (FASSHEBER, 1998) no capítulo IV da dissertação, a briga entre os organismos governamentais FUNAI X FUNASA[2]. Embora meu objetivo à época fosse apenas o de investigar as categorias êmicas[3] do corpo e dos cuidados com a saúde Kaingang, minha estada em campo coincidiu com a luta política sobre quais responsabilidades em gestão da saúde diferenciada indígena deveriam caber a cada um dos órgãos a partir daquela época (vi *in loco* a instalação destas políticas em 1997).

Ademais, durante o trabalho de campo, os Kaingang consideraram o fato de eu ser formado em Educação Física. Assim, o Futebol revelou-se uma importante "porta de entrada" dentro do grupo. Fui solicitado a auxiliá-los no treinamento das equipes de Futebol e nos torneios regionais em que eles participavam. Mais por coincidência, após um curto período desses treinamentos, as equipes Kaingang passaram a conquistar muitos torneios que participavam. Assim, passei quase a ser considerado como uma espécie de "sortudo" ou me desejavam "um bom trabalho" com a equipe (como alguns me diziam, para a sorte de minha inserção entre eles durante a pesquisa de campo). Foi, pois uma rica experiência com o Futebol Kaingang.

---

2 Anteriormente a 1996, toda a saúde indígena estava nas mãos apenas da FUNAI.

3 Êmico são as categorias nativas, reconhecidas e legitimadas pela cultura.

Surgiram então desta experiência novas perguntas e novas sugestões de colegas: O que eles pensam sobre o futebol? Como jogam? Como estabelecem as diversas redes sociais? como sua pratica provocava outras manifestações sociais? O que lembram de seus jogos tradicionais? Que explicações oferecem para o sucesso ou fracasso de suas atuações nos cenários esportivos do quais participam? Como os Kaingang estabelecem os discursos sobre sua prática futebolística? Afinal, existe um esportista Kaingang? A sociedade o percebe? Como o percebe? Ao mesmo tempo, havia o interesse Kaingang de que algum pesquisador escrevesse sobre o Futebol que eles jogavam e como eles gostavam de se reunir em torno dos campos em suas terras ou fora delas. Essas questões vão ao encontro das preocupações elencadas por Vianna (2008):

> A adesão indígena à linguagem do futebol e do esporte em geral é fenômeno complexo e multifacetado, sobre a qual a reflexão concentrada existente é pouca – e caracterizada, em grande parte, por estar ligada a tarefas pessoais de consultoria à formulação de políticas públicas e projetos de educação escolar indígena na área da educação Física [...] Em lugar de voos teóricos, o tema pede um tratamento comprometido com duas tarefas básicas: contribuir para o aumento do volume de dados empíricos e testar ferramentas analíticas disponíveis. Para isso, nada melhor do que adotar um velho procedimento da Antropologia Social: observar de perto um caso específico. (VIANNA, 2008, p.29).

Assim, na tentativa de tornar novamente formal a pesquisa e a observação antropológica entre os Kaingang no âmbito da continuidade de minha formação acadêmica, decidi estabelecer um caminho que fizesse retornar os conhecimentos antropológicos para a produção do saber da Educação Física, mantendo a coerência com meu projeto inicial. Disso decorre meu engajamento com o Laboratório de Antropologia Biocultural da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas e coordenado pela Dra. Maria Beatriz Rocha Ferreira, também Antropóloga. Ademais a opção por este tipo de linha de pesquisa parece ganhar cada vez mais fôlego e tradição dentro da Instituição e dentro da produção científica em Educação Física.

Dado sua relevância e originalidade no âmbito das pesquisas em Educação Física, a pesquisa nos foi também viável por algumas razões. A opção de residir novamente dentro da área cultural dos Kaingang – nas cidades de Palmas e de Guarapuava no Paraná, região de imemorial ocupação – possibilitou-me uma relação permanente com o grupo e com o levantamento dos dados etnográficos do grupo. E havia a própria demanda kaingang sobre a pesquisa que desenvolveríamos.

Utilizo, aqui, da posição da Antropologia Social, já se tornando um tanto "encorporada" em mim, num ***continuum*** de formação que me acompanha desde os idos de minha graduação em Educação Física na FAEFID/UFJF e que ganhou força com o mestrado no PPGAS/UFSC e com o doutorado na FEF/UNICAMP. Percebia e percebo, junto com a percepção ou

formação de antropólogos colegas e de minha orientadora, a importância do conhecimento antropológico para a Educação Física. É preciso destacar também que uma parte considerável de leituras em Antropologia somadas à quase dez anos de envolvimento com a pesquisa de campo entre os Kaingang principalmente, mas não exclusivamente, possibilitam uma bagagem que torna viável a concisão de dados e suas interpretações em um doutoramento.

1. Dos Objetivos

Meus objetivos, na realização dessa obra, são antropológicos e educacionais:

> **[1]** compreender a noção de corpo indígena, mais especificamente como os indígenas em geral e os Kaingang em particular constroem de modo específico e tradicional sua noção de força;
>
> **[2]** conceituar o que chamo de Etno-Desporto – reconhecendo as identidades corporais relacionadas às identidades do Desporto;
>
> **[3]** demonstrar como o Futebol, ressignificado pelos Kaingang ocupa um lugar central nas redes de relações sociais intra-TI e nas relações inter-TIs;
>
> **[4]** demonstrar as redes de relações sociais – inserções e re-inserções – com a sociedade Fóg[4].

Espera-se que este trabalho possa contribuir para a Educação Física tanto no âmbito das pesquisas sobre o corpo e sobre as Ciências do Esporte (o que certamente inclui todas as Ciências Sociais e a História) quanto no âmbito das inserções de pesquisadores em campo e dos planejamentos de ensino diferenciados das escolas indígenas a partir das análises e teorias que conceituo de Etno-Desporto. Para tanto, iremos abordar as questões teórico-metodológicas envolvidas no desenvolvimento da pesquisa de campo e da tradução cultural dessas palavras. Inicialmente, tentamos deixar à mostra interfaces que podem ser estabelecidas entre campos de conhecimentos distintos. De um lado, as contribuições das Ciências Humanas e em particular as da Antropologia Social, a partir de um objeto caro a ambos os

4 Tomo a expressão sociedade Fóg em substituição ao termo "sociedade envolvente", muito usado por etnógrafos e que é, no entanto, um termo problemático. Devemos entender por sociedade Fóg não aquela que domina ou envolve outra sociedade, mas sim aquela que está em contato direto com as populações indígenas vizinhas a ela, e com as quais os índios mantêm relação que podem ser as cidades vizinhas ou instituições como as prefeituras, a FUNAI e a FUNASA. Podemos até criticar o termo envolvente por ter uma característica de uma mão única nas relações entre Fóg e Kaingang. Neste sentido, "sociedade Fóg" dá maiores condições de resposta. Na verdade, o termo Fóg significa "o outro", aquele que não é Kaingang. O termo Kupríg em Kaingang quer dizer "branco", e eles se referem aos brancos como Fóg Kupríg (quando não Fóg Korég – branco ruim). Mas adotei aqui apenas o termo Fóg porque me parece ser mais abrangente e também para não cair na armadilha perigosa de cometer uma espécie de "etnocentrismo às avessas" (nos termos de Peirano,1996), reificando o Outro, o que me parece sugerir o termo Fóg Kupríg.

campos, qual seja, o corpo social, a corporalidade e todos os fenômenos sociais e culturais que os envolvem. De outro lado, a reflexão sobre as práticas desportivas praticadas pelos indígenas e pela encorporação de certos esportes modernos e de certas estruturas modernas em eventos esportivos, aproximando mais uma vez os campos de conhecimento.

Em seguida, os métodos propriamente ditos serão descritos. Após uma breve consideração teórica sobre a etnografia, descreveremos as passagens pelo campo de pesquisa, a saber, as Terras Indígenas e cidades envolvidas com o Etno-Desporto pesquisado. Ademais, serão descritos os encontros provocados durante estes anos de doutorado, seja como convidado pelo Estado a falar para indígenas e não indígenas sobre minhas reflexões ao longo de minha experiência entre as comunidades das TIs, seja convidando os indígenas a falar em eventos acadêmicos na Universidade Estadual do Centro Oeste.

II. Fronteiras entre Campos

As fronteiras entre o pensamento antropológico, em especial a Antropologia do Esporte e do Corpo, e a Educação Física são ainda pouco exploradas. Mas existem em larga escala. Fronteiras claras e demasiado extensas entre Antropologia e Educação Física estão estabelecidas, no que se refere aos estudos do corpo, há mais de um século. Como uma mata densa, estas fronteiras são temidas por seu caráter original e diferenciador dentro da pesquisa em Educação Física, mas ao mesmo tempo são perfeitamente transponíveis, haja vista que uma crescente produção pode ser notada mais contemporaneamente[5]. Mas, ainda falta-nos, por certo, mais aventura – uma tarefa tão longa e dinâmica quanto o dinamismo das fronteiras entre os dois campos.

E há entre esses dois campos de conhecimento não uma única fronteira, mas várias, até por que, assim como não existe uma linha única na Educação Física (a ponto da própria denominação "Educação Física" não representar uma unanimidade de disciplinas e linhas de estudo e pensamento), também não a existe na Antropologia. Há uma Antropologia Física, outra Biológica, uma Cultural e uma Social. Cada uma delas, por certo possui suas respectivas tendências, histórias e conflitos. Na Antropologia Social, por sua vez, há uma gama de possibilidades a seguir: há uma Antropologia Social dos Sistemas Políticos, da Religião, urbana, indígena, da música e das relações de gênero (e aqui certamente os caminhos se multiplicam: há uma do direito reprodutivo, outra da sexualidade, uma da mulher indígena, outra da modelo anorética) e etc.

Claro, comumente os grupos estudados pelas Ciências Sociais não fazem divisões estanques onde aqui começa a política, ali termina a religião. Mas o antropólogo, por sua formação, está atento a isso: que o parentesco se liga aos sistemas políticos ou a religião, que a economia está na saúde e vice-versa, isso é demonstrado por várias etnografias há mais de um século. E estes objetos:

5 GTs da ABA, ANPOCS, ANPUH e etc.

política, economia, gênero, saúde, corpo, são pontos de partidas teóricos para a sustentação analítica dos grupos estudados. E a análise pode seguir o caminho do estruturalismo, do materialismo histórico, da hermenêutica, da fenomenologia, da teoria dos processos, etc. De modo mais ortodoxo, ou construindo híbridos. Mesmo os pontos de vista antropológicos sobre os povos indígenas como os Kaingang variam no tipo de produção bibliográfica: na classificação de Fernandes (2004, p. 07), "podemos identificar quatro tipos de modelos de análise, os quais chamaremos de 'modelo histórico-etnográfico'; 'etnográfico do contato'; 'institucional do contato' e 'modelo etnológico' [...] o que não implica que cada obra esteja limitada exclusivamente a um ou outro modelo".

Enfim, essa diversidade de objetos e de pontos de vistas sobre esses objetos dão à Antropologia seu caráter peculiar, pois segundo Peirano (1996, p.13), "abriga estilos bastante diferenciados, uma vez que fatores como contexto de pesquisa, orientação teórica, momento sócio-histórico e até personalidade do pesquisador e ***ethos*** dos pesquisados influenciam o resultado obtido". Isso é por um lado enriquecedor para a disciplina e por outro, pode levar ao risco de que "existam tantas antropologias quanto antropólogos".

III. Dos Métodos em Antropologia

Antropologia pode ser definida pelos estudos das manifestações sócio-culturais humanas em sua totalidade e em sua diversidade; um olhar sobre a vida humana em suas familiaridades e em suas diferenças. Tal empresa depende fundamentalmente de um deslocamento deste olhar, para admitirmos que somos apenas uma possibilidade de sociedade, mas não a única, nem a mais, nem a menos importante. Então, para descrever um discurso social do Outro, é preciso converter-se, em parte e ao menos metodologicamente, à lógica do Outro: essa é a compreensão da alteridade. Segundo Clifford Geertz (2001, p. 66), os antropólogos foram os primeiros a "insistir em que vemos as vidas dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que outros nos vêem através das deles". A brecha entre o familiar "nós" e o exótico "eles" é um obstáculo fundamental para a compreensão significativa do Outro, obstáculo que só pode ser superado mediante algum tipo de participação no mundo do Outro. Os etnólogos têm então, de nos convencer não apenas de que estiveram ali, mas de nos colocar ali, se aproximando da visão como eles vêem, tentando sentir o que eles sentem.

Para os antropólogos, os Conceitos de Cultura e os de Diversidade Cultural estão entre os mais caros para a Antropologia desde sua fundação como ciência no limiar do século XIX. De lá para cá, houve a elaboração de muitos conceitos para estes termos, indo desde Tylor (1973) e o "todo mais complexo" até as noções de Kultur em Elias (1994) e de cultura como teias intertecidas de significados e arranjos simbólicos e também como mecanismos de con-

trole em Geertz (1989)[6]. O que me parece importante frisar em diversos conceitos de cultura é o seu caráter dinâmico: antes de pensarmos, por exemplo, que as culturas indígenas não são mais as mesmas após o contato com os colonizadores, é preciso ressalvar que elas se modificam e se atualizam independentemente do contato ou não. É claro, existe uma enorme diferença na velocidade e alcance das relações pós-contato. Mas não podemos admitir que as sociedades indígenas sejam estáticas ou que suas tradições sejam ensimesmadas, encapsuladas ou mantidas em seus "cercadinhos"; ao contrário, elas "tradicionalmente" se atualizam e se ressignificam, e continuam a fazer no contato com a sociedade dos brancos ou no contato com outras etnias.

a. A Etnografia

O método de investigação e obtenção de dados dessa pesquisa é, basicamente, mas não exclusivamente, a etnografia. A etnografia e a etnologia são momentos de uma mesma prática. Segundo o dicionário de Antropologia da Infopedia (1997),

> Ethnology is concerned with the study of cultures in their traditional forms and in their adaptations to changing conditions in the modern world. Ethnography, the observational branch of ethnology, describes each culture, including its language, the physical characteristics of its people, its material products, and its social customs. In describing a particular tribe, for example, ethnographers gather information about its location and geographical environment. They also investigate all aspects of its culture, including food, shelter, dress, transportation, and manufacture of the tribe; its customs regarding government, property, and division of labor; its patterns of production and exchange; its customs regarding birth, adulthood initiation rites, marriage, and death; its religious ideas relating to magic, supernatural beings, and the universe; as well as its artistic, mythological, and ceremonial interpretations of its natural and social environment. (DICIONÁRIO INFOPÈDIA, 1997, CDROM, s/p)[7]

Etnografia implica necessariamente em observação participante, que depende de nossa aceitabilidade dentro de um grupo, num tempo razoavelmente longo de convívio.

6 Não pretendo aqui discutir os diversos conceitos de cultura utilizados até hoje pela Antropologia. Como abordam Viveiros de Castro e Saens (2006, s/p): "A antropologia vem realizando uma crítica sistemática das tendências reificantes contidas no 'seu' conceito de cultura. Ao mesmo tempo, multiplicam-se os usos do conceito fora da disciplina, num movimento que ativa justamente os aspectos da noção de que os antropólogos aprenderam a suspeitar". (em www.anpocs.org.br, consultado em janeiro de 2006.)

7 A Etnologia está relacionada ao estudo das culturas nas suas formas tradicionais e nas suas adaptações às condições mutantes do mundo moderno. Etnografia, o ramo observacional da Etnologia, descreve cada cultura, incluindo sua língua, as características físicas de seu povo, seus produtos materiais e seus costumes sociais. Ao descrever uma tribo em particular, por exemplo, os etnógrafos reúnem informações sobre sua localização e ambiente geográfico. Também investigam todos os aspectos de sua cultura, incluindo alimentação, abrigo, vestimentas, transporte e manufatura; seus costumes no que tange a governo, propriedade e divisão do trabalho; seus padrões de produção e troca; seus costumes relacionados ao nascimento, ritos de iniciação à vida adulta, casamento e morte; suas idéias religiosas relativas a mágica, seres sobrenaturais, e o universo; bem como suas interpretações mitológicas e cerimoniais de seu ambiente natural e social.

Além da observação participante, e já que estamos por lá, praticamos algum tipo de pesquisa-ação. A aplicabilidade antropológica é, portanto, viável sempre que se levar em conta o que o grupo deseja desta nossa ação sobre eles.

Não se pode perder de vista que o próprio fato do antropólogo estar lá (GEERTZ, 1989) entre eles – condição fundamental do trabalho etnográfico - num período considerável de pesquisa de campo já é de antemão um tipo de interferência. Por mais aceite que você tenha do grupo com quem conviverá algum tempo, por mais que você se deixe por assim dizer, "naturalizar" pela lógica específica do grupo, você não está anônimo, não é um fantasma positivista. Parte de nossos resultados são análises de nós mesmos nesta relação com o Outro. Como lembra Fernandes (2006 – comunicação pessoal), "afinal a Antropologia é um encontro de pensadores", i. é nós e eles.

Por fim, há ainda a dificuldade autoral da etnografia. Geertz (1987) ressalva que meter-se em seu próprio texto pode ser tão difícil para os etnógrafos quanto meter-se no interior de uma cultura. Há sempre o risco de erro de tradução da cultura estudada, embora os textos convençam graças a um poder de sua substantividade factual – a verossimilhança por quem penetra, ou é penetrado por outros modos de vida, por quem "esteve ali". Assim, quando outros antropólogos vão trabalhar com o mesmo grupo na mesma região, é difícil refutar a experiência anterior que alguém informou.

Por isso, opto ao longo dessas páginas, mais que dialogar com outros autores, em deixar que eles falem por si, com suas informações anteriores. Isso nos dá a possibilidade de termos uma textualidade de caráter multivocal e acredito, uma autoridade mais compartilhada com outras experiências e com outras informações. Por fim, é preciso voltar a dizer que as possibilidades etnográficas são atualmente diversas. O Prof. Mauro Almeida (2001) argumenta que [...]

> A etnografia [...] assiste à construção de novos corpos singulares e coletivos politicamente orientados: caso da territorialidade, das identidades étnicas, das definições de paisagens-patrimônio; mas também de corpos com gênero, corpos com cor, com historicidade. Antropólogos por um lado são parceiros na emergência das 'culturas híbridas' – e por outro são membros de uma comunidade orientada para verdades e juízos. O nexo entre as suas duas posições é essencial para sua atuação e para sua contribuição no processo de construção de consensos necessários sobre a natureza do mundo social. (ALMEIDA, 2001, p. 21)

É dentro dessa gama de possibilidades que introduzimos o Etno-Desporto indígena como objeto.

b. A Etnografia em Campo

Nessa obra, irei descrever três momentos de pesquisa de campo em que realizei os procedimentos etnográficos: uma fase em 1997, quando minha coleta de dados sobre o Etno-Desporto indígena havia começado, meio sem querer, durante minha jornada entre os Kaingang, outra entre 1999 e 2001, como morador da cidade de Palmas e a recente a partir de 2002, já em Guarapuava. Estas discussões sobre os dados obtidos em campo aparecerão ao longo dos capítulos II (sobre a corporalidade), III (onde conceituo o Etno-Desporto) e IV (sobre o Futebol "transformado" pelos Kaingang).

Pois bem, iniciei meu contato com os Kaingang através da Literatura etnológica específica e minha primeira viagem de campo ocorreu nos primeiros meses de 1997 quando visitei as Terras Indígenas de Xapecó (SC) e Palmas (PR). Neste mesmo ano, participei das três fases daquele que pode Ter sido o último Ritual do Kiki (entre março e abril), a festa dos mortos Kaingang, realizada somente na TI Xapecó (SC). Como parte dos rezadores do Kiki morava na TI Palmas, viajávamos com eles de lá para cá entre estas TIs[8].

Em maio, mudei-me para a cidade de Palmas, a fim de estabelecer uma relação mais próxima durante minha estada em campo, indo e vindo da TI quase todos os dias e quase sempre em uma caminhada de 07 quilômetros malinowiskianos entre lá e cá. Foi nesta época que os Kaingang descobriram que eu era "professor de [educação] física" e me pediram para ajudar com as equipes de futebol da TI. Esta fase foi a de contato mais intenso com as TIs do Paraná (Palmas e Mangueirinha) e de Santa Catarina (Xapecó). Como o Etno-Desporto não era o meu objeto de pesquisa na época, fiz apenas as costumeiras anotações no "diário de campo", sem, no entanto, colher muitas entrevistas a este respeito. Mas foi possível notar o Futebol como uma brecha aberta entre nós e eles.

Após uma breve passagem pela UFMG, onde trabalhei como professor e pesquisador de campo para a Tese de Vargas (2001), recebi um convite para lecionar em Palmas/PR. Achava perfeita essa condição, apenas para restabelecer contato com os Kaingang. Daí, a segunda fase ter sido naqueles anos (do início de1999 ao início de 2001) em que me aventurei em participar da criação de um curso de Ciências Políticas e Sociais nas Faculdades de Palmas, onde lecionei Antropologia por dois anos (tendo inclusive vários alunos Kaingang) e pude estreitar ainda mais aquelas antigas relações com quem eu havia estabelecido desde 1997, principalmente na TI Palmas. Desta vez, acompanhei apenas informalmente alguns jogos de futebol dos Kaingang na cidade e nas festas do "Dia do Índio" (19 de Abril).

8 Nesta oportunidade ganhei um nome Jamujè (o lagarto brincalhão, como diziam), de meu "padrinho" Waktun, da metade Kamé. Falaremos sobre as metades Kamé e Kairu no capítulo que se segue.

E a terceira fase, após o ingresso no doutorado da FEF e depois morando em Guarapuava, autorizado pelos próprios Índios[9] e pela FUNAI[10], fiz algumas visitas as TIs de Rio das Cobras, Mangueirinha, Marrecas dos Índios e, novamente, Palmas. Utilizei as técnicas de entrevista semi-estruturada e de anotações pessoais além de levantar um vasto material bibliográfico (histórico e etnográfico) sobre a etnia dos Kaingang e de seus jogos tradicionais.

Apesar de terem sido viagens mais curtas, o material coletado foi de grande valia para a elaboração de minha tese de doutorado. Assoma-se ao trabalho de campo, os eventos que promovemos em Irati e Guarapuava e a viagem para observar os denominados Jogos dos Povos Indígenas (sua sétima edição, em Porto Seguro/BA, 2004).

c. As Reuniões Inter-Culturais

Entre os anos de 2001 e 2003, realizamos três eventos nas cidades de Irati (a primeira vez) e de Guarapuava (os dois posteriores). Estes eventos ocorreram com o esforço coletivo realizado por professores e pesquisadores da UNICAMP e da UNICENTRO e outros convidados[11]. Denominamos estes eventos de **I Simpósio de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná** (em 2001); de **I Reunião de Trabalho de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná** (em 2002); e de **II Simpósio de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Brasil Meridional** (em 2003).

Estes eventos tiveram natureza social, científica e de caráter multidisciplinar, agregando cursos de graduação da Universidade Estadual do Centro-Oeste, tais como o de Educação Física, Pedagogia, História, Enfermagem, Nutrição, entre outros. Também contamos com um número expressivo de indígenas e lideranças indígenas representantes das Terras Indígenas do Paraná, tais como Marreca dos Índios, Rio das Cobras, Mangueirinha, Palmas e Ivaí, entre outras, estimando-se a presença de cerca de duzentas pessoas entre inscritos e ouvintes por evento. Os eventos tiveram como objetivos (1) discutir assuntos relacionados às Terras Indígenas quanto ao Esporte, à Atividade Física e à Saúde; (2) sensibilizar sobre a importância da revitalização dos jogos, dos esportes, da tradição e da identidade cultural; (3) debater a respeito dos "prós e contras" da "mimesis do esporte"; e finalmente (4) contribuir com as pesquisas em geral relacionadas ao tema em questão. Iremos relatar no capítulo IV as posições analisadas nestes encontros a partir dos objetivos lá estabelecidos.

9 Em contato prévio com suas lideranças.
10 Durante o mestrado pelo convênio FUNAI/UFSC e no doutorado com autorização da FUNAI.
11 Esforços que continuaram no projeto e na execução do PQI/CAPES formulado pelas duas IES.

IV. Eixos Teóricos

A Antropologia que pretendo explorar aqui é a denominada Antropologia do Corpo (a partir de Mauss, 1936 [2003] e outros) buscando também alguns referenciais das Ciências Sociais do Esporte (a partir de Elias, 1936 [1994] e outros). É claro, já tomei o cuidado de ressalvar que o corpo, seus cuidados e o esporte são pontos de partida que levam em conta suas relações com a totalidade do grupo, i. e, que ambos guardam relações com o sistema político, o religioso e etc.

Em Mauss (2003), o corpo, a dádiva e a noção de pessoa são os temas que lhe tomo emprestado. A "noção de técnicas corporais", um dos mais clássicos conceitos das ciências sociais e os estudos intitulados o "ensaio sobre a dádiva" e a "noção de pessoa" são respectivamente os textos de onde extraio os temas. Em termos de corporalidade indígena, que trataremos no próximo capítulo (II), opto pelo que considero ser o mais significativo, o mais abrangente e o mais pan-ameríndio deles, qual seja, a obra de Viveiros de Castro (2002) entre outras. Sua teoria sobre o perspectivismo ameríndio contribui aqui com a noção de "encorporação" ao invés de "incorporação" com a qual concorda Vargas (2001)[12].

Especificamente entre os Kaingang, utilizo as recentes produções de Veiga (1994, 2000), Mota (1994) Tommasino (1995), Crépeaux (1996, 1997), Kurtz de Almeida (1996, 2004) e Fernandes (1998, 2004), que tratam a corporalidade, embora tangencialmente a seus objetos de análise, como um promissor objeto de enfoque da cultura Kaingang.

De Victor Turner (1974), tomo de segunda mão o processo ritual – que ele utiliza de Van Gennep, indo além dos modelos de processo ritual (separação – margem – reagregação) –, a liminaridade dos sujeitos sociais e o conseqüente processo criativo e transformador da sociedade – i.e., podemos pensar os Kaingang como sujeitos liminares ressignificando suas vidas pós-contato, num processo dinâmico não de "ser", mas de "tornar-se". A liminaridade para Turner é condição provisória da anti-estrutura e é ao mesmo tempo estruturante, pois quem está à margem, busca significado para estar novamente na estrutura, muitas vezes recriando-a. Recriação que encontra eco em outra teoria de Turner (1987) sobre a performance[13] do futebol Kaingang enquanto produção de experiência e expressão de um drama social: espaço em que se busca uma re-inserção social (reagregação) pela via do Fair Play – visto e prescrito como **ideal** a ser cumprido pela coletividade – em espaços inter-étnicos do futebol.

12 [...] pelas ressonâncias cosmológicas de base cristã e psicanalítica presentes em encarnar e em incorporar. Considerando que o prefixo in diz respeito a um "movimento para dentro" (como em "ingerir", "inalar"), quando não se refere a uma "negação" ou "privação" (como em "inábil", "indivíduo"); considerando ainda que o prefixo en [...] significa especificamente "transformar", "guarnecer", "prover", "encher", "fazer crescer" [...], é possível sustentar que, em sentido próprio, "incorporar" se refere a algo que, existindo anterior e exteriormente ao corpo considerado, nele entra, ou a ele se junta (quando não o nega), enquanto "encorporar" diz respeito a tomar corpo, corporalizar, materializar, vale dizer, a acepções que não supõem o dualismo mente/corpo implícito nos vocábulos "encarnar" e "incorporar". (VARGAS, 2001, p. 36 e 37, nota nº 23)
13 Conceito que difere-se, como veremos, do conceito de performance habitualmente utilizado pela Educação Física.

É preciso ressalvar, antes que o leitor mais atento reclame, que o Fair Play abrange aquilo que Geertz (1989) estabeleceu como o modelo para o comportamento o que não significa ser e executar-se como o modelo de comportamento. No primeiro caso, o que está em jogo são os planejamentos, esquemas e mapas que irão regular idealmente o comportamento. No entanto, o segundo caso nos remete à vida real, muitas vezes desviada do plano ideal estabelecido no modelo para.

Tomo emprestado da Sociologia, algumas das teorias de Norbert Elias, a civilização e a cultura, vista de modo processual e inevitavelmente difundida, seja pela formação dos estados nacionais (processo ainda em formação em diversas partes do mundo), seja pela difusão de comportamentos e de emoções mais controladas no âmbito individual. Interessante também na obra de Elias (1994) que nos chama a atenção, é o caráter de interdependência no processo civilizador:

> O que empresta ao processo civilizado do ocidente seu caráter especial excepcional é o fato de que a divisão de funções atingiu um nível, os monopólios da força e tributação uma solidez e interdependência e competição uma extensão, tanto o em termos do este espaço físico quanto do número de pessoas envolvidas e que não tiveram e iguais na história mundial. [...] ocorreu o fortalecimento do autocontrole [...] - a inibição de paixões e o controle de pulsões - impostas pela vida no centro dessas redes. [...] O ritmo é uma expressão do enorme número de ações interdependentes, da extensão e densidade das cadeias compostas de ações individuais e da intensidade das lutas que mantém em movimento toda essa rede interdependente. (ELIAS, 1994, p. 207)

Ainda nas teorias eliasianas, encontramos sua etnografia sobre os Estabelecidos e os Outsiders (2000) – a mais etnográfica das obras eliasianas –, aproximando-a das situações liminares, como as descreve Turner (1974). Medidas as diferenças, a liminaridade tem relações com as teses eliasianas sobre os Outsiders, já que em ambos os casos os grupos liminares-outsiders buscam formas de re-inserção, i.e, ambos podem ser considerados como estruturantes, reorganizando-se na sociedade e reorganizando a própria sociedade.

Busco também a contribuição de Elias e Dunning (1992) para analisar as mudanças ocorridas na vida social Kaingang pós-contato, seja pelos processos de aldeamento (e os conseqüentes processos "descivilizadores" advindos do "processo civilizador") e de pacificação do contato beligerante com a sociedade dos colonizadores, seja pelo processo de ressignificação dos jogos tradicionais e pela introdução do esporte moderno, com suas regras e controles miméticos.

Mas parto sobretudo da obra de Taussig (1993) para utilizar o **conceito de *mimesis***, em que a faculdade mimética pertence à "natureza" que tem as culturas de criar uma "segunda natureza". Esta faculdade, no entanto, não se dá meramente pela cópia do original. Ao contrário, Taussig (1993) aponta para as ressignificações que cada cultura consegue do original, influen-

ciando este original[14]. Isso será visto nos capítulos III e IV ao tratarmos do processo de mimesis do esporte das aldeias, principalmente pela introdução do Futebol entre as populações indígenas e em particular entre os Kaingang – processo que substituiu seus "bárbaros" jogos tradicionais, pelos "civilizados" jogos com regras para se controlar as emoções do corpo.

Neste sentido, é possível estabelecer uma breve conexão entre o que Elias (1994) e Geertz (1989) analisam, cada um a seu modo, de mecanismos de controle sociais do comportamento, extra-genéticos, impostos pela educação desde a mais tenra idade. E esses mecanismos de controle de comportamento são gravados, "mnemo-tecnicamente", no corpo, para usar o entendimento de Clastres (1978).

Para este último autor, os mecanismos de controle que diferentes culturas utilizam para educar seus jovens – mecanismos estes que marcam a identidade de cada qual –, são antes gravados no corpo, principalmente nos ritos de passagem. O custo é sempre a dor, pois de acordo com Clastres (1978, p.129) se trata de "pedagogia de afirmação e não diálogo". Aqui, por sua vez, ambos se aproximam, cada um a seu modo e mais uma vez as biográficas técnicas corporais propostas por Mauss (2003)[15].

v. Do conceito de Etno-Desporto.

Técnicas corporais, com regras, incluem jogos e esportes. Regras são controles sociais em ambos os casos. A diferença entre ambos está, talvez, tanto na maior rigidez de regras no segundo caso tanto quanto há de espontaneidade no primeiro. Entre os dois, por efeito da *mimesis*, insiro o caso dos jogos tradicionais indígenas e a não-tão-recente encorporação dos denominados esportes modernos dentro das TIs, principalmente o Futebol.

Assim, chegamos ao conceito que denomino **Etno-Desporto**[16]: esta capacidade de *mimesis* que envolve a identidade étnica expressa no corpo do jogador indígena, ressignificando o modelo original do esporte. Em outras palavras, defino:

14 Taussig (1993) faz uma interessante análise de His Master's Voice: Esta é a logomarca do fonógrafo da RCA Victor. O poder do logo está na fidelidade do cão. Abre, é claro, um duplo significado de fidelidade, e no que é considerado ser uma existência mimeticamente astuta – no caso, um cão. Dotado do famoso sexto sentido, esta criatura, semelhante ao "primitivo", possui uma formidável faculdade mimética, a base para a avaliação das similitudes. Este logo, então, pode ser pensado como um superpoder da ação mimética, a mimética capacidade do cão esforçar-se prazerosamente para distinguir a cópia do original, como ela vem através "ear-trumpet" do fonógrafo.

15 E da noção de habitus para Bourdieu (1989, p. 71), que apressadamente, nada mais é do que a "lei imanente, depositada em cada agente pela educação primeira, [onde] as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum".

16 Devo o termo ao amigo e cientista político Dr. Raul Francisco Magalhães (UFJF) que depois de explicar-lhe sobre meu objeto de pesquisa, grosso modo, os jogos tradicionais, o esporte e suas interfaces indígenas, saiu-me com essa de "ah! Então o seu objeto é o Etno-Desporto", disse para sintetizar meu pensamento.

- **Etno-Desporto Indígena**: é a prática das atividades físicas tanto sob a forma de jogos tradicionais específicos e a *mimesis* que dinamiza estes jogos, quanto sob a forma de adesão ao processo de "*mimesis* do esporte global" da sociedade Fóg. Em outros termos, é a capacidade de cada povo indígena de adaptar-se aos esportes modernos, sem, contudo, perder sua identidade étnica.
- **Etno-Desporto Kaingang:** é o processo pelo qual a *mimesis* do esporte dos Kaingang – pela via da transformação dos Jogos Tradicionais e da encorporação do Futebol – permite-nos pensar a afirmação da identidade étnica de forma ímpar, se considerarmos a construção e o uso específico que o grupo faz de sua corporalidade.

Desta maneira, parte-se do pressuposto de que a faculdade mimética pertence à natureza que as culturas utilizam para criar uma "segunda natureza": o Etno-Desporto (FASSHEBER, 2003). Ao utilizarmos esse conceito, precisamos levar em conta, portanto, uma *mimesis* que reconheça as duas atividades: jogos e esporte.

Podemos falar, por um lado, na *mimesis* dos jogos tradicionais, se reconhecermos que na construção dos jogos tradicionais também houve contato no aprendizado com outras culturas. Pela m*imesis* isto é, ela não copia o original, mas recria e dá uma identidade própria ao que foi aprendido. Por outro lado, a encorporação da tradição inventada[17] dos esportes modernos, principalmente o Futebol, tornou-se uma realidade nos cotidianos das aldeias e é facilmente observável.

Enfim, a partir dos conceitos acima, pretendo trabalhar as formas de apropriação muito particular do Futebol entre os Kaingang após o "esquecimento" e os silêncios impostos a seus jogos tradicionais. A tensão provocada pela *mimesis* entre Futebol e os Jogos Tradicionais Kaingang denominados Kanjire/Pinjire se equivale em análise à tensão entre Wãxi – o tempo dos antigos – e Urí – o tempo atual, transformado e medido pelo ***cronos*** do processo civilizador[18]. Também a partir da tensão entre "Fóg" e "Índios", poderemos aprofundar a análise sobre os desafios que a identidade Kaingang suscita tanto ao pesquisador quanto aos próprios índios.

VI. ESTRUTURAÇÃO DOS CAPÍTULOS

No capítulo I, iremos tecer algumas considerações sobre a Etnia Kaingang, sua cosmovisão, rituais e sua estrutura, bem como os efeitos do contato com a sociedade que a cerca geograficamente – a sociedade Fóg (incluindo os efeitos epidemiológicos e as mudanças nas atividades físicas e laborais deles) e a situação atual em que se encontram nas diversas TIs do sul do Brasil. No Capítulo II, o objetivo é fazer uma discussão ampla sobre a corporalidade

17 O esporte moderno pode ser visto como tradição inventada – no sentido que Hobsbown e Ranger (1984) lhe emprestam. Alguns esportes foram literalmente criados em laboratório como o basquete e o Vôlei. Sobre o esporte moderno, **cf.** *Capítulo IV.*
18 Sobre a dinâmica Urí-Wãxi, **cf.** *Tommasino et al. (2000).*

indígena e mais precisamente a Kaingang respaldado pela Antropologia do Corpo[19] e dos relatos de etnógrafos, viajantes administradores e missionários ao longo dos últimos dois séculos de contato. Assim, pretendemos mostrar como os Kaingang mantêm suas construções corporais específicas. Sabê-las se torna importante para compreendermos o uso do corpo que eles e outras etnias fazem – cada qual a seu modo – quando da prática de seus jogos tradicionais e dos jogos modernos introduzidos ao longo do século XX.

Para tanto, no Capítulo III, iremos discutir a origem e a diversidade dos jogos tradicionais indígenas. Percebemos ainda como certos jogos tradicionais indígenas foram sendo relegados pela colonização, como foi o caso dos jogos de guerra Kaingang. O processo civilizador, principalmente no que diz respeito aos controles e aprendizados dos comportamentos e das emoções, transformou a visão de mundo e as práticas sociais indígenas e, ***voilá***, as práticas dos Kaingang. No Capítulo IV, veremos o processo de esportivização dos Jogos Tradicionais e sua *mimesis* em Esporte Moderno. Analisaremos a introdução desses esportes no mundo e nas aldeias das TIs, suas encorporações e re-significados e o jogo de *mimesis* estabelecido na organização das práticas tradicionais e modernas. Em outras palavras, nosso objetivo lá é o de descrever como estas práticas se enquadram no que conceituo como Etno-Desporto.

Os Capítulos V e VI têm por base as informações obtidas a partir de uma etnografia da prática do Futebol como jogo "encorporado" na vida cotidiana dos Kaingang. O Futebol aparece hoje como importante meio de re-inserção dos Kaingang ante a sociedade que a cerca. Mais que redes externas de sociabilidades, é possível notarmos as redes de sociabilidades internas entre os Kaingang de uma mesma ou de várias Terras Indígenas. Assoma-se a grande preocupação que os Kaingang demonstram ter com o que costumamos chamar idealmente de *Fair Play*, praticando o Futebol entendido no processo da *mimesis* civilizadora.

Ao fim destes seis primeiros capítulos, esperamos corresponder ao que chamou a atenção Fernandes (2005, s/p)[20] que considerou que minha tese de doutorado apresentou uma contribuição para o estado atual do conhecimento sobre a sociedade Kaingang. Especialmente, ele considerou relevante a "organização de materiais bibliográficos que antes apresentavam informações dispersas sobre o corpo e esporte Kaingang. Esta deve ser uma contribuição definitiva e merece ser destacada". É preciso ressaltar que os saberes antropológicos tem algo de valioso a demonstrar sobre como as construções corporais podem ser importantes para a Educação Física, seja, por exemplo, no âmbito dos planejamentos de ensino que incidem sobre grupos populares e particulares, seja nas pesquisas sobre corporalidade, sua performance e técnica. Sem dúvida, o entendimento etnográfico é bastante enriquecedor neste sentido.

19 Que no Brasil é referendado historicamente por diversos grupos dentro da Associação Brasileira de Antropologia – ABA em suas reuniões RAM (Reunião de Antropologia do Mercosul) e Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.
20 Parecer sobre o texto de qualificação de meu doutorado.

1. OS KAINGANG

Aproveitamos este capítulo para iniciar nosso leitor na Etnia principal aqui trabalhada, a saber, os Kaingang, onde demonstraremos as conseqüências de dois séculos de contato estabelecido entre os colonizadores e os nativos ali residentes, com especial enfoque nas conseqüências das mudanças corporais e os estilos de vida deles.

1.1. A Etnia Kaingang:

Os Kaingang pertencem ao tronco lingüístico Jê e são denominados Jê Meridionais[21]. Uma conta imprecisa – pois o Brasil ainda ressente de um censo indígena oficial e preciso – estabelece um número superior a 25.000 indivíduos, tornando-a a maior população entre os Jê e são considerados uma das cinco maiores populações indígenas no Brasil. Esta informação é corroborada pelo Portal Kaingang que não oficialmente contabilizou o número de Kaingang: "Sozinhos, os Kaingang correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil" (em http://www.portalkaingang.org/ consultado em janeiro de 2006). Segundo os dados do instituto Socioambiental,

> É importante registrar que os censos realizados até o presente são bastante precários porque as famílias Kaingang mudam-se freqüentemente de aldeia e de TI pelas mais variadas razões e essa dinamicidade dificulta a sua visibilidade. O crescimento vegetativo é considerado bastante alto e, mesmo com elevado índice de mortalidade infantil, quando os censos são divulgados, estes já se encontram defasados. (em www.socioambiental.org, consultado em janeiro de 2006)

Ocupam descontinuamente uma vasta região compreendida entre as bacias dos rios Tietê e Uruguai em mais de trinta Terras Indígenas[22], além de vários outros que habitam as periferias de cidades e áreas rurais. E por terem estabelecido contato há quase dois séculos, existe, por certo, um número expressivo de relatos de etnógrafos, de missionários (Chagas Lima, Montoya e Ambrosetti), militares (Mabilde e Keller) e indigenistas (Borba, Barbosa). Estas bibliografias, que estão dispostas ao longo de toda a obra, se encaixam nos quatro modelos de análise apresentados recentemente por Fernandes (2004).

21 Juntamente com os Xokleng e diferentes dos Jê Setentrionais e Centrais (p.e., Bororo, Kayapó, Suyá, Xavante, Txukahamãi, Mekranotí, Krahó, Apinayé) e dos Macro-Jê (p.e., Fulni-ô, Pataxó, Maxacalí).
22 Cf. Mapa 01 de Tommasino (2003).

1.2. Notas sobre a Organização Social Kaingang

Gostaria, de antemão, de remeter os aspectos gerais sobre a organização social dos Kaingang a uma bibliografia etnográfica que vai de Baldus e Nimuendaju, nas primeiras décadas do século XX até contemporaneamente em Veiga, Tommasino, Kurtz de Almeida, Crepeaux e Fernandes, entre outros. Esses autores analisaram com grande profundidade aspectos do contexto dualista Kaingang entre os Jê[23], do ritual e dos papéis cerimoniais, das regras de residência e filiação, dos casamentos preferenciais, do xamanismo e etc. Essas referências são importantes, portanto, para o entendimento sobre a vida social "tradicional" Kaingang. Dessas fontes, utilizo alguns de seus aspectos que considero fundamentais de serem explanadas (e que serão oportunamente revisitadas no capítulo V).

Os Kaingang organizam-se em metades exogâmicas Kamé e Kairu com subseções Wonhétky e Votor, respectivamente. As metades relacionam-se com o sentido oeste-Kamé e leste-Kairu e com o tipo de marca corporal que recebem ao longo de seu ritual. A organização em metades diz respeito também ao tipo de nominação dada aos Kaingang que nascem, aos bichos e aos vegetais. Mas isto é apenas parte das teias de significados produzidas pelos Kaingang.

Para Fernandes (2004, p. 39), analisando a contribuição etnográfica de Curt Nimuendaju, "o dualismo Kamé e Ka–ru oferece um sistema de classificação abrangente e totalizante - os seres da natureza, incluindo os homens, possuem a marca das metades e carregam valores a elas associados, tais como: forte/fraco, alto baixo, ímpeto/persistência".

Podemos também relacionar o dualismo Kaingang ao tipo de pintura corporal de cada metade clânica: Kamé-comprida-riscos (Téi) e Kairu-redonda-pontos (Rór). Estas pinturas corporais, as metades Kaingang as herdaram da roupa do mig (jaguar, onça, jaguatirica) de quem se pretendem parentes e com quem travam relações, conforme analisou Nimuendajú (1993) nas primeiras décadas do século XX:

> [...] contam que *kañerú* fez o jaguar *acanguçú* (de malhas miúdas) e *Kamé*, o jaguar *fagnareté* (de malhas grandes). [...] As pintas ele fez com carvão de canela *vaiká* [...] Quando o Kaingang pinta sua pele amarelada com o carvão ele se acha muito parecido com aquele parente [...] (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 71). [grifos do autor].

O dualismo Kaingang ainda traz consigo duas regras que devemos destacar: a primeira, a patrilinearidade, i.e., a regra que determina uma linhagem paterna. Afinal, filho de Kamé é Kamé e filho de Kairu é Kairu também. Para Teschauer (1927), os filhos Kaingang deviam sua existência exclusivamente ao pai. Baldus (1937, p. 44) também reconheceu esta

23 Na esteira das análises contidas no projeto Harvard – Brasil Central em obra organizada por Maybury-Lewis (1979).

regra: "filhos e filhas pertencem à metade do pai". Segundo Fernandes (2004, p. 58), "o reconhecimento da descendência patrilinear é, efetivamente uma regra de alcance global entre os Kaingang que opera como critério de identidade[24]".

A Segunda regra da tradição kaingang, a uxorilocalidade, que como regra de residência advoga que o genro vá morar na casa do pai da noiva, prestando serviços a ele, pois na tradição Kaingang, o genro tem de prestar serviços ao sogro, depois de desposar sua filha. Embora Veiga (1992) aponte contradições na literatura etnográfica sobre os Kaingang, a maioria dos autores afirma a uxorilocalidade entre os Kaingang. Como exemplo, para Konigswald (1908, apud VEIGA 1992, p. 30) o genro vai morar com o sogro para "pagar com o trabalho a mulher e somente mais tarde quando ele ficou mais velho e já colheu mais experiência ele se torna independente". Até lá, o genro se torna, por assim dizerem eles, "o cachorro do sogro", como anotou Fernandes (2004).

Kiki: O Ritual do Kiki é o ritual de culto aos mortos e de complementaridade entre as metades exogâmicas Kamé e Kairu. Existe uma longa literatura antropológica a respeito deste ritual desde Borba (1908), Baldus (1936) e Nimuendaju (1993) até Veiga (2000) e Kurtz de Almeida (2004). O Kiki está relacionado com o conceito da saúde que os Kaingang têm, pois almeja a separação dos mundos dos mortos e dos vivos para ambos obterem tranqüilidade, ou obterem o fim das maledicências, tanto entre ancestrais mortos e descendentes quanto entre os demais viventes.

Desta maneira o ritual do Kiki tem a função simbólica de estabelecer preventivamente a saúde coletiva através desse ritual de separação, i. e., fortalece os corpos físicos e o corpo social.

Veiga (1994, p. 162) aponta que "para deixar um moribundo feliz, os Kaingang prometem que vão fazer um Kiki para ele". Existem, por certo, alguns critérios para a realização do Kiki. Segundo Kurtz de Almeida (1998):

> A realização depende da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer no ano anterior ou nos anos anteriores, devendo haver mortos das duas metades exogâmicas, **Kamé** e **Kairu** . Este é o primeiro ato envolvido no **Kiki**, podendo se originar da relação individual com o falecido através de um sonho de algum parente próximo, como um filho ou o cônjuge. (KURTZ DE ALMEIDA, 1998, p. 84) [grifos do autor]

No ritual do Kiki e somente nele, cada metade Kamé e Kairu recebe um tipo de pintura corporal. Segundo Veiga (1994, p. 78), "marca comprida (râ téi) para os Kamé e marca redonda (râ rôr) para os Kairu, correspondendo a traços ou riscos para os primeiros e pontos para o segundo". As subseções respectivamente Wohétky e Votor recebem o risco aberto (o espaço entre dois riscos e círculo vazado). Aqueles que recebem dupla nominação recebem, pois, ambas as marcas. De acordo com Ribeiro (2001), estas pinturas corporais Kaingang fazem parte dos processos de fabricação do corpo.

24 Que se repete em diversas culturas inclusive nas tradições judáico-cristãs, expressas em nossos códigos civis.

> É no ritual que as metades são pintadas, cobertas por penas de pássaros diferentes e, não é só a proteção dos vivos que está em jogo, mas todo o simbolismo que envolve o tornar visível algo que faz parte idealmente da organização social: a divisão das metades Kamé e Karu . Todos sabem a que metades pertencem, mas o explicitá-lo é um modo de fixar no próprio grupo a identidade constitutiva de seu ser Kaingang. O ritual é marcado no corpo, na fisiológica que agora vai, não mais idealmente, mas concreta e simbolicamente, mover as ações destes homens num dos momentos de maior coesão no grupo (RIBEIRO, 2001, p. 09).

Até recentemente o Kiki fora rearticulado e era realizado apenas apenas na TI Xapecó/SC, para onde se dirigiam os rezadores do Kiki que habitavam a TI Palmas. Três destes rezadores morreram nos últimos anos – Waktun, Kapir, seu Chiquinho – morrendo também o maior responsável pela rearticulação do ritual do Kiki - Vicente Fokãe. Ouvi dos Rezadores Kaingang ligados ao ritual: "se acabar o Kiki, o índio morre".

Kujá: Outro modo de tratamento do corpo, descrito nas antigas etnografias, era feito pelos Kujá, o xamã dos Kaingang. Königswald (1908) demonstra as funções dos Kujá, que ele denominou de "Kange", em relação ao grupo:

> Se um coroado adoece seriamente ele consulta o "Kange" [kujá] um velho e experiente curandeiro que o trata com fumaça de ervas e remédios. Se o tratamento não faz efeito o curandeiro procura achar a causa da doença por intermédio de sonhos e adota remédios fortes [...] Idolatria e adivinhações do futuro tem papel saliente na vida dos Coroados[25] principalmente nos casos de doença, caça, viagens, e nas guerras dá-se muito valor aos sonhos do Kafangé e do cacique. (KÖNIGSWALD, 1908, apud VEIGA, 1992, p. 63)

O Kujá possui um guia animal (Jangrê) que podem ser "tigre" (Mig, considerado o Jangrê mais poderoso), aves, abelhas ou até cobras com quem o Kujá dialoga e sonha com a finalidade de descobrir o remédio ou o tratamento adequado para cada doença. Nimuendajú (1993) havia destacado que o fato do Jangrê Mig (Jaguar) aparecer nos sonhos do Kujá, torna-se decisivo para a compreensão das doenças de maior gravidade e das soluções apresentadas pelo Jangrê para curar.

No sonho do Kujá, " [...] o jaguar aparece então trazendo um pedaço de carne na boca e chegando perto do doente, lhe oferece a carne, Se o doente aceita e come ele sarará, mas se ele vira a cara para o outro lado, não há dúvida que ele morrerá da doença" (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 75).

Por ter o Jangrê como aliado, com quem dialoga na busca da cura para doenças, e tam-

25 Uma das denominações atribuídas pelos Brancos aos Kaingang por causa da tonsura que faziam em seus cabelos e que lembrava a tonsura feita no cabelo de alguns representantes do clero.

bém para que este lhe diga os momentos de caçar, de quando virão às épocas de intempéries e as bonanças, o Kujá deve evitar matar ou comer os animais da mesma espécie do seu Jangrê. Segundo Oliveira (1996), o Kujá deve também se esquivar de falar sobre suas atividades de cura, pois corre o risco de perder seu Jangrê.

Além de dialogar com seu Jangrê, o Kujá tem também a capacidade de ver o espírito dos vivos (Kupríg) e intervir junto ao espírito dos mortos (Venh-Kupríg) que habita o Numbê (a morada dos mortos). Desta maneira, o Kujá possui a força e a coragem necessárias para amedrontar e expulsar os espíritos dos mortos (Venh-Kupríg) que aparecem a fim de provocar doenças e novas mortes entre os Kaingang.

Curandor: Estas duas categorias — Kujá e Curandor — apresentam em comum, o fato de estabelecerem a conexão entre a visão do Jãngrê (o guia espiritual) e a obtenção dos procedimentos terapêuticos. A diferença consiste no fato de que o Kujá tem como Jãngrê um animal — comumente o tigre ou jaguar — ao passo que o Curandor possui como guia o espírito de santos, principalmente "São João Maria", o monge do contestado. Segundo Oliveira (1996, p. 16), entre os Kaingang do Xapecó "a ênfase recai sobre as qualidades gerais do monge tais como: curar, fazer batismos, dar bons conselhos, etc.".

Outra diferença reside no fato de que o Jangrê animal poderia produzir tanto benefícios quanto malefícios. Por outro lado, o Jãngrê "santo", teria apenas atribuições benevolentes. Uma possível explicação para esse fato pode ser encontrada na idéia da "demonização[26]" das crenças indígenas, tais como o Kiki e a atuação dos Xamãs. Kujá e Curandor para Veiga (2005, s/p) estão "no mesmo campo semântico, já que não se pode ter certeza se o curandor fala dos Santos católicos para escapar da nossa ***inquisição***"[27].

Essa idéia existente desde os primeiros contatos e das primeiras catequizações no final do século XVIII foi reforçada também pelos responsáveis dos órgãos tutores quando da instalação do posto do SPI, a partir dos anos 1940 que reforçaram o ethos alterófobo cristão[28].

1.3. Contato Kaingang X Fóg Kupríg Korég

Antes de iniciarmos este tópico, é necessário ressalvar mais uma vez que existe atualmente uma vasta e diversificada literatura que dá conta das conseqüências do contato entre, por um lado, uma população de colonizadores ávidos de expansão e exploração de novas terras e, por outro, as populações nativas americanas, ou, como conhecemos em nossas genera-

26 Típico etnocídio cultural ainda praticado sobre as religiões indígenas tradicionais pela cultura cristã. Segundo Souza (1996, p. 23 e 24), "com a descoberta da América, a demonologia [fundada por Agostinho] parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida ente conquistadores e colonizadores do novo mundo". Desta maneira, as religiões tradicionais indígenas foram sendo relegadas e/ou readaptadas pelo cristianismo.
27 Segundo aponta-me Veiga (2005) em seu parecer sobre meu texto de qualificação.
28 Alterofobia: a fobia em relação ao Outro, à alteridade, às diferenças. Nesse caso, significa a aversão cristã ante a outras formas de celebração, envolvendo outros deus(es) diferentes do Deus cristão.

lizações, os índios. No entanto, para os propósitos que devemos atingir, é necessário recorrer mais uma vez a tais literaturas para demonstrar como este processo de contato modificou a vida das populações ameríndias em geral e, em particular dos Kaingang.

Pouco se sabe ainda sobre as origens do homem na América, mas a História a partir do contato entre duas sociedades pôde ser contada. Não que inexista uma história indígena anterior ao contato quinhentista. Uma extensa mitologia dos grupos indígenas, transmitidas interna e oralmente em cada povo indígena e agora registrada em nossos livros, demonstra a preocupação de cada povo em tornar sua história algo imemorial e comunalmente partilhada.

Além disso, como nota Cunha (1992, p. 18), "é significativo que dois eventos fundamentais, a gênese do homem branco e a iniciativa do contato, o sejam freqüentemente aprendidos nas sociedades indígenas como produto de sua própria ação ou vontade". Todos estes (res)significados são congruentes com as formas de contato – afinal, já chamara a atenção esta autora que os índios "sabiam" da chegada dos portugueses antes do contato, pois isso eles já apareciam nos mitos de muitos desses grupos.

Se nos anos anteriores às navegações de Colombo e Cabral, as estimativas de um total de população davam conta de populações nativas que variavam entre um e oito milhões de indivíduos (Cunha, 1992), somente se considerarmos as populações das chamadas terras baixas da América do Sul (que inclui todo o território brasileiro), hoje podemos contá-los na casa entre 300 e 350 mil indivíduos que, em nossa generalização (mais uma vez), denominamos índios e que moram em Terras indígenas29. Ora, é preciso ressaltar as classificações lingüísticas e etnográficas para admitirmos a falha desta generalização e amplia-la para a diversidade de mais de 215 etnias falando mais de 180 línguas diferenciadas.

Isto sem contar àquelas etnias que ainda nos escapam das classificações, i.e., aquelas etnias que ainda não foram classificadas, pois ainda não houve contato com a colonização30, ou como denominamos aqui, a sociedade Fóg. Essas etnias estão estimadas em cerca de 50 grupos que mais cedo ou tardio irão assomar-se às mais de duzentas já classificadas e contatadas até então.

No Sul do Brasil, ou, mais amplamente, no Brasil meridional, este número foi estimado em um máximo de 300 mil indivíduos à época do descobrimento. E a ocupação nesta região remonta pelo menos dois mil anos. (Noeli, 2002). Muitos destes registros arqueológicos indicam se tratarem de ocupações por grupos proto Jê.

29 Lembremos: o último censo oficial dava conta de 700 mil índios no total, entre aldeados e não aldeados, o que nos leva a acreditar que assumir identidades indígenas é sinal de readquirir visibilidade social em vários aspectos, como especialmente o reclame à antigas terras de povos – outrora considerados extintos como os Tupinambá – ora re-organizados.

30 Bosi (1995) parte da etimologia da palavra colonização que tem sua origem no verbo latino "colo" – eu ocupo, eu moro, eu mando – para entender a colonização como um projeto totalizante. O termo colonização está, portanto, associado à idéia de dominação.

1.3.1. Civilização Ibero-Américana:

Na América, e em particular na Íbero-América, os processos de formação dos Estados nacionais pós-coloniais estiveram pendidos na balança para o lado do colonizador. Acompanhada da imposição de Estados, a difusão do comportamento cortês tomou caminhos distintos. Pode-se notar tanto as mudanças que os colonizadores fizeram do comportamento cortês ao se instalar na América quanto às percepções dos nativos ante a esses novos comportamentos. No caso da colonização, em que novos comportamentos têm de ser aprendido por nativos não-europeus, a imitação não se dá meramente pela cópia de modelos impostos cruel ou suavemente, mas pelas representações que as sociedades nativas fizeram do modelo europeu, influenciando este modelo.

Visto o processo sob o ponto de vista negativo, ou daquilo que falta, a ocidentalização dos comportamentos na Íbero-América não seria tão espontânea; poderia ser identificada como uma ausência de opções das sociedades indígenas ante as frentes colonizadoras da América, seus processos civilizadores – novos territórios políticos, cidades – e descivilizadores, como apontam Elias (1994) e Mennel (2001) – violência, desterritorialização, etnocídio de nativos, etnocídio cultural.

Segundo Asad (1991), quando a Europa conquistou e governou o mundo, seus habitantes saíram e engajaram-se com inumeráveis povos e lugares, raças e culturas. Mercadores europeus, soldados, missionários, colonos e administradores ajudaram a transformar os sujeitos não-europeus, com variados graus de violência, para uma direção ocidental. A dominação imperial européia não fora uma repressão temporária das populações sujeitadas, mas um processo irreversível de transmutação, no qual os antigos desejos e modos de vida foram destruídos e novos tomaram seu lugar - uma história da mudança sem precedente em sua velocidade, seu alcance global, e penetração.

Estes povos, no entanto, não foram passivos. A história reconta também como eles resistiram, adaptaram, cooperaram ou desafiaram os novos "donos" da terra, e como eles se esforçaram para reinventar suas vidas. Mas isto também diz de como as condições de reinvenção foram incrementadamente definidas por um novo esquema de coisas - novas formas de poder, trabalho, e conhecimento.

Corroborado com todos os contextos descritos até aqui, o colonialismo no Brasil fora e permanece também, "selvagem" com os nativos. Vários antropólogos têm se dedicado a descrever e a denunciar as atrocidades e imprevidências cometidas com as populações indígenas brasileiras através dos tempos. Em seu estudo, Shelton Davis (1978) aponta massacres, corrupção, sadismo, introdução de doenças, perversões sexuais por parte dos colonizadores, antigos e novos, e seus serviços de proteção indígena. Não obstante, o aparato

oficial foi peça fundamental na desfiguração das sociedades indígenas, com a implantação de grandes projetos em suas áreas, em nome do desenvolvimento do país.

Maybury-Lewis (1992, p. 49) compara essa necessidade do desenvolvimento como uma espécie de religião secular. Desta forma, "as necessidades de desenvolvimento servem de desculpa para a violação dos direitos humanos dos povos indígenas e de outras populações relativamente indefesas em todo o mundo". Viveiros de Castro e Andrade (1988, p.12) apontam que as sociedades indígenas são vistas pelo Estado como variáveis passivas: "sua proteção ou integração [...] dizem respeito em última instância menos a elas mesmas que a um manejo do ambiente ideológico da sociedade envolvente".

Ainda sob o ponto de vista negativo, Lévi-Strauss (1993, p. 349 e 350) já apontara que "todas as civilizações reconhecem, uma após a outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental". No entanto, quanto à adesão ao modo de vida ocidental, diz o etnólogo, que "resulta menos de uma decisão livre que de uma ausência de escolha". Mas o autor reconhece que positivamente "o que os países 'insuficientemente desenvolvidos' censuram nos outros, nas assembléias internacionais, não é que os estejam ocidentalizando, mas de não lhes darem, com bastante rapidez, os meios de se ocidentalizarem" [grifo necessário e meu].

Mas é preciso levar em conta que, e ainda do ponto de vista positivo, as sociedades ameríndias absorvem determinadas características do processo civilizador, modificando-as tanto quanto são modificadas por elas. Trata-se de uma mimesis, onde muitas Instituições e comportamentos são criados e re-criados a partir da lógica do Sistema Colonial, inferindo à sociedade indígena um novo perfil. É claro, já afirmamos anteriormente se tratar de um caminho de mão dupla, onde as sociedades indígenas também conferem um novo perfil à sociedade Fóg.

1.3.2. Contato no Brasil Meridional

No sul do Brasil, não poderia ter sido diferente. Antes, os contatos esparsos com a colonização remontavam a penetração dos jesuítas e dos bandeirantes pelo sul do Brasil em meados dos séculos XVI e XVII. A ideologia colonial desde então, como já apontava Mota (1994), tratou de afirmar e divulgar falsamente aos interessados em colonizá-lo o mito de que a região era demograficamente vazia, i.e., inabitada por povos indígenas.

Adentrando em território Kaingang, montando fazendas ou abrindo estradas de ferro e de tropa, os colonizadores portugueses (mais tarde, alemães, italianos e polacos) enfrentaram um grupo nada pacífico que resistia beligerantemente ao contato em intermináveis guerras, tocaias e massacres, com inúmeras perdas de ambos os lados31.

31 Estas repetidas guerras levaram, p.e., o monarca Dom João VI a "suspender os efeitos de humanidade" dos Kaingang e

O que predomina nas antigas descrições é a violência com a qual os nativos reagiam à presença das expedições não menos violentas. Foram muitos as chacinas, as tocaias e os cercos que os Kaingang trocavam com a sociedade Fóg no século passado que marcaram a trajetória desse grupo como uma das maiores histórias de resistência ao contato no Brasil. As guerras e as biografias dos principais líderes Kaingang estão bem descritas no trabalho de Mota (1994).

É interessante ressaltar que a literatura especializada32 aponta como característica marcante do povo Kaingang, seu caráter beligerante. Ou seja, o grupo tinha uma tradição em guerrear entre si pelas mais variadas formas de rivalidade. Essa característica foi oportunamente utilizada pelos colonizadores, revelando-se em uma estratégia eficaz para a proteção dos últimos.

Helm (1995, p. 10) demonstra que a "cisão Kaingang favoreceu os colonizadores, que procuraram acirrar as inimizades, para que os índios aldeados servissem de anteparo às eventuais investidas dos seus opositores". Desta forma, os índios aldeados se faziam necessários porque conheciam o terreno e as artimanhas dos arredios e seminômades e poderiam enfrentá-los quando estes pilhassem os vilarejos.

Mas este paulatino aldeamento dos Kaingang ao longo do século XX trouxe como conseqüência a redução geral de seus territórios como lembra Veiga e D'Angelis (2006) que:

> O início do século XX assistiu a demarcação de boa parte das terras indígenas dos Kaingang que, no entanto, rapidamente começaram a ser cobiçadas, invadidas, dilapidadas e griladas. No Paraná o primeiro conflito aconteceu já nos anos 20, obrigando a uma mudança em delimitações originalmente feitas pelo Estado, e também criando uma demanda judicial que terminou desfavorável aos índios no caso das terras que possuíam em São Jerônimo. No final dos anos 40, o governador Moysés Lupion, em acordo com burocratas criminosos do SPI, roubou diversas áreas indígenas. Em Santa Catarina os maiores esbulhos deram-se também nos anos 40. Não por acaso, no Paraná e Santa Catarina estiveram envolvidas terras ricas em pinheirais, no imediato pós-guerra (que gerou um boom madeireiro e, igualmente, um surto de expansão agrícola). No Rio Grande do Sul o próprio estado começou a tomar terras antes demarcadas aos índios, já nos anos 40, mas principalmente nos anos 60. (em www.portalkaingang.org, consultado em fevereiro de 2006)

A perda de terras desestruturou o grupo de diversas maneiras, influenciando inclusive

considerar "principiada a guerra contra esses bárbaros índios" em Carta Régia de 05 de novembro de 1808. (citado em FERNANDES, 1998, p. 10).
32 Ver Keller (1864), Helm (1995) e Mota (1994) entre outros.

as atividades físicas laborais, rituais ou de lazer e as condições de saúde geral dos Kaingang. Viveram, dessa maneira, por muito tempo em uma marginalização social, eles que eram os estabelecidos dessa terra.

1.3.3. De Estabelecidos a Outsiders

Para eles conviverem com os Fóg Kuprig nestes dois últimos séculos têm travado relações muito duras, como vimos até aqui. Há ainda muita pressão de fazendeiros paranaenses em torno das Terras Indígenas e de suas riquezas, principalmente por que, e mal e mal, muitas TIs conservam algumas de suas matas de araucária. A insistência da sociedade local em difamar a identidade dos Kaingang está ligada à ambição de tomar-lhes suas terras, pois "se não há índios lá, por que haveria de ter Terras Indígenas no Paraná?", perguntam os interessados.

É interessante anotar aqui certa relação com a obra de Elias e Scotson (2000) intitulada de "Os Estabelecidos e os Outsiders". Eles descrevem as tensões entre dois grupos de moradores de um bairro de Leicester (Inglaterra) - Winston Parva33. Uns tradicionais, "estabelecidos" desde muito tempo e conhecidos como a "sociedade". Outros, estrangeiros, "do lado de fora", periféricos, quase sempre colocados à margem das instituições dos "estabelecidos" como escolas e igrejas. Também sobre os Outsiders recaía toda a culpa e o estigma por quaisquer "atributos associados com a anomia, como a delinqüência, a violência e a desintegração" (Neiburg, In Elias e Scotson, 2000).

Diferenças a parte, pois a diversidade dos povos ameríndios jamais construiu sua unidade "índios" (o que difere radicalmente de Winston Parva), mas "estabelecidos" aqui por milênios, os índios, por grupos, deviam perceber na chegada do estranho colonizador, exatamente os "atributos associados com a anomia34, como a delinqüência, a violência e a desintegração" sobre seus povos e sobre seus modos tradicionais de lidar com o mundo.

Mais que isso, houve uma relação de inversão de posições entre estabelecidos que se tornam Outsiders e Outsiders que se tornam estabelecidos. Isso fica-nos evidente se pensarmos nestes dois séculos de contato entre Kaingang e Fóg Kuprig. Nós mostramos anteriormente que houve grande resistência beligerante por parte dos índios que tratavam de travar o "progresso colonizador".

Mostramos também que o mito do vazio demográfico no sul do Brasil e a promessa de terras agricultáveis trouxeram levas e levas de colonizadores (antes os portugueses e a partir

33 Winston Parva não está necessariamente em nenhum mapa, mas Elias e Scotson a apontam para mostrar como estas relações se construíam em diversas partes do mundo. Empresta-lhes, por exemplo, as explicações sociológicas para eventos como as relações de gênero e raça e a Ku Kux Klan nos Estados Unidos e as relações entre alemães e judeus-alemães à época da II Guerra Mundial.

34 Que está fora das regras ou de um padrão de regras.

do império, alemães, poloneses, italianos, ucranianos e etc.). Uma vez pacificados, vestidos e aldeados, sobre os Kaingang continuavam a recair os estigmas de periféricos, "do lado de fora", quase sempre colocados à margem das Instituições dos novos "estabelecidos".

E essas levas e levas de colonizadores vindos de todas as partes da Europa para o sul armavam bugreiros, i.e., caçadores de índios e índios para combaterem outros índios praticamente por todo o século XX a fim de tomar-lhes suas terras. Enfim, como nos lembra o documento de Tommasino e Fernandes (2005),

> Na segunda metade do século XX a maioria das TIs Kaingang teve suas áreas reduzidas (no Paraná em 1945 e 1949 e no Rio Grande do Sul em 1962) e algumas foram extintas, sob os argumentos dos governos de que: os indígenas estavam "integrados" à sociedade nacional e não necessitavam de tanta terra e o Estado necessitava de terras para os colonos estrangeiros e nacionais. (em www.socioambiental.org, consultado em janeiro de 2006)

A beligerância e a barbárie mudaram também de lado. A xenofobia institucional mais que pessoal – a aversão a todo e qualquer estranho, estrangeiro, enfim, qualquer Outro – instalou-se, principalmente contra índios, caboclos e campesinos. Isto derruba um segundo mito, a saber, o mito de que o sul do Brasil - colonizado por europeus e seus descendentes - se tornou mais civilizado (que o nordeste brasileiro, por exemplo). Provinciano, institucionalmente xenófobo e politicamente coronelista, o sul pouco difere da média do Brasil como um todo. E as relações com o Outro, como na média brasileira, excluíam e eliminavam os indígenas mais do que tentaram integrá-los ou respeitá-los em suas diferenças.

1.4. Notas sobre a Situação Atual do Contato

1.4.1. Efeitos Epidemiológicos sobre o Corpo e a Saúde Kaingang

O contato trouxe, sobretudo, doenças desconhecidas, para as quais as populações indígenas tornaram-se vulneráveis. Muitas doenças européias e africanas que foram trazidas pelas diversas configurações do colonialismo dizimaram povos e provocaram mudanças nas relações com o ambiente e nas relações sociais. Varíola, gripes, sarampo, febre tifóide, difteria, cólera, peste bubônica estão entre as mais comumente sofridas pelas populações indígenas no Brasil, como nos elenca Buchillet (1995). Em conseqüência, o contato e as doenças introduzidas trouxeram consigo novos saberes e serviços institucionalizados em relação aos

cuidados com a saúde35.

Na literatura etnográfica em geral pode-se constatar o efeito que as doenças tiveram tanto para colonizadores quanto para os colonizados com maiores prejuízos para os últimos36. Na literatura Kaingang, além de relatos de missionários, encontra-se também nos trabalhos de inúmeros pesquisadores o relato de algumas das epidemias que atingiram os Kaingang após o contato. Somadas a outras formas de extermínio ações armadas, grandes queimadas ou envenenamento proposital de víveres, doações de roupas infectadas37 , estas epidemias de novas doenças trazidas pelo contato fizeram aumentar as taxas de depopulação entre os Kaingang.

Todas estas conseqüências do contato, por epidemias, desnutrição, mortalidade infantil e alcoolismo, entre outros fatores, contribuíram não só para o aumento das taxas de depopulação Kaingang no sul do Brasil, mas também para profundas transformações na organização social e no "sistema" deles. Tommasino e Fernandes (2005) analisam o que restou atualmente da relação entre a perda e o empobrecimento da terra e os efeitos sobre a saúde dos Kaingang:

> Tendo perdido a maior parte de seus antigos territórios, os Kaingang ainda viram suas florestas serem devastadas pelas serrarias implantadas nas terras kaingang e as melhores terras serem arrendadas para fazendeiros brancos pelos próprios órgãos indigenistas. Mais recentemente, várias comunidades kaingang e de outras etnias foram atingidas direta ou indiretamente por barragens que afetaram ainda mais as suas condições de vida. Confinados em minúsculas parcelas de terra, o constante reuso do solo e a perda da cobertura vegetal transformaram as TIs em espaços degradados ambientalmente cuja produtividade não atende as necessidades materiais das famílias. Somando-se tudo isso à ineficácia das políticas indigenistas, o quadro atual nas TIs é de grande precariedade em todos os setores da vida, e manifestam-se em: subnutrição, doenças infecto-contagiosas, alcoolismo, alto índice de mortalidade infantil e doenças de pele. (em www.socioambiental.org, consultado em janeiro de 2006).

1.4.2. Labor e Atividades de Subsistência

Os Kaingang são reconhecidos histórica e etnograficamente - como é o caso de diversas outras etnias – como caçadores, pescadores e coletores Mas pouco persistiu destas habilidades,

35 Não exaustivamente tratei desta temática em Fassheber (1998).
36 Um estudo de Ribeiro (1979) demonstra que entre 1900 e 1957, mais de oitenta grupos foram contatados e que a população indígena no Brasil baixou de cerca de 1 milhão para menos de 200 mil indígenas. Uma das causas desta depopulação foi sem dúvida a contaminação de doenças estranhas às comunidades contatadas.
37 Hensel (apud BECKER, 1995) relatou na década de 1920 a epidemia de varíola entre os Kaingang com conseqüente grande mortalidade. Eles foram contaminados, pois receberam propositadamente de presente do governo roupas infectadas com a doença vindas de soldados que haviam morrido pela mesma causa.

pois como dissemos, suas terras e o que havia por sobre elas escassearam ou desapareceram. Atualmente, o labor Kaingang depende basicamente da agricultura de subsistência com roças predominantes de arroz, feijão, milho, abóbora, além da criação de aves e às vezes suínos e bovinos. Existem tanto as roças familiares – principalmente para os que têm casa afastada da Sede e, portanto mais área disponível para o plantio – quanto às roças comunitárias.

No âmbito da subsistência familiar, pode ser constatada a criação de aves e porcos pela maioria das famílias, mas principalmente entre as que detêm maior área em torno das residências38. Estas famílias também cultivam algumas árvores frutíferas, como a tangerina, a maçã, o pêssego, o butiá e outras apropriadas ao clima da região. No caso das roças familiares, que são pequenas roças de subsistência, o dono do trecho convida as pessoas de suas relações mais diretas para o "ajutório" e fica responsável em alimentá-los, enquanto eles trabalham39.

A produção familiar também pode ser relatada na produção de artesanatos de taquara, a saber, balaios, cestos, tuias, covós e parís (armadilhas para peixes), além de anéis, colares, arcos e flechas decorados com penas artificialmente coloridas por anilina. Famílias inteiras se dedicam a esta atividade e vendem seus artesanatos de taquara nas cidades da região. Alguns chegam até Curitiba.

Outros Kaingang recolhem mel no mato, outros mantêm pequenas caixas de cultivo para consumo. Pescam em açudes e rios. Muitos costumam caçar tatus, catetos (espécie de porco-do-mato) e com muita sorte algum veado ou paca nas poucas matas da área levando dias nesta empresa. Por vezes, entre março e julho, colhem e vendem pinhão. Outros alimentos são comprados em mercados localizados na periferia da cidade.

1.4.3. Políticas Indigenistas e Indígenas

Em comparação aos povos indígenas da Amazônia Legal, os povos do sul do Brasil apresentam um número menor de etnias40, mas nem por isso perdem sua importância, já que os Kaingang e Guarani do sul se encontram entre os grupos mais numerosos. Dada a situação de maior tempo de contato, há muito se crê que não são mais "índios de peninha na selva virgem", imaginário que o senso comum detém dos índios amazônicos. Porque quase toda a cobertura vegetal nativa do sul do Brasil foi completamente eliminada. No Paraná, por exemplo, restam menos de 5% da cobertura vegetal original41, fato que se repete em

38 Nunca existiu que eu saiba uma ação em saúde animal para essas criações familiares. Por todas as TIs que conheci, jamais vi um animal que não estivesse doente de alguma forma. Exceto pelos cães, mantidos magros, quase esqueléticos para ajudar na caça, como me relatou um velho Kaingang de Palmas, em 2003.

39 Sobre o ajutório, ver mais em Fernandes (1998 e 2004) e Fassheber (1998).

40 Apenas quatro: Kaingang e Xokleng de famílias lingüísticas Jê, e Guarani e Xetá da família lingüística Tupi-Guarani (segundo GRUPIONI, 1998).

41 Segundo o Museu do Parque das Araucárias, em seus mapas expositivos sobre a questão ambiental do Estado do Paraná.

algumas TIs. E se não há mata, não há índio na mata e, portanto não há índios lá, conclui o senso comum regional.

Muito além do senso comum, a maioria das organizações e das ações governamentais ou não governamentais, indigenistas ou indígenas nacionais e internacionais, bem como a maior parte das etnografias, estão localizadas prediletamente no que é denominado por Amazônia Legal. Se conferirmos um documento da ONG Instituto Socioambiental de 199942, iremos notar o disparate numérico de ONGs indigenistas entre a Amazônia Legal e o restante do país. Para os índios do sul são reservadas representações que vão de caboclos, mestiços, bugres e aculturados até sujos, desdentados e preguiçosos. Além da constante acusação de haver "muita terra para pouco índio". Como lembra Fernandes (2004, p. 04), muitos "não vêem cultura indígena [Kaingang] nestes indivíduos que se vestem à moda dos brancos, que andam de carro, que freqüentam as escolas, que trabalham como quaisquer outros trabalhadores rurais, que mendigam como quaisquer outros excluídos". Estas representações, em contrapartida, não correspondem à identidade étnica sustentada por esses mesmos índios.

As diferenças entre visibilidade dos Kaingang e do contexto amazônico podem ser notadas nas diversas ações de saúde e educação, mas também na questão de demarcação de terras indígenas, na expropriação das mesmas para efeitos de grandes projetos e na capacidade de obtenção de recursos financiadores e incentivadores da produção e da cultura. E a mesma conta pode ser feita também em termos da organização indígena. Há poucas no Sul do Brasil, mas nem por isso são de pouca importância no contexto da política indígena nacional.

Existe atualmente, por certo, um número de ações governamentais (FUNAI e FUNASA, mas não exclusivamente) e não governamentais de ações em educação, saúde e ambiente. Muitas dessas ações são marcadas principalmente pelas descontinuidades e pelas variações de humor político de cada administração pública que se alterna como eu já havia apontado antes (Fassheber, 1998). Mas parece-me também nunca ter havido e parece-me não haver ação desinteressada sobre eles em muitos, mas não todos os casos. Muitas das ações governamentais desde o SPI até - em um passado não remoto - a FUNAI, levaram a cabo os interesses da sociedade Fóg e o interesse pessoal de vários administradores com o intuito de dizimar as terras indígenas de diversas maneiras que aqui relatamos. O mesmo podemos afirmar em relação às políticas públicas no Estado do Paraná. Sucessivas administrações, incluindo a atual excluem sobremaneira os indígenas de tais políticas.

As ações de catequese religiosa, de igual forma, desde o Padre Chagas Lima, no início do século XIX, quiseram combater os antigos e bárbaros vícios da poligamia, da nudez, das danças pagãs e dos bailes obscenos e embriagantes, utilizando-se da estratégia da conversão, até mais recentemente em muitas das ações que dizem compreender a questão indígena. Claro, desde que eles sejam convertidos ao cristianismo, batizem seus filhos e, é claro, desde

42 www.socioambiental.org.br, consultado em outubro de 1999.

que não freqüentem as igrejas centrais das cidades, como pude perceber (ou não percebê-los) em Palmas43 e Guarapuava44.

Mesmo, mais recentemente, quando se aumentou um pouco mais o controle social destas ações, elas padecem pela falta de compromisso e continuidade. E mesmo as ações de algumas ONGs, tem sido muito criticadas por parecem se interessar pela questão indígena apenas enquanto puderem tirar algum proveito, quase sempre financeiro45.

1.4.4. Muita Terra para pouco Índio?

Se for possível considerar certa invisibilidade institucional em relação aos indígenas nas regiões fora da Amazônia Legal, é possível também considerar que a política indígena realizada nestas regiões seja também diminuta. Mas, ao contrário do que parece, e a História da relação entre nativos e colonizadores não nos nega, a resistência indígena existe quanto à usurpação de suas terras e quanto à defesa de seus direitos. Segundo um recente documento produzido pelos índios do sul do Brasil, o discurso sobre a terra aparece como evidente como condição para uma vida indígena, mas não indigna:

43 Cansei de observar aos domingos de 1997, os índios na praça da matriz em Palmas, vindos da TI. Eles chegavam com a missa já iniciada, sentavam-se nos bancos da praça junto com Outros Outsiders e ouviam a missa pelo megafone da catedral. Antes da missa se encerrar, a grande maioria já havia partido, penso eu, a fim de que eles, literalmente Outsiders, não se sentissem constrangidos ante a presença das estabelecidas famílias palmenses. Em 2000, este problema foi parcialmente resolvido com a retirada, a pedido da Igreja, dos bancos situados a frente dela, reformulando toda a praça. Certamente, como vimos in loco o número de Outsiders diminuiu por lá.

44 Existe um Centro indígena católico com nome de um índio mexicano – Juan Diego – nome que parece ser uma estratégia de construção de imagem e semelhança entre índios e cristãos. Claro, desde que eles se convertam. A imagem do "índio" Juan Diego é entretanto emblemática: possui longa barba, veste-se em um milenar manto hebraico, ajoelhado aos pés de Nossa Senhora de Guadalupe em posição de súplica e subserviência e não possui quaisquer feições ameríndias. Nas poucas oportunidades que tive de visitar o local, notei a presença preferencial de indígenas católicos, seguidos de indígenas cristãos não católicos.

45 Cf. Istvan Vargas (1996), que conceituou o papel de muitas ONGs indígenistas como "Organizações **Neo** *Governamentais", visto que muitas acabavam por tomar para si aquilo que é constitucionalmente papel do Estado.*

> Somos caciques, lideranças e representantes dos Povos Indígenas Guarani, Kaingang e Xokleng. Ocupávamos toda a região sul do Brasil e há cinco séculos estamos vendo nossos territórios sendo reduzidos, as matas sendo destruídas e os rios poluídos. Vimos nossas crianças padecendo, nossos velhos desrespeitados e os jovens com pouca perspectiva de continuar conservando as nossas tradições. [...] Frente a essa situação, seguindo o exemplo de nossos antepassados, continuamos resistindo e lutando pelos nossos direitos, especialmente pela devolução das terras que nos foram roubadas. [...] Como Povos queremos ser reconhecidos e fortalecer o nosso jeito de viver, não temos vergonha de sermos índios. Somos Guarani, Xokleng e Kaingang e assim queremos continuar a ser. A nossa arma é o nosso jeito de viver a nossa cultura. (Documento final da Assembléia Indígena dos Estados do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro. Chapecó, 2000) [mimeo].

A reivindicação pelo direito às terras está relacionada a manutenção das tradições. Aqui também parece estar associada à idéia de que a terra e a luta pela terra, apresentada como luta tradicional dos antepassados, se torna fundamental para uma identidade étnica. Fica evidente uma identidade de resistência. Não é por acaso que além das reivindicações do processo demarcatório das terras identificadas no sul do Brasil, muitas outras terras consideradas tradicionais, passam a ser reocupadas, como são os casos da recente tomada do Toldo do Imbu pelos Kaingang na cidade de Abelardo Luz/SC 46, da disputa pela Terra do Passo Liso/PR, próximo à cidade de Laranjeiras do Sul e da ocupação da terra de Araçaí, pelos Guarani à poucos quilômetros da cidade de Chapecó/SC. Obviamente, em ambos os casos, bem como naqueles que passam a estabelecer seus processos demarcatórios, encontra-se mais uma vez a resistência, sobretudo de madeireiros e latifundiários destas regiões.

As condições atuais das Terras Indígenas no Paraná e das populações podem ser vistas no quadro que se segue. Pode ser notado que, apesar do longo contato, a questão das dimensões e legalidades destas terras ainda está por ser resolvida.

46 O antigo Toldo, de onde os Kaingang foram expulsos em 1948, localizava-se exatamente onde hoje está o centro urbano de Abelardo Luz. A terra reocupada está mais abaixo, seguindo as corredeiras após as quedas do Rio Chapecó, na periferia da cidade. Participei ("participação observante") in loco do dia em que ocorreu esta retomada.

QUADRO 1

TERRAS INDÍGENAS DO PARANÁ[1]							
	T I	**Etnia**	**Município**	**UF**	**Situação**	**Pop.**	**Tam.**
1	Laranjinha	Kaingang Guarani Ñandeva	Sta. Amélia	PR	Homologada	303	284ha
2	Pinhalzinho	Guarani Ñandeva	Tomazina	PR	Dominial Indígena	88	593
3	Apucarana	Kaingang	Londrina	PR	Reservada	690	5574
4	Barão de Antonina	Guarani Ñandeva Kaingang	S. Jerônimo da Serra	PR	Homologada	460	3751
5	S. Jerônimo da Serra	Kaingang Guarani Ñandeva	S. Jerônimo da Serra	PR	Homologada	380	1339
6	Tibagi/ Mococa	Kaingang	Ortigueira	PR	Homologada	79	859
7	Queimadas	Kaingang	Ortigueira	PR	Homologada	498	3077
8	Ivaí	Kaingang Guarani Ñandeva	Pitanga	PR	Homologada	1026	7306
9	Faxinal	Guarani Kaingang	Cândido de Abreu	PR	Homologada	472	2043
10	Marrecas	Kaingang	Guarapuava Turvo Prudentópolis	PR	Homologada	203	16839
11	Rio Areia	Guarani M'bya	Inácio Martins	PR	Homologada	79	1352
12	Rio Areia I e II						
13	Mangueirinha	Guarani M'bya Kaingang	Mangueirinha	PR	Dominial Indígena	1898	16375
14	Rio das Cobras	Kaingang Guarani M'bya	Laranjeiras do Sul Quedas do Iguaçu	PR	Homologada	2403	18682
15	Ocoí	Guarani Ñandeva	S. Miguel do Iguaçu	PR	Dominial Indígena	454	251
16	Tekoha Anetete	Guarani Ñandeva	Diamante D'Oeste	PR	Adquirida	149	1774
17	Palmas	Kaingang	Abelardo Luz Palmas	SC PR	Identificação revisão	660	2944
18	Ilha da Cotinga	Guarani M'bya	Paranaguá	PR	Homologada	165	1701

Adaptado do Instituto SocioAmbiental (1996-2000).

Enfim, a luta dos Kaingang hoje têm sido prioritariamente pelo resgate de várias terras imemoriais que lhes foram subtraídas pela força da espada e da caneta. Tommasino e Fernandes (2005), advertem que está luta está longe de um fim tranqüilo:

> A luta pela terra tem sido a forma que os Kaingang encontraram para o enfrentamento do processo de pauperização crescente em que se encontram. [...] Comparando os dados de população à época da expropriação com os de hoje, percebemos que na maioria das terras Kaingang a população triplicou ou mesmo quadruplicou, o que confirma as reivindicações dos caciques de que as terras são insuficientes e precisariam ser ampliadas. Conhecendo de perto essa realidade, podemos prever para futuro próximo, o acirramento dos conflitos relacionados com a luta pela terra indígena em todo o sul do país. (em http://www.socioambiental.org, consultado em janeiro de 2006)

É preciso notar que este crescimento das populações indígenas é apenas aparentemente um fato positivo, depois de séculos de genocídio "civilizatório". Na verdade, este crescimento é problemático: não há condições para esse crescimento, se não há terras suficientes que necessariamente deveria acompanhar esse desenvolvimento. Aliás, as Terras Indígenas deveriam ser bem mais que o suficiente, porque é em sua vastidão que eles conseguiriam se reorganizar em termos de caça, coleta e, sobretudo a coleta de remédios-do-mato.

Isso se evidencia em relação às griladas e dilapidadas terras Kaingang (e Guarani) no Paraná. E isso fica evidente no tradicional desinteresse e na tradicional má vontade política de sucessivos governos e autoridades políticas, tradicionalistas do Estado do Paraná, incluindo, de certo, os mais contemporâneos.

II. O CORPO KAINGANG

Este capítulo pretende abordar as teorias sobre o Corpo nas Sociedades Ameríndias e na sociedade Kaingang. As noções de força, de habilidade, de resistência e de formação são desenvolvidas com base na "sócio-cosmologia" Kaingang. Para tanto, recorro aos mitos, ritos e práticas xamânicas Kaingang. Este capítulo desenvolve, portanto, uma análise das classificações sociais Kaingang, uma tipologia dos modos de ser Kaingang.

2.1. O Corpo na Teoria Antropológica

Na Antropologia Social moderna, já no século XX, o corpo tem sido identificado como ponto central e sistematizado nas pesquisas etnográficas, desde que Marcel Mauss produziu em 1936, um estudo classificatório sobre o tema e que foi intitulado de "As Técnicas Corporais". Por este termo Mauss (2003, p. 401) entende "as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos" Mauss indica-nos que fazer um inventário das técnicas corporais eficazes e tradicionais de uma sociedade, permite-nos consolidar certas especificidades de determinada cultura.

Também através deste inventário, pode-se observar que uma série de atos é montada sobre o indivíduo pela educação, pela sociedade e pelo papel que ele ocupa nela. O corpo repleto de símbolos, como nos lembra Mauss (2003), é o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do homem onde são inscritas as tradições da sociedade. Desta forma, uma pequena ação ou gesto pode traduzir com clareza certos elementos culturais aprendidos pelo indivíduo dentro de sua comunidade. As técnicas corporais encaixam-se assim, em um sistema de montagens simbólicas que são "encorporadas".

Pensando sobre os tipos de relações tecidas entre sociedade e corpo, Douglas, em Natural Symbols (1982), demonstra como os fenômenos sociais e naturais andam juntos, investindo uma preocupação imediata com o corpo, e como as atitudes de controle do corpo se relacionam com as atitudes de controle social. Em Two Bodies, Douglas (1982) 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. As categorias sociais reconhecem e modificam a experiência física do corpo sustentando uma visão cultural particular da sociedade e determinando certos padrões de comportamento. Como resultado desta interação, o corpo acaba por se tornar uma condição de expressão altamente restrita e controlada pela sociedade.

Na abordagem de Rodrigues (1975, p.125), 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. Segundo este autor, "no corpo está simbolicamente impressa a estrutura social e a atividade corporal não faz mais que torná-las expressas". Assim, "a experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura". As pressões sociais surgem para criar ordem e consonância de percepção nos níveis social e fisiológico da experiência do corpo. Desta maneira, certos padrões culturais podem também ser expressos e representados através dos ritos simbólicos onde a manipulação e a experiência do corpo podem ser controladas. Estes rituais recorrem seletivamente aos símbolos culturais da sociedade e muitos destes símbolos emanam e se aproximam da

experiência humana do corpo. Por outro lado, a experiência da desordem humana (a dissonância) pode ser expressa por poderosos símbolos de impureza e periculosidade.

Novamente em Pureza e Perigo, Douglas (1976, p. 15) acredita que na sociedade, as "idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões tem como função principal, impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada". Toda cultura encontra providências para lidar com as desordens transgressoras e com eventos ambíguos e anômalos seja para ignorá-los ou condená-los, seja para "criar um padrão de realidade onde elas tenham lugar" (1976, p. 54). Ou seja, mais que reproduzirem a cultura a sociedade, num processo dinâmico, criam rituais porque cada um destes eventos assume um caráter singular. Criam e recriam experiência. Conforme Turner (1986), rituais, mais que reproduzirem uma tradição, eles criam experiência toda vez que se realizam. São dinâmicos, não-estáticos, se atualizam à cada contexto ritual e envolvem sempre uma performance que é mista de tradição e renovação.

2.2. O Corpo nas Sociedades Ameríndias

Nas sociedades indígenas sul-americanas, a categoria Corpo perseguiu, em inúmeras pesquisas e publicações as intenções maussianas de inventariar e buscar os significados dos usos que as sociedades fazem de seus corpos. Embora possamos dar conta que a grande massa dos estudos antropológicos sobre a corporalidade indígena, remontam apenas os últimos trinta anos, anteriormente encontramos, apenas en passant descrições sobre a corporalidade em estudos de Baldus e Nimuendaju entre as décadas de 1910 e 194047.

Mas é um pequeno texto de Pierre Clastres (1978), intitulado "da tortura nas sociedades primitivas" que o tema corpo ganha sua devida centralidade. A noção de corpo enquanto memória é observada em alguns ritos de passagem que ele descreve a partir das memórias e das pinturas de George Catlin sobre os rituais Mandan (EUA) e sobre suas próprias experiências entre os grupos do chaco paraguaio. No sofrimento provocado ao corpo durante os ritos – escarificações, perfurações do pênis, suspensão do corpo pela pele, etc. – a sociedade imprime sua marca. "Mas essa crueldade imposta ao corpo, será que ela não visa a avaliar a capacidade de resistência física dos jovens, a tornar a sociedade confiante na qualidade de seus membros?", pergunta Clastres (1978, p. 127). No sentido do pertencimento, do ponto de vista de quem quer pertencer, a dor é deslocada para seu efeito de afirmação identitária durante o ritual.

Nas sociedades indígenas sul-americanas, a noção de corpo está intimamente ligada à noção de pessoa, construída socialmente, e adequada à cosmologia do grupo. Esta constru-

47 Embora haja relatos de viajante e militares que exploraremos a seguir.

ção tem sido demonstrada em Mauss (2003) quando afirmava que não existe sociedade no mundo que não conheça a expressão eu/mim, e que jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um só tempo espiritual e corporal. Ainda segundo Mauss (2003), a noção de pessoa representa uma série de formatos que esse conceito revestiu na vida dos homens em sociedade, segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades.

No caso das sociedades indígenas americanas, afirma Ribeiro (2001, p. 03) que elas "se estruturam em termos de idiomas simbólicos que dizem respeito à construção de pessoas e fabricação do corpo, pois a sócio-lógica indígena brasileira apóia-se em uma fisio-lógica, onde existe uma ordenação da vida social através da linguagem do corpo". Serger et al. (1987, p. 24) apontam que o corpo afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado, saciado ou devorado, e central nas sociedades ameríndias da América do Sul, é sempre destotalizado. Desta maneira, o corpo físico não é a totalidade da pessoa, mas é o local privilegiado como ponto de convergência da dualidade entre indivíduo e sociedade. Existe, pois uma continuidade entre o que é físico e o que é social. É a "penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletivo, social e natural".

Lux Vidal (1992) compilou uma série de artigos a respeito dos grafismos indígenas. Vários desses artigos dizem respeito especificamente as pinturas corporais de diversos grupos sul americanos: Xerente, Xavante, Kayapó, Karajá, Waiãpi (Jê) e os Asurini (Tupi). Mais que mostrarem o conteúdo estético de cada fabricação corporal produzida por cada povo estudado, a obra quer demonstrar como esses processos de fabricação estão ancorados em arranjos simbólicos onde, para Vidal (1992, p. 284) "é possível captar a ideologia focal dessas sociedades".

Mais ainda que ornamentação, a pintura corporal corrobora a idéia de Terence Turner (1980, 1995) de uma "pele social" sobreposta a pele biológica. Ela exprime para Vidal (1992, p. 143) "a subordinação dos aspectos físicos da existência individual ao comportamento e aos valores sociais comuns". Os ornamentos estabelecem, conforme Seerger (1980, p. 55) "um canal de comunicação dentro do indivíduo".

Segundo Pizzolato (1996, p. 67 e 68), entre os Jê, "a ornamentação corporal apresenta-se, por um lado, como linguagem, que informa os valores e princípios organizadores da vida social, além de comunicar/atualizar posições na sociedade, e, por outro, como produtora da transformação de humanos" [Desta maneira,] "a utilização do corpo transcende o nível da representação, mais que um objeto do pensamento, ele opera transformações". Do ponto de vista nativo, a visão de sua corporalidade passa pelo que Viveiros de Castro (1996) denominou de "qualidade perspectiva". Nem sua original teoria, que se propõe pan-ameríndia, sugere-se o termo multinaturalismo para contrapor às teorias multiculturalistas modernas:

> [...] enquanto estas [as multiculturalistas] se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A 'cultura' ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a 'natureza' ou o objeto a forma particular (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 116).

Estas diferenças estão apoiadas na mitologia indígena. Viveiros de Castro (1996 e 2002) aponta para o fato de que nas teorias multiculturalistas existe separação entre animalidade e humanidade (ou entre natureza e cultura). Nos primórdios, a humanidade se confunde com a animalidade (idéia de uma natureza forte, em que os proto-humanos apenas subsistem).

Na concepção indígena, ao contrário é a animalidade que, outrora humana como os humanos, um dia se desumanizou. Em outras palavras, nos mitos das sociedades sul-amerín-dias, que Viveiros de Castro (1996, p. 117) analisou, quase sempre são demonstrados animais que eram humanos e que perderam esta característica: daí a noção de roupa social, que o autor propõe para as transformações do corpo (pela indumentária que eles utilizam), "é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais". Daí o macaco ser considerado antes um humano e não o contrário.

Assim, a roupa que o xamã utiliza sobre seu corpo, para se deslocar pelo cosmo ou para ter contato com suas entidades, não é uma fantasia, uma vestimenta ou um mero adereço corporal, mas antes seu instrumento para esta viagem aos reinos cosmológicos. Como compara o autor, quando se veste um escafandro o que se quer é poder funcionar como peixe e não se esconder sob uma forma estranha. Ou seja, funciona como a mimesis, encorporando, a partir da roupa social, uma segunda natureza.

Em outro lugar, Viveiros de Castro (1987, p. 31) reflete sobre a "fabricação do corpo na sociedade xinguana", onde, no pensamento do grupo Yawalapíti, "o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação, [...] sendo a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social". Os corpos encontram a reclusão fora do espaço tribal. Este autor (1987, p. 36 - nota n°4) define que a reclusão (dos corpos) como aparelho de construção da pessoa: "isola o indivíduo para poder incorporá-lo; a metamorfose expele o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana". E transformando-se na reclusão, o corpo se identifica em absoluto com seu grupo[48].

Dos corpos que se transformam dentro das sociedades indígenas, o do xamã é o que passa por uma metamorfose mais complexa. Serger et al. (1987, p. 25) indicam a figura do

48 Cf. Verani, C. In: Coimbra & Santos (orgs.), 1994. Ver também Tavares, S. C. (1993 e 2000).

Xamã nestas sociedades como "a pessoa fora do grupo, refletindo sobre ele e, por isso mesmo capaz de modificá-lo e guiá-lo". Desta maneira, o corpo do xamã tem construção diferenciada do corpo das pessoas comuns. O xamã aparece sempre como figura ambígua: é centralizador e ao mesmo tempo figura liminar, no sentido que tomamos de Victor Turner (1974):

> Na liminaridade ou nas pessoas liminares, escapam às redes de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural; podem estar comparadas à morte, ao estado de útero, à invisibilidade, à bissexualidade, às regras selvagens, à todos os artistas e a um eclipse do sol ou da lua. (TURNER, 1974, p. 25)

Liminar e, portanto diferentemente das pessoas comuns, ele é capaz de viajar pelos diferentes reinos do universo, mediando com estes mundos a fim de beneficiar seu grupo, protegê-los dos ataques de outros xamãs, ou mesmo a fim de causar males a membros de outras comunidades ou à membros do próprio grupo, quando houver desavenças sérias. Ainda sobre o xamã, Langdon (1992) analisa que:

> he is an ambiguous or liminal figure. He is both animal and human, since he transforms into animals. He is neither inherently good nor evil, because he works for the benefit, as well as for the misfortune of others. His power derives in part from his ambiguity, since he does not fit into the mutually exclusive categories that organize the world". (LANGDON, 1992, p. 12)49.

Mas, a metamorfose dos corpos não acontece naturalmente, é preciso que haja a administração de certas substâncias que são incluídas ou excluídas dos corpos. Destas, o tabaco é considerado uma substância central na iniciação xamanística entre vários povos indígenas. O tabaco, aponta Furst (1976), é para os indígenas, uma dádiva divina que permite os transes extáticos capaz de transportá-los ao próprio mundo dos deuses. Entre os Warao da Venezuela, o consumo de tabaco se justifica no cumprimento da promessa aos deuses de que jamais poderá faltar-lhes. Os Warao são iluminados pelo tabaco que se aloja em cada peito durante sua formação xamanística.

Viveiros de Castro (1987, p. 38) afirma ser o tabaco, na sociedade xinguana, "a substância xamanística por excelência", mediando o mundo real com o espiritual, abrindo-lhes ou fechando-lhes tal porta de contato entre os dois mundos. Demonstra Langdon (1994) que entre os Guajiro, o tabaco xamânico é o principal mecanismo para obtenção do poder; os xamãs Matsigenka se intoxicam com ele; os Desana usam-nos na memorização dos cantos; para os

49 "ele [o xamã] é uma figura ambígua ou em transição. Ele é ao mesmo tempo animal e humano, pois se transforma em animal. Ele não é inerentemente mau ou bom pois trabalha para o benefício dos outros tanto quanto para sua infelicidade. Seu poder se origina, em parte, de sua ambigüidade, pois ele não se encaixa dentro das categorias mutuamente exclusivas que organizam o mundo."

Siona, o tabaco é apenas secundário no processo divinatório50.

Outra substância central na construção do xamã é a Ayahuasca, ou Yagé, cuja administração é cercada por uma série de cerimônias e tabus, como apontados por Furst e também por Langdon. A ingesta de Yagé permite aos xamãs sonharem e se transportarem ao mundo espiritual ancestral. Langdon, em vários estudos entre os Siona da Amazônia colombiana (1992, 1994, 1995), tem mostrado como o corpo do xamã se destaca dos demais, em vida ou em morte. Os Siona crêem que os xamãs têm certas capacidades clarevidentes que os capacita curar os membros do grupo atingidos pelos espíritos ou pelos ataques de xamãs inimigos.

Embora não tenhamos encontrado na literatura nada a respeito do uso de beberagens alucinógenas entre os Kaingang, senão pela fabricação do Kikikoia, bebida feita de água e mel51 utilizada apenas no ritual do Kiki, e que é deitada para fermentar em um Kõnkén (coxo escavado na araucária derrubada e rezada especialmente para este fim) por vários dias até ao final do ritual, quando o Kõnkén é aberto e servido aos participantes. Mas seu uso não está relacionado a capacidade de visão que é dada por outros alucinógenos. No entanto, se os alucinógenos utilizados permitem que várias culturas possam "ver", entre os Kaingang esta capacidade é construída através do batismo ou de banhos com remédios-do-mato específicos.

Os exemplos se multiplicariam exponencialmente. Seria impossível compilar todos os casos, mas o que pretendemos até este momento é registrar que a construção corporal sul ameríndia tem especificidades e eficácias na vida social. Perfurações, tatuagens, amputações, naturezas desumanizadas, roupas sociais, marginalidades xamanísticas e o uso de psico-ativos: cada povo indígena constrói sua noção de corpo aliada a sua própria noção de pessoa. Mecanismos simbólicos e ao mesmo tempo instrumentais de encorporação e de identidades singulares. Veremos agora a (trans)formação da pessoa entre os Jê e mais particularmente entre os Kaingang e veremos como estas construções corporais marcam-lhe sua identidade étnica.

2.3. Os Kaingang e a Identidade no Corpo

A literatura Kaingang mostra-nos alguns aspectos da corporalidade deste povo. Entretanto, tais escritos são descritivos do tipo físico dos Kaingang, sem mostrar muita preocupação com a interpretação dos significados desta fabricação do corpo. Encontramo-los nos textos de Mabilde (1836-66, originalmente), Keller (1867) e Ambrosetti (1894) no século XIX e nos textos de Loureiro Fernandes na primeira metade do século XX (1941). Nos dois primeiros casos, havia a certa influência daqueles que desde o "século das luzes" pensaram as ciências da sociedade com os parâmetros das ciências naturais. As descrições têm base nos

50 E para os Kaingang não encontramos, entretanto, relações entre o uso do tabaco e o xamanismo. Mas os Kujá e os Rezadores do Kiki fumavam todos, como corriqueiramente acontece com boa parte das pessoas nas TIs que conheço.
51 E por vezes Gôio Korég (cachaça).

estudos de craniometria e antropometria que visavam entre outras coisas, provar a superioridade de uma das raças.

Para registrar, chama-nos a atenção algumas considerações que Mabilde (1983) faz sobre a fabricação do corpo entre os Kaingang. Descreve como eram feitas as tonsuras nos cabelos o que os levou a serem reconhecidos por muito tempo como a "nação dos coroados". Descreve também a ausência de ornamentos corporais que ele vira e sabia existir em muitos outros grupos indígenas. Não fosse por uma saia de fibras que algumas mulheres usavam, o pudor da nudez só se manifestava ante a presença de brancos para elas. (Mabilde, 1983, p. 31-34).

Mabilde (1983, p. 14) desdenha da força física dos Kaingang, da qual ele ouvira muito falar. Segundo ele, "tivemos ocasião de fazer experimentar, inúmeras vezes, a força dos coroados, tanto no seu estado selvagem como depois de aldeados e catequizados, e podemos assegurar que não passa de uma força, em geral, medíocre; quando muito regular", diz, contradizendo outras referências de militares da época. Chama-nos a atenção, entretanto, as estratégias de caminhada dos Kaingang, fora de seus domínios, pois de acordo com Mabilde (1863, p. 189), "quando fazem suas correrias, pisando todos os indivíduos nas mesmas pisadas do primeiro que sai [...] encontrava caminhos, por onde os selvagens tinham passado, deixando sempre a dúvida sobre o número de indivíduos que acompanhavam a turma incursora que ali tinham passado"52.

Ambrosetti (1894) também descreve essas estratégias. Segundo ele, os Kaingang costumavam calçar um tipo calçado – que disfarçava a direção das pegadas – apenas quando desejavam não ser seguidos. Ele destaca também a força e resistência à fadigas, a sensibilidade da pele e a resistência à dor entre os Kaingang de Missiones na Argentina. Keller (1867, p. 18) descreve as tonsuras coroadas que lhes rendeu tal denominação. Mas o que lhe chama bastante a atenção é o fato dos Kaingang arrancarem as próprias sobrancelhas, "allegando serem ellas um impecilho para fazer pontaria com a flecha". Outras inferências corporais são notadas por Fernandes (1941). Ele também descreve que os Kaingang amarravam seus tornozelos com um cordel de cipó até a altura da panturrilha, usada como proteção para as picadas de cobras53.

Além disso, Fernandes (1941, p. 174) descreve as mutilações dentárias por que passavam alguns dos Kaingang: "nem todos se submetem a esse gênero de mutilação que é muito dolorosa e praticada com lâmina de ferro cortante. Vimos que em alguns indivíduos, os incisivos apresentavam aguçamento lateral em ponta e noutros aguçamentos parciais oblíquos". Em outro trabalho, o mesmo autor (1939, p. 04) nos conta que uma índia lhe informou que "praticavam essas mutilações dentárias 'para diferenciar'". Estas mutilações dentárias pare-

52 O próprio Mabilde tratou de aprender essa estratégia pisando varias vezes sobre a mesma pegada até chegar ao nível de profundidade. Desta maneira, ele calculou a passagem de 207 indígenas em uma de suas expedições bugreiras.
53 Veiga (2005) comunica-me que os Kaingang declararam a ela que o uso era para não cansar as pernas durante as longas caminhadas. Penso que ambas as funções estão associadas.

cem encontrar explicações míticas e por hipótese, podemos relacioná-las ao uso da roupa social do jaguar de quem os Kaingang se afirmam parentes.

Ao longo de encontros com inúmeros Kaingang, presenciei muitos dentes quebrados – causados mais por causa de acidentes. Mas encontrei uma única vez, na estrada perto de Laranjeiras do Sul uma índia Kaingang de menos de 20 anos com os dentes incisivos esculpidos de forma bastante homogênea.

A literatura descreve os Kaingang como pessoas de constituição física forte, o que lhes permitia habitar os rigores do inverno regional e enfrentar as doenças. Baldus (1937, p. 34) atribuía esta força ao clima e à altitude da região de Palmas: "o clima e as águas dos territórios Kaingang, na maior parte situados a mais de 1.000 metros de altura, são tão bons que as doenças só raramente aparecem [entre eles]". Mabilde (1899, p. 131-132) os define de maneira semelhante: "pode-se dizer, sem errar, que os Coroados, não obstante viverem como vivem, num estado de completa nudez, num clima frio e úmido - como é o nosso inverno - são de uma natureza fortíssima e a toda prova, pois nem os mais leves resfriados conhecem". O clima e a altitude da região não eram os únicos fatores descritos para as condições de saúde entre os Kaingang nas primeiras épocas do contato.

As práticas de cuidados com a saúde também foram descritas neste sentido. O grupo, como um todo, ocupava-se com os cuidados relacionados à saúde. Os que adoeciam eram cercados por seus parentes e afins que tratavam de se solidarizar com eles. As descrições dão conta do tratamento que o grupo dispensava para seus pares. Nesta rede de solidariedade, Borba (1908) descreve que:

> Quando algum adoece, tratam-no por meio de fricção, com summos de hervas e plantas delles conhecidas; se teem alguma dor local, passam sobre a parte uma larga imbira que apertam envolvendo a parte dolorida; o tratamento é feito sempre junto a um grande fogo, perto do qual conservam o doente. Se este peiora, reunnem-se junto delle todos os parentes; principiam as mulheres a chorar e os homens a dizer-lhe - que não se vá ainda: que o hão de tratar muito bem e dar-lhe muito presente. Se percebem que não escapam da moléstia, promettem enterral-o com curús novos, bonito arco e flecha, grande collar de contas e ter cuidado de suas mulheres e filhos (Borba, 1908, p. 12-13).

A "medicina" dos Kaingang foi descrita por Fernandes (1941). Ele encontrou diversos conhecedores de remédios-do-mato. Conhecê-los faz parte de um aprendizado ancestral e seu uso é rotineiro em muitas famílias:

Há, em várias famílias, homens hábeis conhecedores dos 'remédios do mato', das virtudes terapêuticas de certos processos, os quais lhes foram revelados pelos antepassados. Mas não contam, não mostram para todos, transmitem apenas à descendência. Contam os

pais para os filhos, ensinam-nos a distinguir as plantas que possuem propriedades medicinais. (Fernandes, 1941, p. 200/202).

2.3.1. Treinamento Cultural dos Sentidos Perceptivos

O treinamento cultural dos sentidos perceptivos parece ser ainda usado e ensinado pelos Kaingang. Em particular, encontramos na literatura descrições sobre a utilização da visão, do olfato e da audição com acuidades bem treinadas. Segundo Rodrigues (1978),

> todas as sociedades se aproveitam dos sentidos para codificar o mundo e toda sociedade codifica esses próprios sentidos" [e] "no corpo está simbolicamente impressa a estrutura social e a atividade corporal não faz mais do que torná-la expressa. A estrutura biológica do homem possibilita-lhe ver ouvir cheirar sentir e pensar, mas a cultura fornece o rosto de suas visões, sentimentos e pensamentos, criando novos cheiros, sons e visões, constituindo novos universos e novos corpos. (RODRIGUES, 1978, s/p)

De acordo com Borba (1908, p. 08), os Kaingang "teem a vista, o olfato e o ouvido de uma sensibilidade e delicadeza extraordinárias; enxergam à grande distância, e lhes é cousa facílima o seguir pelo matto o rastro da caça, do inimigo ou dos de sua gente". Quanto ao aspecto da visão, Mabilde (1983) já os descrevia em meados do século XIX:

> Os Coroados têm os órgãos visuais de uma agudeza extraordinária e os órgãos auditivos e o olfato os mais sensíveis. [...] Como os demais selvagens, os coroados enxergam a uma distância extraordinária. Onde a vista de um civilizado não atinge sem o auxílio de um bom óculo de alcance, eles reconhecem e diferenciam objetos, às vezes, bem pequenos. [...] (MABILDE, 1983, p. 22)

Sobre esta acuidade, reparara-a também Ambrosetti (1894, p. 317)em relação à visão Kaingang para encontrar abelhas e mel. Segundo ele a visão dos Kaingang alcança, "desde el rastro de la caza que persiguen hasta la pequeña abeja que vuela sin ruido y que les sirve de guía para dar en la deseada y apetitosa colmena escondida dentro del hueco de algún árbol añoso". Fernandes (1941, p. 199) descreve esta mesma capacidade dos Kaingang localizarem as colméias "no entrelaçado das frondes". E conclui: "o apuro visual faz com que no intrincado da mata não desprezem pequenos pormenores reveladores de uma pista de caça ou de sinais convencionais com que os companheiros deixam assinaladas certas descobertas ou os advertem de perigos".

Eu mesmo durante o trabalho de campo (1998, p. 195) pude observar e registrar "a habilidade do João Maria [já quase cego] para colher pequenas plantas de remédios do mato sob a gramínea rasteira perto de sua casa. Mostrou-me bem e eu consegui achar apenas algum exemplar enquanto ele, na sua destreza de especialista, colhia vários. Depois pegou as outras ervas plantadas atrás da casa-de-fogo".

Quanto a audição, Ambrosetti (1894, p. 317) descreve que "el oído es tan sutil em ellos que perciben com extremada claridad el pisar blando y traicionero del tigre. Nas caçadas, conseguiam reconhecer os bichos que se mexiam no mato identificados, segundo Fernandes (1941, p. 199), "pelo tipo de barulho que produziam". Mais uma vez, encontramos outro sentido perceptivo, agora o olfato usado como defesa pelos Kaingang nas descrições de Mabilde (1863): "Acostumados a queimarem uma só espécie de lenha [...] logo que gente estranha acende fogo no mato, ainda que a grande distância, pelo cheiro reconhecem se o fogo é feito pelos coroados de sua tribo ou por gente estranha". E continua mais a frente:

> Qualquer cheiro estranho que se encontra nas matas, os coroados percebem imediatamente. Assim, passando na mata uma pessoa fumando um cigarro, o indígena, passando pelo mesmo lugar, mais de duas horas depois, ainda o percebe. Pelo cheiro do tabaco segue os passos, na direção da pessoa que fumava (MABILDE, 1983, p. 22).

Tommasino (2000, p. 12) também anotou no norte paranaense o treinamento Kaingang do olfato, fundamental para a atividade do caçador que ritualmente deve "disfarçar o cheiro humano" passando terra e mato no seu corpo, retornando-o a natureza. De forma semelhante, o pescador "procede de forma a não espantar os peixes: o pescador deve buscar ocultar seu cheiro molhando a roupa, esfregando o corpo com coisas do mato. Mulher que usa perfume não deve ir a pesca, ou melhor, qualquer pessoa com perfume industrial pode, portanto, atrapalhar a pesca".

É claro, precisamos ressaltar que estamos falando de treinamento dos sentidos, pois não há uma natureza Kaingang que os privilegie em termos perceptivos. E este treinamento cultural pode ser visto em termos da construção da pessoa Kaingang, no sentido que Mauss lhe empresta.

2.3.2. Táre: Pessoa e Corpo Kaingang

A construção cultural do corpo entre os Jê e mais especificamente entre os Kaingang está intimamente relacionada à noção de pessoa que o grupo faz de si próprio. Esta construção foi demonstrada em Mauss (2003) em seu texto "a noção de pessoa". Segundo Mauss (2003), a noção de pessoa representa uma série de possibilidades de existência que esse conceito revestiu

na vida dos homens em sociedade, segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades. Também entre os povos Jê e mais particularmente entre os Kaingang, a noção de corpo está intimamente relacionada à noção de pessoa, ambas construídas culturalmente. Ribeiro (2001, p. 14) afirma que o corpo fabricado pelos Kaingang "cumpre a função de relembrar à memória, que o corpo, fundindo dualismos expressa em si a ordem e é também o instrumento que articula significações sociais e cosmológicas".

A noção de pessoa Kaingang está relacionada diretamente com a noção força, pois ambas se relacionam com a forma de organização social do grupo, com a divisão de metades exogâmicas, suas pinturas corporais e com as formas de nominação. Em outros lugares (Fassheber, 1998, 1999) também demonstrei que a construção cultural do corpo dos Kaingang e está relacionada à noção de força, ao uso dos remédios do mato e ao treinamento particular dos sentidos perceptivos (que vimos anteriormente). Mas está sobremaneira, aliada ao mito e ao dualismo Kamé e Kaĩru e suas pinturas corporais.

As noções de corpo e de força para os Kaingang podem ser associadas primeiramente ao mito. No mito de origem do povo Kaingang na terra (Borba, 1908; Shaden, 1988), um grande dilúvio cobriu toda a terra deixando emerso apenas o cume da serra do Krijijimbé. Os irmãos Kamé e Kaĩru (os personagens míticos) tentaram nadar e alcançá-la, mas afogaram-se e suas almas foram ter morada no centro da montanha. Alguns Kaingang e alguns poucos Kurutóns conseguiram atingir este cume e lá permaneceram privados de espaço e alimentos. Alguns Kaingang e os Kurutóns subiram para a copa das árvores e mais tarde foram transformados em pessoas que ainda não tinham tecido como os Kaingang e por isso andavam totalmente pelados, sendo menos civilizados do que eles próprios54. Quando já esperavam morrer de privação, os Kaingang ouviram o canto das saracuras que traziam, do lado onde o sol nasce, cestos de terras e começaram a despejá-la, abrindo caminho até as águas secarem. Kamé e Kaĩru saíram do interior da terra por vias diferentes (Kamé antes do Kaĩru) e trataram de criar os animais e as plantas, e dar-lhes nomes e pertencimento às metades. Depois se reuniram aos Kaingang em um grande campo e passaram a casar os Kaĩru com as filhas dos Kamé e vice-versa. Os homens que sobraram casaram-se com as filhas dos Kaingang. Daí, Kamé, Kaĩru e Kaingang se tornaram parentes.

Podemos relacionar o mito de origem dos Kaingang àquilo que Viveiros de Castro (1996, p. 119) se referia sobre a origem da animalidade estar na humanidade: "a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade". Ao se salvarem, os irmãos primevos criam e nomeiam (i.e., ao que me parece, humanizam para depois separá-los da humanidade) todas as coisas, plantas e bichos, determinando a qual das metades cada um pertencia. É por isso que os xamãs conseguem se entender com seus guias como veremos mais adiante.

54 Segundo aponta-me Veiga (2005) em seu parecer sobre meu texto de qualificação.

Em outro mito55, notamos análise semelhante. [Após o dilúvio] Kamé e Kaĩru saíram de uma cova aberta na terra. Eles foram os dois sóis que compunham o primeiro mundo. Um sol era Kamé, irmão do outro, Kaĩru . Tudo era [ficou] seco então. Um dia, Kaĩru resolveu medir forças com seu irmão Kamé. Como Kamé era mais forte por ter nascido primeiro, derrotou e apagou o sol Kaĩru, transformando-o na lua56. Segundo Kurtz de Almeida,

> este momento marca a distinção arbitrária em prol da continuidade da vida na terra, com a relação hierárquica entre todas as coisas substancialmente próximas de sol mais fortes e de lua mais fracas [...] a conotação de força associada na mitologia ao sol, narra o período de existência de dois sóis, sendo um deles enfraquecido pelo outro tornando-se a lua. (KURTZ DE ALMEIDA, 2004, p. 200).

Kamé tinha a força que tirava do sol. Mas Kaĩru tinha também suas virtudes. Transformado na noite, criou as plantas, que criaram as águas e tudo teve vida então. Assim, Kamé e Kaĩru pararam de se encontrar57. Quando um entra o outro sai58. Segundo Kurtz de Almeida (2004, p. 200), aqui "a preeminência de sol revela-se também ao longo do trajeto traçado por sol e lua sendo o primeiro sempre na frente. Por definição, lua não pode alcançá-lo". Ou seja, a noção de Táre está além das dimensões da força física, cabendo-lhe a partir do mito, afecções morais e sociais. Segundo Kurtz de Almeida:

> A concepção do termo tar, força, significa igualmente sólido ao oposto de líquido, assim a idéia de força não se reduz a maior capacidade física, mas a um atributo dos corpos animais ou vegetais. Forte é itatawitatin e fraco é wunt-króí. Quando se trata de alguém com mais força se fala ichatawitatain. Coragem é cachatawi, que quer dizer que tem força no sentido de ter disposição para qualquer coisa. A força realmente valorizada é este último tipo que de forma geral, está associado mais ao aspecto mental do que físico. Relaciona-se com a disposição, a iniciativa, a perseverança e ao altruísmo. Assim, não basta à pessoa ser forte fisicamente se não tiver este outro atributo. A força física é apenas complementar à coragem. (KURTZ DE ALMEIDA, 2004, p. 199). [grifos do autor]

Os Kaingang de Palmas, que foram descritos por Metraux (1946) como "Kamés", dizem ser esta a situação atual, ou seja, que em Palmas, como antes, sempre teve muito mais Kamé do Kaĩru. E Kamé é mais forte do que Kaĩru (como, aliás, descreve a mitologia de origem do grupo) porque veio à terra primeiro e porque apagou o sol Kaĩru e por isto é considerado mais forte. Pude mesmo constatar certa jocosidade com que os Kamé se referem aos

55 Contado por Vicente Fokãe, líder religioso Kaingang – em março de 1997, no PI Palmas/PR.
56 O sol que enfraqueceu.
57 Quando se encontram, [eclipse] brigam sempre, perseguidos pelo "tigre de asas" [onça, de quem também são parentes]. Ninguém pode ver este momento, senão pelo espelho d'água.
58 Daí as oposições entre leste e oeste, ou seja, Kamé ao poente e Kaĩru ao nascente.

Kaĩru, ao descreverem estes como de natureza mais fraca que a do Kamé, no sentido de que eles são menos capazes para trabalhar e são mais suscetíveis a ficar doentes.

A pintura corporal que os Kaingang imitam dos parentes mĩg também traz-lhes a força do jaguar. Waktun, rezador Kamé do Kiki, já falecido, sugeriu-me que as marcas corporais seriam representações dos jaguares (mĩg) dos dois tipos. Existem, é certo, na fauna brasileira, vários tipos de felinos do mato que têm sua pele predominada por riscos ou pintas, então seria possível supor que os Kaingang vestem suas roupas de mĩg, no sentido que lhes empresta Viveiros de Castro (2002) e Pissolatto (1996), trazendo mimeticamente a humanidade para a animalidade. Magia do contagio: ingeri-lo pode produzir este mesmo efeito de força, como relata Nimuendajú:

> O jaguar é Kaingang59, forte e valente e os Kaingang são jaguares. Acontece porém as vezes que o jaguar fica bravo com o "parente" e então precisa matá-lo. [...] se caça o jaguar da metade oposta, "porque acanguçú que é considerado Kañerú não chega se ele percebe a catinga de um irmão índio kañeru, e o mesmo acontece com o fagnareté e os Kamé60. Morto o jaguar, antigamente não tiravam o couro mas só o decapitavam e às vezes o matador cortava-lhe a ponta do coração e engolia-a crua, para ficar valente e forte como o jaguar, mas sempre com um certo cuidado, porque podia se tornar valente demais (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 72). [grifos do autor].

Outra explicação da noção de força está ligada ao sistema de nominação de cada clã. Segundo Veiga (1994, p. 13), "Cada metade possui um repertório de nomes e a pessoa receberá um nome do estoque dos nomes de sua metade, cujo pertencimento é automaticamente estabelecido por nascimento". Quando uma criança nominada em uma das metades nasce ou se torna fraca (Xín Krõin), ela pode receber também o nome da outra metade e se tornar râ-rengrê, que tem as duas marcas e que pode se tornar péin e é pessoa considerada como tendo funções cerimoniais61. Esta característica da dupla nominação tem como função garantir que as crianças fracas se tornem fortes.

Pude anotá-lo em Palmas, naquelas famílias que ainda nomeiam seus filhos pelo sistema das marcas, segundo contou-me um Kujá da TI Palmas e um dos meus principais informantes. Este é o caso de seu filho, que nasceu Kamé mas nasceu uma criança fraca, recebendo então um outro nome e uma outra marca, Kaĩru. Tornando-se râ rengrê, ele restabeleceu sua força (Tare). Segundo Veiga (1994), ele recebe um nome ruim jiji korég, que é um nome de força, novamente.

---

59 Que para o Guarani como aponta Nimuendajú (1993, p. 71), "o jaguar é a personificação do mal , da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido e ridicularizado por qualquer um fraco que dispõem de mais espírito do que ele", fazendo um interessante jogo de identidade e alteridade entre Guarani e Kaingang, já que para o primeiro o jaguar significa repugnância e para o segundo, um parente.

60 Neste sentido, o autor corrobora a idéia de um treinamento do olfato Kaingang.

61 Segundo Veiga (2005), invulnerável ao espírito dos mortos, mas com obrigações decorrentes de seu nome, ou seja, de lidar com os mortos.

A noção de força se caracteriza pela oposição que os Kaingang de Palmas utilizam entre Tare (forte, força, fortalecer) e Króin (fraco, fraqueza, enfraquecer, adoecer), ou entre Tare e Kangá (doente, sendo que o estado Króin leva inevitavelmente ao estado Kangá) para explicar algumas diferenças entre estar ou não doentes. Ou seja, para eles, os Kaingang possuem uma "natureza"Tare (e os Kamé mais que os Kaĩru) e esta noção se liga às condições de viver o cotidiano de seus papéis dentro da vida social e econômica do grupo. Desta maneira, quando um distúrbio os atinge eles não negam a ocorrência dos sintomas (quando se sentem Króin), mas não tão facilmente admitem estar doentes (Kangá), enquanto lhes for possível viver tal cotidiano. Em outras palavras, mesmo identificando alguns sinais da doença em seus corpos, os Kaingang podem considerar que não estão doentes e tentam levar normalmente suas atividades cotidianas. Ademais, a noção de força está também relacionada á construção do guerreiro de tal sociedade beligerante.

O fato dos Kaingang considerarem-se Tare parece ainda marcar a identidade do grupo e marcar a diferença em relação aos Fóg. Tal diferença aparece indicada por eles no sentido de que os Kaingang possuem mais Tare, ou seja, têm mais força e resistência física que os Fóg da cidade. Ouvi isto deles próprios, por exemplo, em relação aos torneios de Futebol que participamos. - "A gente fica mais leviano" (no sentido de leveza: agilidade e velocidade), diziam, fazendo questão de reafirmar esta diferença a cada torneio que participavam e se saiam bem.

2.3.3. Remédios-do-Mato

Categoria central para a afirmação da especificidade étnica - que a distingue de outras etnias -, para as práticas terapêuticas e para a noção de força dos Kaingang é o uso do que eles denominam "remédio-do-mato" (Vehn-Kãgta). De acordo com cada dieta (Vãkrenh), os modos de repará-los ou administrá-los podem variar do uso de chás para ingestão ao uso dos mesmos para fricções, massagens e banhos. O uso também pode variar de acordo com o tipo de especialista, i.e., pode variar de um Herveiro para um Curandor ou para uma Parteira. Sempre que perguntava o tipo de planta que estava sendo usada nos remédios que os via preparar ou tomar, meus informantes pareciam se esquivar dando uma resposta generalizante "remédios-do-mato". Sempre precisei insistir para tentar saber de que planta falavam. Segundo Haverroth (1997) que fez um estudo etnobotânico entre os Kaingang do Xapecó,

> Remédio do mato é a expressão que os Kaingang em geral usam para se referir às plantas que são conhecidas e/ou usadas com fins medicinais quando falam no idioma português, principalmente quando se trata daquelas que só são encontradas em outro local que não ao redor de casa (Haverroth, 1997, p.01).

Os Kaingang de Palmas, como os do Xapecó, consideram que os bons remédios estão no mato virgem. Segundo eles, tudo do mato tem função medicamentosa. Mas os Kaingang também consideram que os remédios-do-mato podem também ser retirados e replantados ao redor de suas casas, dada a dificuldade de se encontrar determinadas espécies por causa da redução excessiva das matas nativas da TI. Alguns destes remédios-do-mato podem inclusive ser trazidos de outras TIs Kaingang da região. Os especialistas de cura Kaingang não apenas utilizam plantas (do mato ou domesticadas), mas também remédios extraídos de animais, como por exemplo, o cérebro do bugio (para o amarelão ou hepatite), a banha do Jamujé (lagarto), do veado ou do tateto para diversos fins, ou o pau-do-quati62.

O uso dos remédios-do-mato é feito de maneira cotidiana e quase sempre aparece associado ao hábito de tomar chimarrão (Kõnguin - que também é considerado "remédio"), seja no âmbito familiar, seja numa "prosa" entre amigos e vizinhos. Este uso corriqueiro e diário do chimarrão pode estar associado tanto à uma forma de prevenção quanto ao tratamento de doenças. No primeiro caso, o uso preventivo dos remédios-do-mato parece estar intimamente ligado à manutenção do estado Tare que chamo "noção de força". No segundo caso, o uso de remédios-do-mato está relacionado ao prognóstico de "dietas" específicas para cada caso de doença.

Como foram descritos por alguns de meus informantes, para o tratamento de doenças, os remédios-do-mato (um ou um conjunto de remédios) são preparados e servidos – via de regra – na sua forma forte, ou seja, mais concentrado e quente. Isto constitui o princípio da "dieta" dos remédios-do-mato. Após a administração da forma forte, o tratamento é continuado na diluição do chá ou no adicionamento de novos remédios à erva mate no chimarrão. Entre os Kaingang de Palmas, existe um bom número de anciãos (homens e mulheres) que atribuem à sua idade, um melhor o conhecimento da medicina. Segundo a ONG Documentação Indigenista Ambiental (DIA, 1998),

> a expectativa de vida média dos índios brasileiros foi de 45,6 anos. Os níveis mais baixos foram registrados no estado de Roraima (37,0a), Mato grosso do Sul (37,7a), Pará (38,0a) e Amazonas (42,8a). Os níveis mais elevados ocorreram em São Paulo (56,3a), Santa Catarina (58,0a), Rio Grande do Sul (60,3a) e Alagoas (62,7a). [...] Os povos indígenas brasileiros que vivem menos são os do Vale do Javari (24,5a), Yanomami (34,1a), Tikuna (34,5a), Guajajara (35,0a), Macuxi (36,0a) e Kaiowa (38,2a), e os que vivem mais os Kaingang (56,9a), Baré (56,4a) e Pankararu (53,4a). (Documentação Indigenista Ambiental, 1998 - extraído de www.cr-df.rnp.br consultado em agosto de 1998.). [grifo meu]

Não obstante o valor dos Kaingang e ao sul do Brasil se comparado a outras etnias e regi-

62 Trata-se de osso longo, homólogo ao nosso fêmur e não do órgão genital do quati. Este remédio eu pude ver pessoalmente em algumas casas, eles consideram um excelente afrodisíaco ou como eles denominam, remédio para "paudurescência".

ões, os valores estão bem abaixo dos indicadores nacionais. Ainda assim, muitos destes velhos Kofá disseram jamais terem consultado os médicos ou tomaram seus remédios, atribuem à Biomedicina utilizada pela "indiada" mais nova (vacinas, principalmente, e remédios) a fragilidade e a suscetibilidade às doenças que ocorrem com os índios atualmente. Ainda assim, eles apontam que a longevidade dos antigos era maior, como me disse uma anciã em Palmas:

> Era custoso ficar doente porque não é como nós agora, bem como esse daqui, esse daqui bate um vento tá ficando gripado". [...] Já não ficaram velhos, ói, esses velhos de agora e dantes, nossa, como véio, véio que... é por modi que alguns ainda lidam com remédio. Eu ainda sei uns remédios e eu ainda faço pros meus filhos, porque meu pai era curador também, benzedor também.

Alguns anciãos também descrevem a alimentação dos "antigos" para explicar a longevidade e a força dos mais velhos. Remédios-do-mato e comidas tradicionais são considerados fortes e por isso dão força. Os alimentos industrializados são chamados de "comidinha branca" (Veiga, 2006 – comunicação pessoal), inadequada à aquisição/manutenção do Tare. Este tipo de fala Kaingang é muito esclarecedora, pois estabelece uma definição nativa de corporalidade. Estas práticas fazem refletir uma noção específica de força própria que resiste às transformações do tempo. Este conhecimento tem sido repassado às novas gerações de pai para filho, apesar do grande consumo de bens industrializados, adquiridos na proximidade entre TIs e as cidades. Ainda assim, os antigos ainda tentam ensinar aos filhos o que aprenderam dos mais "antigos", seus ancestrais.

Remédios-do-mato é, enfim, categoria fundamental que marca o ethos do grupo – sua terapêutica está no corpo físico, ou seja, são usados preventivamente para criar força e resistência e remete-se a existência deles como Kaingang. A admissão que eles fazem do conhecimento e do uso corriqueiro dos remédios-do-mato expressa, portanto, a especificidade do grupo. Ademais, a utilização do que ouso chamar de "medicina desportiva Kaingang" é vista, ainda que timidamente, na prática do Futebol, como veremos no quarto capítulo.

* * * * *

Estudar as construções e os usos do corpo permite-nos afirmar o quanto e como as especificidades culturais de cada povo marcam seus indivíduos. Para o Kaingang construir o seu Tare, significa poder mais com seu corpo. Inclusive para jogar futebol melhor. Entretanto, é importante re-frisar que tanto os aspectos simbólicos desta construção - mito, dualismo, nominação - quanto os procedimentos técnicos - treinamento dos sentidos, uso dos remédios-do-mato - estão envolvidos nesta construção. Podemos compreender, partindo das idéias tanto de Geertz (1989) como de Douglas (1973, 1976), que a noção de força Kaingang está inserida em controles sociais abrangentes. O controle da força/saúde do

corpo é demarcado por escolhas simbólicas, dinâmicas e não aleatórias, e está ancorado em arranjos particulares da cultura Kaingang.

Esta cultura permanece sendo controlada por regras que fazem o corpo físico e individual ser percebido no corpo social. Isto denota que a especificidade de construções corporais, que cada povo adota, permitem sobremaneira afirmar cada identidade étnica. A identidade gravada no corpo faz o corpo se expressar de forma singular, mesmo se pensarmos na expressão a partir de outros conhecimentos e comportamentos introduzidos em suas vidas, como são os casos dos esportes introduzidos nas aldeias.

III. JOGOS TRADICIONAIS KAINGANG

Antes de iniciar este capítulo, quero ressalvar ao leitor que notará um grande ecletismo de autores e de suas respectivas posições teóricas. De fato, ir de Durkheim (1996) a Elias e Dunning (1999), de Frazer (1982) a Taussig (1993), passando por Mauss (2003) e Geertz (1989), e a multivocalidade com que eu os permito aparecer, reflete o avanço do diálogo vivenciado atualmente entre as Ciências Sociais. Suas interfaces teóricas são dinâmicas. Este ecletismo vocal se justifica ainda pela pouca produção sobre as mudanças de jogos tradicionais para esportes modernos e sobre o tema cabem diversas teorias, histórias e etnohistórias. De fato mais uma vez, apenas recentemente alguns poucos pesquisadores têm se dedicado a temática dos jogos tradicionais indígenas no Brasil, mas já existe uma significativa e recente produção a respeito do esporte e seus fetiches urbanas e espetaculares.

3.1. O Jogo como Ritual e o Ritual como Jogo

O Homem criou Deus(es) e não o contrário, isso tem sido largamente demonstrado pelas ciências humanas há mais de dois séculos63. Particularmente, as ciências sociais e principalmente a Antropologia Social tem considerado a existência de Deus como construção humana. Aliás, a Antropologia nos mostra que o Homem criou diversos deuses em diversos povos e estes por sua vez, diversas maneiras de interpretá-los e cultua-los. Em outros termos, se ao homem existe a opção de ser monoteísta, a humanidade só tem a opção de ser politeísta. E, mesmo dentro de um mesmo segmento religioso, ocorre, por certo, diferenças de sentimentos e representações antes ao(s) próprio(s) Deus(es). Algumas culturas são mo-

63 Durkheim (1996), Marx e Engels (1989), Bakunin (2000), Lafargue (1999), e cada um a seu modo, apenas para citar as Sociologias e Histórias Políticas mais clássicas. Cabe lembrar que, infelizmente, Elias negligenciou sobremaneira o papel das religiões na vida social e nos comportamentos do processo civilizador. Seus seguidores ainda poderão fazer a preciosa contribuição em analisar o papel das igrejas cristãs no ocidente, seus processos civilizadores e, sobretudo seus processos descivilizadores.

noteístas, outras politeístas. Em algumas culturas, os deuses são antropomorfos em outras são representações animais, rochas e raramente vegetais, mas no sentido que lhe empresta Viveiros de Castro (2002), i.e., formas que outrora foram humanas. Em outras culturas, transitam as formas de lá para cá em diversos níveis cosmológicos.

Em todos os casos, é notável a capacidade humana para criar entidades que procuram ligar seus grupos a uma ordem cosmológica. Criar deuses e cosmologias pertence à necessidade humana de criar ordem na sociedade, classificar a própria sociedade e as coisas inerentes a ela. O sagrado não é apenas o divino, mas as idéias, as palavras que vão modificar a percepção do social. A sociedade produz energia que torna as coisas sagradas, que transcende a existência individual e que produz um outro mundo que é mágico, de qualidade superior, a sociedade ideal. O rito é central neste sistema de representações. Quase sempre as religiões são expressas pelos rituais religiosos. O ritual é o instrumento de técnicas (atos, palavras) para a emanação periódica das energias e as forças emanadas são energias superiores, que transcendem o social. A eficácia de um rito pode ser medida pela sua possibilidade de emanar forças, mas que deve expressar, conforme afirma Durkheim (1996), necessariamente, o social.

> Sob todas as suas formas, [a vida religiosa] tem por objeto elevar o homem acima de si mesmo e proporcionar-lhe uma vida superior à que ele teria se obedecesse unicamente a suas espontaneidades individuais: as crenças exprimem essa vida em termos de representações; os ritos a organizam e regulam seu funcionamento. (Durkheim, 1996, p. 455).

Segundo Rodrigues (1983), para Durkheim o mana é a fonte do sagrado. Tudo o que é sagrado, tudo o que é tabu, tem mana (ação, qualidade, estado e eficácia). Duas formas de manifestação do sagrado: o Sagrado Puro e o Sagrado Impuro. Ambas vedam o contato com o que é profano, mas inspiram reações diferentes: o respeito ou o horror. Ainda de acordo com Rodrigues (1983, p. 27 e 28) "as coisas puras correspondem ao querido e desejado; as impuras, ao repelido e rejeitado: daí pô-las em contato ser tabu". No entender de Douglas (1976), p. e., os rituais religiosos têm, por princípio a separação de dois mundos: o mundo do sagrado e o mundo do profano. O ritual é, para Douglas, portanto, um sistema coerente de expressão, uma forma de comunicação de símbolos de referência simples ou mutireferencial. Os ritos não são os mesmos em todo o mundo, e o interesse na eficácia da magia varia com a força do grupo. em Pureza e Perigo (1976, p. 80), ela afirma que o homem é um animal ritual por ser um animal social. Não há como escapar do ritual, sempre voltamos a ele com mais força e intensidade. "Os rituais sociais criam uma realidade que não seria nada sem eles [...] é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos". As representações simbólicas fornecem um mecanismo para que a sociedade possa enfocar determinados conteúdos e percepções. A memória, então, não é só a lembrança, mas a produção de experiência.

Ao selecionar as experiências, o ritual fornece uma armação, um enquadramento de uma expressão específica. A concentração de forças ajuda a controlar o pensamento e o corpo. Determinados estados internos só encontram expressão no ritual. O ritual possibilita a expressão de diferentes, ou de vários egos permitindo ter um comportamento diferente do cotidiano. Essas considerações de Douglas são importantes aqui, para elucidar a importância que o xamã tem na condução e na representação dos rituais. Rituais, mais que reproduzirem uma tradição cultural e porventura manter ordem e consonância social, também criam experiência toda vez que se realizam. São dinâmicos, não-estáticos, se atualizam a cada contexto ritual, perene ou por infortúnio ocasional e envolve, segundo Turner (1997) sempre uma performance que é mista de tradição e renovação (TURNER, 1986). Desta forma, o processo ritual é entendido como experiência psicossomática que produz (atribui) sentidos.

3.2. Origens dos Jogos Tradicionais

Durkheim (1996, p. 413 e 414) aponta-nos à compreensão de que os jogos têm sua origem nas representações do ritual religioso e que o próprio culto é uma espécie de ritual de recreação. Segundo ele, "as representações rituais põem em evidência um importante elemento da religião: o elemento recreativo e o estético". Podemos dizer, com este autor, que o jogo carrega consigo o aspecto recreativo cujas representações para Durkheim (1996, p. 414) "estranhas a todo fim utilitário, fazem homens esquecerem o mundo real, transpondo-os a um outro em que sua imaginação está mais a vontade. Elas distraem. Tem inclusive o aspecto exterior de uma recreação: os assistentes riem e se divertem abertamente.".

Mas religião não é o jogo, embora possamos considerar ambos como fatos sociais. Lévi-Strauss (1997, p. 46) também percebe as relações e as diferenças entre jogo e rito: "todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se 'joga', parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo equilíbrio entre dois campos". Segundo ele, as diferenças entre jogo e rito são estruturais. Ele analisa alguns rituais fúnebres para tecer estas relações:

> O jogo aparece [...] como disjuntivo: ele resulta na criação de uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou das equipes, que nada indicaria, previamente, como desiguais. Entretanto, no fim da partida, eles se distinguirão em ganhadores e perdedores. De maneira simétrica e inversa, o ritual é conjuntivo, pois institui uma união (pode se dizer aqui, uma comunhão) ou, de qualquer modo, uma relação orgânica entre dois grupos (que, no limite, confundem-se um com a personagem do oficiante, o outro com a coletividade dos fiéis) dissociados no início. No caso do jogo, a simetria é pré-ordenada; ela é estrutural, pois decorre do princípio de que as regras são as mesmas para os dois campos. Já a assimetria é engendrada: decorre inevitavelmente da contingência dos fatos, dependam estes da intenção, do acaso ou do talento. No caso do ritual, ocorre o inverso: coloca-se uma assimetria preconcebida e postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiantes, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados etc., e o 'jogo' consiste em fazer passarem todos os participantes para o lado da parte vencedora, através de fatos cuja natureza e ordenação têm um caráter verdadeiramente estrutural (Lévi-Strauss, 1997, p. 48).

Para Durkheim (1996, p. 416). a relação entre rito e recreação ocorre apenas em seus elementos constitutivos onde a vida religiosa concede espaços e tempos às atividades recreativas: "a religião não seria o que é se não concedesse um lugar às livres manifestações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano: as próprias causas que a fizeram existir fazem disso uma necessidade". O ritual, em si, se difere do jogo na abordagem durkheimiana. Ritual é coisa séria, recreação é tida como lúdica:

> Quando um rito serve apenas para distrair, não é mais um rito. [...] Mas, embora não seja elemento essencial, o elemento irreal e imaginário não deixa de desempenhar um papel não desprezível. Ele participa, por um lado, desse sentimento de reconforto que o fiel obtém do rito consumado, pois a recreação é uma das formas desse restabelecimento moral que é objeto principal do culto positivo. (Durkheim, 1996, p. 417).

Podemos entender, por exemplo, o Futebol como amálgama entre ritual e recreação. Não se trata, entretanto, do mesmo ritual do sentido religioso, mas como prática social dessacralizada. Embora muitos torcedores tomem seus times em devoção como uma espécie de "religião oficial" que pratica rituais em espaços sagrados (campos e estádios), com homens consagrados ou não (os jogadores), e embora muitos façam verdadeiras romarias com e por seus times por longas e seguidas temporadas64, isto não significa a mesma coisa que a religião em seu sentido de "religar" a uma ordem cosmológica do grupo.

64 Ver, neste sentido, a descrição de Daolio (1997) sobre a peregrinação dos Corinthianos em 1976 que, após um jejum de mais de vinte anos sem títulos, abandonaram empregos e famílias para acompanhar a brilhante e esperançosa campanha da equipe naquele ano. (campanha que, por fim, perdeu para o Internacional de Porto Alegre).

Mas pode-se conservar o sentido durkheimiano (1996, p. 417) de que o ritual religioso e o jogo guardam traços comuns, até o ponto em que a última também "tem por efeito aproximar os indivíduos, por em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até o delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso".

3.3. Jogos Tradicionais Indígenas

A diversidade de jogos praticados pelos ameríndios é ainda imensurada. Mesmo para elementos comuns – o arco e flecha, seu aprendizado e treinamento pelos meninos para a caça e para a guerra parecem ser o melhor exemplo – as formas de utilização, os espaços, os tempos e os significados traduzem uma diversidade ainda por ser relatada. Infelizmente, a literatura disposta não é das mais ricas em dados etnográficos. Em todo o mundo, parece que os cientistas sociais negligenciaram por muito tempo as descrições das práticas de jogos tradicionais, principalmente no Brasil. Tais práticas talvez não fossem vistas como elemento de análise ante os temas mais clássicos dentro da etnologia como religião, parentesco, etc. A falta de dados é notada por Renson:

> When examining the available sources on traditional games in South America, it appears that scientific sources related to this subject matter are widely dispersed. Several Games are sporadically cited in a broader context but, in most case, the authors restrict themselves to mention some Indian Games without any further explanation. (RENSON, 1992, p. 11).65

Só mais recentemente é que o tema Jogos Indígenas tem ganhado relevância nas Ciências Sociais. Até o final dos anos 1960, a sociologia dos esportes era precária em termos de publicações com análises do fenômeno do esporte na sociedade. Renson (1992) afirma que é apenas nas quatro últimas décadas que a pesquisa antropológica sobre jogos e esportes têm experimentado seu impulso. O inventário seria enorme se houvesse uma quantidade maior de publicações no Brasil. Mas nos Estados Unidos, no Canadá, na Europa e em outras partes do mundo a produção adquire mais intensidade do que em nossas Ciências Sociais e na Educação Física. O pesquisador americano Stewart Culin (1975), em 1903, fez a primeira classificação dos jogos tradicionais indígenas da América do Norte dividindo-os em duas grandes classes:

65 Quando se examinam as fontes disponíveis sobre jogos tradicionais na América do Sul, parece que as fontes científicas relacionadas a este tema estão bastante dispersas. Vários jogos são esporadicamente citados em um contexto mais amplo, mas, na maioria dos casos, os autores se atêm a mencionar alguns "Jogos Indígenas" sem maiores explicações.

> I, games of chance; II, games of dexterity. Games of pure skill and calculation, such as chess, are entirely absent. The Indian games of chance fall into two categories: 1, games in which implements of the nature of dice are thrown at random to determine a number or numbers, and the sum of the counts is kept by means of sticks, pebbles, etc, or upon an abacus, or counting board, or circuit; 2, games in which one or more of the players guess in which two or more places an odd or particularly marked lot is concealed, success or failure resulting in the gain or loss of counters. The games of dexterity may be enumerated as: 1, archery in various modifications; 2, a game of sliding javelins or darts upon the hard ground or ice; 3, a game of shooting at a moving target consisting of a netted wheel or a ring; 4, the game of ball in several highly specialized forms; 5, the racing games, more or less related to and complicated with the ball games. (CULLIN, 1975, p. 31)66

Estes jogos tradicionais indígenas, classificados por Cullin, não se abstêm das organizações sociais de cada um dos povos que o praticam, assim, não são raras as relações que estes jogos entretém com outros rituais, já que ambos derivam seu impulso do mito de origem que ordena socialmente cada povo indígena.

Chamamos, atualmente, de Jogos Tradicionais Indígenas o que cada povo inventou de fazer de modo bastante diversificado e dinâmico para afirmar e manter a identidade de sua vida lúdica e/ou ritual. Há uma literatura recente de exemplos inventariados por colegas antropólogos e por poucos professores de Educação Física. Como exemplos temos a corrida de Toras (Nimuendajú, [1934] 2001; Vianna, 2002), o Joga Bunda e a Peteca Kadiwéu, a peteca Guarani (Vinha, 1999 e 2004), e etc. No caso das práticas tradicionais executadas pelos indígenas, as culturas de povos indígenas, segundo Rocha Ferreira et al. (2005) contemplam uma noção integradora do universo, mas cada povo tem sua própria noção cosmológica e ritualística. Na América como um todo, Von Vriessen (1997) apresenta estas relações entre jogos e rituais. Para ele, os funerais antigos incluem competições esportivas:

---

66 I. Jogos de azar; II. Jogos de destreza. Jogos de pura habilidade e cálculo como os jogos de xadrez estão inteiramente ausentes. Os jogos de azar indígenas se enquadram em duas categorias: 1. Jogos nos quais instrumentos parecidos com dados são jogados aleatoriamente para determinar um número ou números, e a soma dos pontos é feita por meio de paus, pedras, etc., ou com um ábaco, tábua de contar ou circuito: 2. Jogos onde um ou mais jogadores adivinham em quais de dois ou mais lugares um grupo estranho ou especialmente marcado está escondido. O sucesso ou fracasso resulta em ganho ou perda de pontos. Os jogos de destreza podem ser enumerados como: 1. Arco e flecha com várias modificações; 2. Um jogo de deslizar flechas ou dardos sobre chão batido ou gelo; 3. Um jogo de atirar num alvo móvel consistindo de uma rede em forma de roda ou anel; 4. O jogo de bola em várias formas altamente especializadas; 5. Os jogos de corrida, mais ou menos relacionados e complicados pelos jogos de bola.

> En las culturas aborígenes, como también en las llamadas "culturas superiores", y en amplias regiones de la tierra los juegos deportivos formaban parte de sus ceremonias funerales, con las cuales el luto, la tristeza y la añoranza se unen al juego. Se partía del supuesto que al difunto le alegraría poder "estar presente" una vez más después de su fallecimiento. Los esquimales americanos interpretan la aurora boreal como juego de pelota de los difuntos. Entre los Aztecas, el campo de juego simbolizaba el mundo y la pelota a un astro, el sol o la luna. En el juego de pelota de los Mejicanos, se imita el movimiento del sol de Este a Oeste para conjurarle a la bendición de los hombres. Los juegos de pelota de las etnias de América del Norte eran rituales y de orígen mítico, teniendo además del pasatiempo una magia simpática al servicio de la fecundidad. Entre ellos está el juego de lacrosse, en partidos de equipos en que la pelota es empujada por medio de una raqueta o maza de mango largo. En la raqueta la red armada de cuerdas de tripa simboliza la tela de araña que representa la madre tierra. (...) Respecto del juego de los Maya, tratándose de un juego de pelota extraordinariamente difícil en el que los jugadores deben golpear la pesada pelota de caucho solo con las caderas y elevarla y hacerla pasar por un aro en una pared. (CDROM s/p)

Estas características fazem parte de todas as atividades culturais inclusive dos jogos tradicionais, das brincadeiras, das danças e até das atividades esportivas contemporânea praticadas nas aldeias. Segundo o verbete que elaboramos para o Atlas do Esporte no Brasil (2005),

> Os jogos tradicionais indígenas são atividades corporais, com características lúdicas, por onde permeiam os mitos, os valores culturais e, portanto congregam em si o mundo material e imaterial, de cada etnia. Eles requerem um aprendizado específico de habilidades motoras, estratégias e/ou chances [sorte]. Geralmente, são jogados cerimonialmente, em rituais, para agradar a um ser sobrenatural e/ou para obter fertilidade, chuva, alimentos, saúde, condicionamento físico, sucesso na guerra, entre outros. Visam, também, a preparação do jovem para a vida adulta, a socialização, a cooperação e/ou a formação de guerreiros. Os jogos ocorrem em períodos e locais determinados, as regras são dinamicamente estabelecidas, não há geralmente limite de idade para os jogadores, não existem necessariamente ganhadores/perdedores e nem requerem premiação, exceto prestígio; a participação em si está carregada de significados e promove experiências que são incorporadas pelo grupo e pelo indivíduo. [...] (ROCHA FERREIRA et al., 2005, p. 33)

Chan (1969), os relatou entre os índios do antigo México, os jogos aproximavam povos, regulavam as relações sociais e por isso dava significado ao treinamento físico daqueles jogadores, que por sua vez eram encarregados de procedimentos rituais tais como a decapitação e outros sacrifícios humanos. Cullin (1975) também elencou outras intenções rituais dos jogos tradicionais indígenas, analisando-os do ponto de vista divinatório:

> In general, appear to be played ceremonially, as pleasing to the gods, with the object of securing fertility, causing rain, giving and prolonging life, expelling demons, or curing sickness. [...] the divinatory origin of games [...] might be regarded as an experiment in which the dramatization of war, the chase, agriculture, the magical rites that secured success over the enemy, the reproduction of animals and the fertilization of corn, is performed in order to discover the probable outcome of human effort, representing a desire to secure guidance of the natural powers by which humanity was assumed to be dominate. (CULLIN, 1975, p. 31).67

Por fim, Laburthe-Toira e Warnier (1997, p. 269), entre vários outros autores ao redor do mundo, sintetizam a idéia da junção entre jogos tradicionais e rituais sagrados em diversas culturas: "com efeito, muitas vezes se vê os jogos se originarem dos ritos que eles imitam ou evocam [...], mas os jogos são muitas vezes regidos por uma série de proibições [...] e tornam-se facilmente rituais". Mas havia intenções meramente pragmáticas entre estes jogos tradicionais e atividades físicas indígenas. De acordo com Nabokov (1981), os Incas pré-colombianos construíram uma imensa e engenhada estrada por sobre a espinha da Cordilheira dos Andes, onde se posicionavam diversos corredores ao longo de sua extensão e cujas artérias faziam comunicar, pela corrida, todos os povos das terras altas e baixas da América do Sul em relação à capital incaica.

3.3.1. Jogos de Bola nas Américas

Entre os jogos classificados por Cullin, destacamos aqui os jogos ameríndios praticados com bolas e que foram descritos por diversos autores como sendo jogos precursores do Futebol. Também no oriente, a Antigüidade com jogos de bola é referenciado. Segundo Giulianotti (2002, p. 15), as descrições mais antigas de jogos tradicionais envolvendo bolas aparecem na china: "Durante período neolítico, manufaturavam-se bolas de pedras para serem chutadas em jogos na província de Shan Xi. Mais tarde, durante a dinastia dos Han (206 a.C. - d.C. 220), jogava-se o cuju com regras muito semelhantes ao Futebol"68.

Do outro lado, nas Américas, dos jogos cerimoniais Astecas em que a bola representava um astro como o sol ou a lua, ao mapuche chileno pilimatum e ao patagônio tchoekah, foram

67 Em geral parecem ser jogos cerimoniais para agradar os deuses, com o propósito de garantir a fertilidade, provocar chuva, dar e prolongar a vida, expelir demônios, ou curar doenças. [...] a origem divinatória dos jogos [...] deve ser vista como um experimento onde é representada a dramatização da guerra, a caça, a agricultura, os ritos mágicos que asseguram a vitória sobre o inimigo, a reprodução de animais e a fertilização do milho, com o objetivo de descobrir o provável resultado do esforço humano, representando um desejo de assegurar o controle das forças naturais pelas quais a humanidade supõe-se dominadas.

68 McIntosh (1987, apud GIULIANOTTI, 2002) o reivindica para as origens na Antigüidade, nos romanos harpastum e nos gregos episcyrus. Há ainda os violentos, medievais e pré-futebolísticos Cad celta e Calccio italiano. Todos reclamantes da paternidade futebolística.

logo descritos pelos colonizadores europeus. Mas, especificamente, nas Américas, difundido entre diversos povos indígenas, desenvolveram-se os jogos com bola de látex, dura, sólida (que exigia indumentária de proteção aos corpos) e extremamente elástica – Olli para os mexicanos e Quic para os guatemaltecos – como relata Chan (1969), "The ball game spread, on various kinds of playing grounds, over large areas of Central América, both in its cultic significance and also because of its values as physical exercise. Thus it is to be found in practically all cultic centers of Maya region [...]" (CHAN, 1969, p. 19)69. Provavelmente criado no século II d.C. pelos Olmecas, segundo Chan (1969), o jogo de bola era uma forma de significar o mundo e o cosmos. A bola podia simbolizar o sol, a lua ou constelações e seu movimento significava o movimento dos céus:

> The ball game represented not only the course of the sun above the firmament but also all stars with their rising and setting through a slit in the horizon, represented by hitting the ball through the roles in the stone rings. Victory and defeat of the players represented the constant struggle between light and dark, when at one time the sun and at another night constellations won (Chan, 1969, p. 31)70.

No Brasil, a bola de látex era conhecida pelos Pareci e pelo ritualizado jogo Hayra no "Futebol"71 de cabeça dos Enawene-Nawe, como relatou recentemente Gilton Mendes (2006) em seu resumo, sem abordar, no entanto, a relação cosmológica do jogo:

> Pequeno povo Aruak da Amazônia Meridional e habitante de uma única aldeia, os Enawene-Nawe praticam intensamente o Hayra, jogo de bola que exige única e exclusivamente toque de cabeça. O hayra obedece a uma regra básica semelhante ao tênis, contando-se vantagem quando a bola não é retornada ao campo adversário. Divididas por uma extensa linha que corta de fora a fora o pátio aldeão, as equipes se posicionam frente a frente, organizadas por três posições fixas cada uma e alternando-se o número das demais. O primeiro ponto é registrado coletivamente, pela equipe vitoriosa, pelo movimento dos lábios ao som de brrruuu; o segundo é vibrado com um assovio grave e ritmado, feito entre as mãos. Freneticamente movidos por apostas individuais (envolvendo flechas, colares e braceletes de plumária, e também pequenos objetos industrializados como isqueiros, anzóis e sabão), o jogo de bola entre os Enawene-Nawe concentra-se exclusivamente nos meses de janeiro e fevereiro, por um período de aproximadamente 45 dias.

69 O jogo de bola se espalha, em vários tipos de campos, por grandes áreas da América Central, tanto no seu significado religioso, como devido ao seu valor como exercício físico. Assim, ele é encontrado em praticamente todos os centros de culto da região Maia.

70 O jogo de bola representava não apenas o percurso do sol no céu mas também todas as estrelas com o seu nascer e se pôr numa fenda do horizonte, representado por bater a bola através de buracos nos anéis de pedra. A vitória e a derrota dos jogadores representava a luta entre a luz e a escuridão, quando uma vez o sol ganhava e outras ganhavam as constelações da noite.

71 O termo futebol vem de bola no pé. Daí o termo mais adequado para o Hayra poderia ser jogo de bola na cabeça ou "cabeçol".

> Joga-se bola quase todos os dias e ao longo de um dia inteiro. (MENDES, 2006, p.27) [grifos do autor].

Enfim, podemos notar uma imensa diversidade de jogos tradicionais indígenas utilizando bolas de diversas confecções como sendo seu instrumento e seu símbolo.

3.4. Jogos Tradicionais Kaingang

Quanto aos Jogos Tradicionais Kaingang, existe também uma carência significativa de sistematização dos dados etnográficos e históricos. Atualmente existe uma grande preocupação dos Kaingang em recuperar a prática de pequenos jogos – o que chamamos de jogos de tabuleiro – realizados em rodas sentadas utilizando pedras e sementes de diferentes espécies de milho e também com o pinhão. Principalmente, os professores indígenas têm se preocupado em resgatar o conhecimento de alguns jogos, danças e brincadeiras.

Bodoques (ou estilingues) são brinquedos vistos nas mãos de crianças em todas as TIs que conheci. Já o arco e flecha, que é confeccionado para a venda de artesanato, é pouco usado para se "jogar" ou para caçar. A escalada do pinheiro também aparece em algumas descrições como sendo o esporte nacional Kaingang (em Weiler, 1981 apud Renson 1992 e em Helm, comunicação pessoal, 2003). Curt Nimuendaju (2001 [1934]) havia visto e anotado a rapidez dos meninos Kaingang do Ivaí ao exercitarem esta modalidade.

Não tenho e nem pretendo aqui de inventariar todos os jogos praticados pelos índios e pelos Kaingang em particular. Vou aqui e a partir de agora me dedicar a apenas um tipo de jogo praticado pelos Kaingang. Trata-se de um jogo de guerra que foi destacado pela literatura de missionários, tutores e por certo por alguns etnógrafos. Mas, mesmo na memória dos anciãos, este assunto perdeu-se já há muito tempo o interesse em contar, em ouvir. Parte desta perda de interesse deve-se, ao nosso ver, ao sentimento de pudor e vergonha em executá-los, visto que a base destes jogos era considerada como beligerante. Imitando a guerra, se preparavam para ela com esses jogos. Nas guerras Kaingang, a noção de força – Tare – e a hierarquia de forças entre Kamé e Kaĩru estão novamente descritas pela literatura. Horta Barbosa (1947), então diretor do SPI, em conferência realizada em São Paulo na década de 1920 descreve o embate entre grupos Kaingang:

> Estando os guerreiros armados com os 'cá', enormes e pesados porretes de madeira fortíssima, avançavam, de um lado e de outro, estendidos em linha, os Camens dos dois partidos, soltando gritos e insultando-se mutuamente, dando pancadas no chão ou nas árvores, tudo com o fito de atemorizarem os contrários e incentivar a própria coragem; enquanto isso, os Canherucrens ficavam em outra linha, à retaguarda, brandindo os 'cá' e juntando seus gritos

> aos dos da vanguarda. Num dado momento, chegada a exaltação no auge, começava o recontro, e os combatentes, ora defendendo-se, ora atacando, a manejarem os porretes em paradas parecidas com as do conhecido 'jogo do pau', trocavam-se pancadas terríveis que, se colhiam a cabeça do adversário, estendiam-no morto no chão, se a uma perna ou braço, quebravam-no. Nisto os Camens iam se retirando para a retaguarda e sendo substituídos pelos Canherucrens; a pugna tornava-se então mais encarniçada, referviam os golpes tremendos, aumentava o clamor das vozes e o solo se ia juntando de mortos e estropiados (Barbosa, 1947, p. 66)

Embora seja a descrição de um embate nada esportivo, o relato de Barbosa aproxima-se sobremaneira dos jogos beligerantes que veremos abaixo. É de 1867 o primeiro registro de tais jogos, feito pelo alemão Franz Keller:

> Como prova ou illustração do caracter bellicoso d'esses índios, não devo finalmente deixar passar sem reparo os jogos que em certas occasiões arranjão entre os habitantes de differentes Ald.tos. Os de S. Pedro d'Alc. ra p.ex. convidão os de S. Jeronymo, e chegando esses no dia marcado encontrão uma arena asseiada e um monte de porretes curtos de madeira dura e pesada, pontudos em ambas extremidades que repartem entre si, e divididos os combatentes, começão a lançar os porretes uns aos outros com tanta força que freqüentemente resultão feridas serias. Apezar das prohibições, não quizêrão largar tão bárbaro passa-tempo [...] (Keller, 1974, p. 19).

No caso de registros de base etnográfica – e especificamente sobre os Jogos tradicionais – Telêmaco Borba (1908) foi quem coletou os seguintes jogos: o Kanjire que simula um campo de batalhas, 02 grupos frente a frente, arremessam-se mutuamente os tocos estocados pelas mulheres, que também recolhem os feridos; e o Pinjire, que é semelhante ao anterior, só que feito à noite quando os tocos são acesos. Resultados do jogo são descritos: grandes ferimentos, contusões, olhos furados e dedos quebrados, mas nenhuma inimizade. Descreveu Borba que os Kaingang...

> [...] costumam fazer um exercício e divertimento que chamam caingire, que parece, e realmente é, um verdadeiro combate, comquanto não resulte das offensas nessas occasiões recebidas nenhuma inimizade. Para fazer este divertimento, preparam um largo terreiro, cortam grande quantidade de cacetes curtos, que vão depozitando nas duas extremidades deste;convidam os de outros arranchamentos para se divertirem; aceito o convite, preparam também seos cacete, e, carregados com elles, vêm se aproximando cautelosamente do logar do divertimento; alli chegados, sahem-lhes os outros a combater; arremessam-se mutuamente os cacetes com grandes vozerias, simulando um verdadeiro combate, até que um dos grupos abandona o terreiro, soffrendo por essa causa, grandes vaias e

> apupos. As mulheres, cobertas com uma especie de escudo feito de cascas de arvore, vão juntando os cacetes que são arremessados, e depositando-os junto aos combatentes; quando algum desses cae mal ferido, ellas o retiram do terreiro e tratam. Nestas luctas sempre há grandes ferimentos, contusões, olhos furados e dedos quebrados; mas, dahi não procede nenhuma inimizade. Os que sahem mais mal tratados, em peiores circumstancias, são considerados os mais valentes (turumanin), e como taes gabados. [...] Também uzam este divertimento de noite e chamam-lhe pingire porque os cacetes são accesos em uma das extremidades; dá o mesmo resultado que o cangire, apenas com o accrescimo das queimaduras. Exercitam-se desde pequenos na lucta corporal; o que derriba um, tem de supportar a prova de todos os outros que queiram experimentar, até que, exhausto de forças, succumba a seo turno. Todos os outros seos brinquedos e divertimentos são sempre mais ou menos grosseiros e brutaes. (BORBA, 1908, p. 17 e 18) [grifos e grafias no orginal]

Segundo Renson (1992), os Kaingang tinham estruturas organizadas, duelos de pedras ou tochas que freqüentemente terminavam em morte, sem maiores mágoas ou desejos de vingança entre as partes. Os Kaingang consideravam-no um divertimento quase infantil. Piza (1938, p. 209) descreve o treinamento infantil para a caça e principalmente para a guerra em jogos semelhantes: "Desde a tenra idade que as crianças se dedicavam ao exercício do arco e do tacape [...] os jovens se divertiam com uma espécie de jogo de guerra, imitação de briga verdadeira, que não passava, afinal, de troca violenta de lambadas, dadas com talos de palmito em qualquer parte do corpo". Loureiro Fernandes (1941) coletou informação na memória dos Kaingang. Ele descreve a utilização de "clavas-bastões" com os quais eles guerreavam contra os colonizadores. O manejo da clava era ensinado e exercitado pelas crianças para ter Tare até a vida adulta:

> Costumavam fazer um exercício de caráter belicoso a que denominavam candjire. Após a prática, os que tomavam parte eram felicitados e proclamados turumanin, isto é, bravos e fortes. Afirmam outros que esses jogos eram praticados à noite; lançavam então uns contra os outros bastões em chamas. Além de contusões, produziam queimaduras. Davam-lhe o nome de pindjire, o que quer dizer – jogo de fogo. Com estes jogos de armas, tinham em mira se adextrarem para a guerra, a qual em outros tempos era freqüente, quer entre os próprios Kaingang, quer contra elementos de outras tribus. (FERNANDES, 1941, p. 185).

O trabalho de compilação de Metraux (1946) faz referências a estes jogos de guerra, utilizando-se do trabalho de Borba (1908):

> O esporte favorito do Kaingang adulto é uma batalha de zombarias entre os membros de duas comunidades, que jogam pequenos pedaços de madeira

> ou, à noite, brasas um no outro. Embora possam se ferir e até mesmo matar, as casualidades não são ressentidas e não chegam a exigir vinganças. Este esporte é praticado em campo aberto onde pilhas de bastões foram previamente depositadas. As mulheres protegidas com 'escudos' de casca, correm entre os jogadores a fim de apanhar e alcançar os bastões aos seus homens. (METRAUX, 1946, p. 36)

Essas descrições não são homogêneas: aparecem-nos aqui e ali pequenas diferenças na dinâmica do jogo – formas de condução, número de participante, quem participa, papel das mulheres, jogo das crianças –, o que nos leva a admitir que mesmo em um jogo "tradicional" indígena, há por certo, transformações. Essas transformações são interessantes para pensarmos que as culturas não são estáticas, portanto a mimesis do jogo tradicional ocorre em relação ao tempo e à distância entre diversos grupos Kaingang na dimensão de seu território cultural.

3.5. Kanjire e Civilização

Com a colonização – e o ethos cristão dos diversos colonizadores –, várias manifestações culturais Kaingang se tornaram proscritas. Tal e qual o processo de interrupção dos rituais do Kiki, considerada demoníaca, ocorre o processo de interrupção de certos jogos tradicionais, principalmente esses descritos até aqui e que têm caráter beligerante. Os efeitos do treinamento das técnicas do Kanjire, afinal, eram usados como estratégias de combate à colonização, como sugere a descrição feita por Debret (1978) sobre os "bugres" do Rio Grande do Sul, em sua viagem pictórica pelo Brasil entre 1816 e 1830:

> Acostumados a atirar em objetos imóveis, quando querem imolar um passante deixam-no afastar-se até uma certa distância; em seguida, para pará-lo, chamam sua atenção com certos ruídos e no momento previsto em que o viajante se imobiliza, apontam e matam-no infalivelmente. (DEBRET, 1978, p. 65).

Daí é possível crer que as tentativas de interrupção deste jogo tradicional começaram tão logo os tais jogos começaram a ser descritos como vimos na afirmação de Keller em 1867 (1974, p. 19): "Apezar das prohibições, não quizêrão largar tão bárbaro passa-tempo". Sobre essa persistência em jogar o Kanjire, uma anciã reclamou a Telêmaco Borba:

> Você não quer que a gente se divirta mais com este brinquedo, mas hoje nós não temos mais guerra com vocês para nos exercitar; sem este brinquedo, nossos homens hão de se tornar fracos e medrosos como mulheres,

> o que não convém, porque no mato ainda há muita gente brava, que pode nos atacar e a vocês; se não estivermos exercitados, como nos defenderemos? E, de mais, este brinquedo que você vê, no meu tempo, era próprio só de crianças; os homens tinham outros mais sérios, nos quais sempre se dava alguma morte; mas, por essa causa nunca brigávamos e sempre fazíamos o enterro como amigos" (Borba, 1908, p. 17 e 18).

Com o processo civilizador, os embates de risco foram sendo regrados e simbolizados, guiando-se para uma direção de apaziguamento, mas não o fim, das violências. Assim, práticas como esses jogos Kanjire e Pinjire, bárbaros para o colonizador, e quase infantis para os Kaingang, mas enfim, treinamentos de guerra, foram enxotados da cena pelos primeiros. O fato dos jogos Kanjire e Pinjire se assemelharem às guerras não quer dizer que se tratavam de jogos sem regras, pois não há sociedades que não controlem socialmente seus indivíduos. Como nos mostra Geertz (1986, p. 56), a cultura é mais bem vista como "um conjunto de mecanismos de controle [...] para governar o comportamento" e que "o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos". Portanto não cabe analisar o Kanjire e o Pinjire como jogos sem regra, ou classifica-lo naquilo que Elias chamou de modelo de competição primária.

Elias (1999) classifica os jogos como sendo de dois tipos: um "não-jogo" com ausência do consenso de regras, o chamado "modelo de competição primária", que estamos a analisar acima o diferindo dos "modelos de processos de interpenetração com normas", e suas redes interdependentes mais estreitas. Este último por sua vez, se subdivide em categorias que variam de acordo com o número e o papel de cada participante da competição e se encaixa nos esportes modernos de regras institucionalizadas e universais. Para Elias a competição primária é anômica e seus exemplos maiores são as guerras em si. Se, por um lado, for possível concordar com a afirmação eliasiana de que guerra não é jogo, por outro lado, não há como não ressalvar que mesmo essas guerras têm, entre os adversários, regras, pois até nestes casos existem mecanismos de controle.

Mas é possível crer que o que não existe, de fato, é o consenso de regras em uma guerra. Ao contrário, pelo que descrevemos, existem regras e uma quase infantilidade nestes jogos Kanjire e Pinjire, se visto do ponto de vista Kaingang. E se há regras, portanto, poderíamos encaixar melhor o jogo de guerra - Kanjire e Pinjire diferentes das guerras Kaingang em si - dentro dos demais modelos de competição, mas não como competição primária. Todavia há aqui uma nova dificuldade: os dados históricos apresentados anteriormente são insuficientes para podermos fazer uma classificação mais precisa a partir dos outros modelos eliasianos. E a memória dos Kaingang para estes jogos sempre foi muito vaga, mesmo entre os anciãos. Tommasino (1995) conseguiu algumas informações dos anciãos Kaingang do Tibagi (PR) que se lembravam desta diversão "que praticavam com sabugos acesos que jogavam uns nos outros"

(p. 289). Consegui no máximo um "ouvi falar dos antigos", ficando na dúvida se não há por trás deste quase esquecimento, um necessário e envergonhado silêncio imposto por décadas de refreamento de tais jogos, já que eram considerados como de comportamentos violentos.

A diferença parece estar exatamente no que a Europa definia como o comportamento a ser civilizado. Percebe-se aqui um processo civilizador no sentido que Elias (1994) lhe empresta e há um processo de re-representação que se trata da faculdade mimética que essas culturas nativas de todo canto do planeta adotaram (e adotam) para estabelecer uma "segunda natureza", na direção civilizadora. Há, pois, uma mimesis civilizadora72. Como nos lembra Elias (1994, p. 193 e 194), "as atividades humanas [consideradas na Europa como] mais animalescas [da Europa e de qualquer estranho] são progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimentos de vergonha, que a regulação de toda a vida instintiva e afetiva por um firme autocontrole se torna cada vez mais estável, o uniforme e generalizada".

Elias (1994) traz-nos, aqui, os conceitos de processos civilizadores, processos descivilizadores e de mimesis dos comportamentos e de instituições. Seu esquema conceitual de cultura e civilização – é preciso ressalvar antes de prosseguirmos – em nada se parece com o esquema do evolucionismo social novecentista dentro da Antropologia (principalmente Morgan, 1877). Ao contrário, antes de pensarmos em estágios cumpridos (Selvageria > Barbárie > Civilização, sendo os nativos ameríndios e outros considerados selvagens e civilizados os europeus), a civilização é processual, mas não planejada e imprevisível, pois não caminha em linha reta. Dunning (2001) comenta sobre um a certa incompreensão dos intelectuais contemporâneos como Leach e Giddens que tomaram o termo civilização de Elias, nos moldes de uma Antropologia novecentistas, baseadas no derrocado evolucionismo social (ou darwinismo social) para quem a supremacia da raça branca/européia se devia ao cumprimento deles por mais estágios, tornando se "a civilização".

No extremo oposto, por exemplo, os indígenas americanos eram considerados povos infantes em um duplo sentido: infantes por serem incapazes de gerir a si mesmos, necessitando, portanto da interferência "civilizada", salvando seus corpos com as relações de trabalho e suas almas pela catequese; e infantes enquanto estágio de humanidade inicial, i.e., a selvageria. Elias não fala em sociedades "selvagens", termo que os evolucionistas se habituaram a referir os indígenas73, não pela vida nas selvas, mas, sobretudo pejorativamente pela "selvageria" do comportamento. Afinal como nos lembra a doutora Sophie Chevalier (1999), "he [Elias] lived in Africa, where he confronted the cultural 'Other'. This experience led him to reconsider European culture and more broadly the epistemological position of

72 Por outro lado, significa também uma segunda natureza que os colonizadores estabeleceram daqueles que foram chamados de selvagens. Essa natureza, é preciso colocá-la no que Mennel (2001) denominou de processo descivilizador, "como quando o colonizador realiza a mimesis da selvageria imputada aos selvagens", diz Blásquez (2001) citando Taussig (1993), onde não é mais possível reconhecer a cópia e o original.

73 Mesmo porque, todo povo costuma considerar a si próprio como "a civilização".

self-distanciation". (www.usyd.edu.au consultado em maio de 2001)74.

Portanto, não podemos relacionar também a barbárie e o comportamento animal aos indígenas. Mesmo a Europa passa, obviamente pelo mesmo e inacabado processo, nas tentativas de abrandar também suas animalidades. O que me parece ser correto afirmar é que o que Elias está chamando de processos civilizadores, pelo menos no caso da Américas, seria em primeira instância, facilmente traduzido por processos ocidentalizadores, afinal corroborada pela idéia já citada por Lévi-Strauss (1993, p. 349), de que "todas as civilizações reconhecem, uma após a outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental". Ora, não vemos hoje, por exemplo, e por todo o planeta, inclusive em diversos povos nativos as instituições seculares européias como as Universidades, seguindo padrões muito semelhantes de formação acadêmica? Não vemos por toda a parte a utilização de novas instituições tecnológicas como rede de computadores, internet, superfilmadoras e toda espécie de novas tecnologias? Não vemos muitos esportes modernos cada vez mais difundido e praticado em todos as nações?

É claro que não estamos afirmando que apenas os comportamentos e as culturas européias influenciaram o mundo. O contrário também ocorreu, com os "novos mundos" influenciando as culturas européias, sobretudo em hábitos alimentares – afinal o fumo é ameríndio e a batata é incaica e não inglesa – e de higiene corporal – já que o banho diário cetamente foi aprendido do convívio com índios e negros.

É claro também que, de maneira alguma estamos afirmando que todos os indivíduos estão incluídos neste processo e incluídos da mesma forma. E nem que a adesão às instituições não passe necessariamente por um processo de ressignificação em cada povo e em cada tempo de cada povo. Porque em relação aos comportamentos, poderíamos entender que sua difusão não se dá, como não se deu, meramente pela cópia destes ou daqueles modelos de comportamento. Ao contrário, no Futebol, p.e., os modelos são geradores de outros modelos, que se ressignificam e se reorganizam à medida que se impõem sobre culturas diferentes da européia75. E estes, por sua vez, vão sendo "tradicionalmente" e "renovadamente" difundidos pela educação desde os meninos76, através das gerações.

Daí a encorporação do Futebol ter soado como boa metáfora das guerras e dos jogos de guerra Kaingang. Jogo de guerra ressignificado por faculdade mimética, com novas configurações de identidade. Afinal como lembra o professor Flávio Campos (2004) à respeito de muitos esportes modernos, "avançar sobre o território adversário, conquistar posições, inibir

74 Ele (Elias) viveu na África onde se defrontou com o Outro cultural. Esta experiência o levou a reconsiderar a cultura européia e, mais amplamente, a posição epistemológica de auto-distanciamento."

75 Não estamos falando de um caminho de mão única, sempre indo da Europa para o resto do mundo afinal, hoje não percebemos que a Europa, como os índios recebem tanto quanto moldam nossos comportamentos? Em quase todo o mundo, o tabaco, o milho e a batata incaica (e não inglesa) não estão presentes? O hábito de tomar banhos diários certamente não vem do comportamento europeu, não estava em sua "técnica corporal" tradicional. Mesmo o banho de mar. Segundo Elias (1993, p. 267), também em relação às classes sociais, "padrões de comportamento foram transmitidos não só a de cima para baixo, mas, em conformidade com a mudança no centro de gravidade social, de baixo para cima".

76 E que concordaria Bourdieu (1986) com a noção sua de habitus.

seus movimentos, arremessar uma bola e até golpeá-lo são lances de diversas modalidades lúdicas que lembram a guerra". (Jornal Folha de São Paulo, Caderno Mais! de 07 de agosto de 2004, disponibilizado em www.uol.com.br/folhaonline).

IV. DO ETNO-DESPORTO

Nossa intenção neste capítulo é a de poder levar o leitor a um maior entendimento dos processos dinâmicos de transformações por que passam os jogos tradicionais indígenas e a introdução dos esportes modernos dentro da maioria das TIs brasileiras. Estes processos de mudanças "hoje", no "agora" refletem um tempo passado que coexiste com o presente. O Etno-Desporto indígena está, então, fundamentado na possibilidade das culturas adaptarem e transformarem suas próprias tradições e adaptarem e transformarem as tradições advindas do contato. Mais que adaptar e transformar, o Etno-Desporto expressa o processo de ressignificação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação – pela mimesis – de uma segunda natureza, como veremos a seguir.

4.1. Esportes Modernos

"Muito" do que conhecemos por esportes modernos advém do processo de esportivização dos jogos tradicionais, isto é do processo de padronização dos jogos tradicionais principalmente pela definição de regras comuns e inalienáveis. Salientamos inicialmente que "muito" está longe de corresponder à totalidade. Outros esportes se enquadram naquilo que Hobsbown e Ranger (1984, p. 09) estabelecem como tradição inventada, i.e., "muitas vezes, 'tradições' que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas", como é ocaso do Basquete e do Vôlei entre outros conforme já havíamos abordado. Nas palavras de Parlebás (1988, p. 22) "el deporte és tanto innovación quanto repetición".

Mas desde que os jogos tradicionais se diferenciaram e se tornaram "esportes", ambos tomaram direções específicas, mantendo o primeiro seu caráter de informalidade e o segundo pelos processos de institucionalização e universalização, ou, como afirma Parlebás (1988, p. 26 e 27), "[...] las actividades fisicas que aseguran domesticación del espacio, del tiempo y de las relaciones interpersonales"77. Apresentamos abaixo um quadro das propriedades estruturais dos jogos tradicionais e esportes surgidos na Europa, contribuição de Dunning (1977; adaptado por Rocha Ferreira, 2005, p. 194 e 195), onde o autor apresenta-nos suas diferenças:

77 Para saber mais sobre as classificações e diferenças entre jogos e esportes, **cf.** *Parlebás (1988).*

QUADRO 2

JOGOS TRADICIONAIS	ESPORTES
Difusão, organização informal implícita na cultura local.	Organização formal específica, institucionalizada a nível local, estadual, nacional e internacional.
Normas simples e orais, legitimadas pela tradição.	Normas formais e escritas, trabalhada pragmaticamente e legitimadas por meios racionais e burocráticos.
Padrões dos jogos maleáveis, tendência para mudar a longo termo e, do ponto de vista dos participantes, imperceptíveis quebras (cortes).	Mudanças institucionalizadas através de canais racionais e burocráticos.
Variações regionais de normas, tamanho e formas das bolas etc.	Padronização nacional e internacional das normas, tamanho e formas das bolas, etc.
Limites não fixos de território, duração ou número de participantes.	Jogado num campo espacial limitado com delimitação claramente estabelecida, dentro de limites de tempo fixos, e com número de participantes fixos, distribuídos igualmente entre os lados.
Influência forte de diferenças naturais e sociais no padrão do jogo.	Minimização, principalmente por meios de regras formais e adaptações tecnológicas, das influências naturais e diferenças sociais nos padrões de jogos, de igualdade e gentilezas.
Papel baixo de diferenciação (divisão de trabalho) entre os jogadores	Padrão alto de diferenciação (divisão de trabalho) entre os jogadores.
Distinção mais solta entre jogar e papéis esperados.	Distinção restrita entre jogar e papéis esperados.
Diferenciação estrutural baixa, vários elementos jogados num só.	Diferenciação estrutural alta, especialização no chute, carregar e arremessar, o uso de bastões etc.
Controle social informal pelos jogadores mesmos dentro do contexto do jogo.	Controle social formal pelos árbitros, que estão fora do jogo e são oficialmente destinados e certificados pelo setor responsável. Quando ocorre uma falta, o jogo para e penalidades são cobradas.
Nível alto de tolerância física socialmente, emoções espontâneas.	Nível baixo de tolerância física socialmente, controle emocional alto e contenção alta.
Geração numa forma espontânea e aberta de prazer de excitamento na partida.	Geração numa forma controlada e “sublimada” de prazer e excitamento na partida.
Ênfase na força física como oposta à habilidade.	Ênfase na habilidade como oposta da força física.
Pressão da comunidade forte para participar da individualidade identidade subordinada a identidade de grupos, teste de identidade em geral.	Individualidade escolhida como recreação, identidade individual de maior importância relativa a identidade de grupo, teste de identidade em relação a habilidade específica ou conjunto de habilidades.
Contexto local significativo e igualdade relativa de habilidades dos jogadores entre os lados, não chances de reputação nacional ou pagamento financeiro.	Imposição nacional e internacional no contexto local, emergência dos jogadores de elite e times, chances de estabelecer reputações nacionais e internacionais, tendência a financiamento dos esportes.

Esse quadro se torna interessante para analisarmos a criação das regras formais de esportes como, p.e., o Futebol. Essa formalização permitiu a disciplinarização dos corpos dos jogadores em seus comportamentos em campo nas altamente diferenciadas funções e redes de interdependência inerentes ao esporte. Então, este conceito de Dunning (2001) se aplica bem a diversas situações, mas cabe-nos relacioná-los com o esporte moderno controlado por regras: divisão de funções, número de pessoas envolvidas, controle das pulsões, etc., que compõem uma variada rede de interdependência no esporte78. Enfim, a formação de sociedades cada vez mais cortezãs e diplomatizadas foram elementos do processo que penetraram nos quatro cantos do planeta79.

E o esporte foi extremamente congruente com o processo de refreamento de violências não mais cabíveis às "boas" sociedades. Processo semelhante já havia se estabelecido na passagem dos guerreiros para a corte. Por outro lado, serviu como mecanismo de extravasamento controlado das emoções. No esporte como na vida, a violência e as emoções precisavam de controle: este é um processo civilizador difundido em longo alcance e por longa duração. Elias e Dunning (1992) já argumentavam sobre o Esporte construído na modernidade como elemento mimético da guerra para o controle das emoções:

> O carácter mimético de uma prova desportiva como uma corrida de cavalos, um combate de boxe ou um jogo de futebol é devido ao facto de aspectos da vivência-sentida associados à luta física real entrarem no campo da vivência-sentida de uma luta de «imitação» própria de um desporto. Mas, na experiência do desporto, a vivência-sentida de uma luta física real é deslocada para um mecanismo diferente. O desporto permite às pessoas a experiência da excitação total de uma luta sem seus perigos e riscos. O elemento do medo na excitação, ainda que não desapareça por completo, é bastante reduzido, e o prazer da excitação do combate é, por esse motivo, elevado. A partir daí, falarmos dos aspectos «miméticos» do desporto, referimo-nos ao facto de que ele imita, de forma selectiva, uma luta da vida real. O esquema de um jogo desportivo e a destreza de um homem ou de uma mulher desportista permitem que o prazer do confronto se desenvolva sem ferimentos ou mortes (Elias e Dunning, 1992, p. 80/81, nota n° 11)

A não violência e o jogo limpo, pelo menos no plano ideal, passam a ser os sentimentos cada vez mais difundidos e dominantes, dada a difusão do auto controle das emoções. É claro, não estamos querendo dizer que as emoções são sempre controladas em um ideal. Como

78 Se pudermos entender, a partir do quadro de Dunning, que o processo de esportivização significava uma dada institucionalização e padronização dos comportamentos de jogadores e de jogos tradicionais europeus, o mesmo não se pode afirmar com tanta segurança em relação aos jogos tradicionais indígenas. Neste último caso, não poderíamos supor termos a compreensão de que aqueles jogos ligados aos rituais sejam classificados como sendo "de normas simples", "informais", "ilimitados" ou "indiferenciados", embora as outras características pareçam se enquadrar melhor.

79 Não é preciso contextualiza-los na história da sociedade européia e mundial. Muitos autores têm se preocupado com este tema como Hobsbown (1988), Bourdieu (1993), Dunning (1997), Gebara (1997) entre outros.

lembra Geertz (1989), se por um lado a cultura oferece um modelo para o comportamento, a sociedade estabelece um modelo de comportamento nem sempre congruente com a planificação original. Pode, portanto extravasar suas emoções com piques de maior descontrole dessas emoções, como Dunning mostrou com o caso dos violentos "Hooligans" entre os torcedores ingleses de Futebol.

Mas, de forma geral, como resume Lopes (1995) o esporte para Elias e Dunning (1992), assim como o teatro para Aristóteles aparece como simulacros da guerra e simulacros dos dramas sociais. Estas simulações produzem em participantes e espectadores um efeito catártico: a mimesis da excitação agradável e controlada por regras, com respeito à vida e difundida onde quer que haja esporte.

4.2. O Futebol

O Futebol, como outros esportes modernos, tem origens nos jogos tradicionais europeus e contém elementos culturais próprios da sociedade local e foram desenvolvidos numa filosofia racionalista, própria dos últimos séculos (Rocha Ferreira, 1998, 2002). Mas há quem compare os jogos tradicionais com pelota com o hoje conhecemos por Futebol moderno, reivindicando suas origens na China e nas Américas. Mas, não obstante guardarem, cada um a seu modo, semelhanças, o Futebol Moderno – com as igualitárias regras que conhecemos – nasceu mesmo nas escolas públicas britânicas, ou mais especificamente na Rugby School em 1845 (Dunning, 1997). Sua origem, no entanto, não é obra de um acaso, pois, conforme Bourdieu (1983), o esporte nasceu primeiramente para ocupar o tempo dos jovens a um baixo custo, enquadrando-os em todas as suas horas escolares. Segundo Leite Lopes (1995, p. 149), procurava-se desenvolver jogos de combates miméticos das lutas, com regras definidas, ante a necessidade de enfrentamento de corpos apresentada pelos alunos; e ante "a crescente exigência de disciplinarização das autoridades escolares, até então reféns de alunos socialmente mais poderosos que seus mestres".

Uma vez estabelecido nas escolas, estes esportes e em particular o Futebol alcançou o interesse e o gosto das classes trabalhadoras estendendo-se ás fábricas inglesas. Daí para o mundo, sua difusão ocorreu facilmente, dado o poder que os ingleses mantinham em inúmeras colônias, não necessariamente suas. E não há como discordarmos que se trata do esporte mais apreciado e praticado no mundo desde então. No Brasil, sobretudo.

E, desmitificando Charles Miller como pai do Futebol brasileiro em 1894, este esporte bretão já havia entrado alguns anos antes pela fronteira com a Argentina e pela fronteira seca com o Uruguai (segundo levantou Rigo, 2002) e já havia entrado alguns anos antes

também em Belém (como alega Silva, 2002)80. Uma década antes entre 1880 e 1890, os jesuítas trouxeram jogos recreativos com bolas de futebol no colégio São Luís de Itu/SP, para atender a "elite paulistana paulista e brasileira" (Santos Neto, 2002). Ou seja, não podemos considerar Charles Miller sequer como o pai do Futebol paulista, embora reconheçamos sua importância como divulgador desse esporte.

4.2.1. Futebol: Identidade Brasileira

Sendo o mais popular do mundo, no Brasil, além de uma grande paixão, alcançou excelente desenvolvimento técnico. Alcançou, de fato, uma segunda natureza: o Futebol brasileiro, categoria reconhecida no mundo inteiro como detentor de uma identidade singular.

Roberto da Matta (et alii, 1982, p. 40) considera o Futebol como uma marca da sociedade brasileira e como drama social que "permite expressar uma série de problemas nacionais". Este autor considera o Futebol, junto com o carnaval e outros eventos, como parte de nossa "noção de pessoa"81. Para Burke (2005), [Da Matta enxerga] o futebol, em especial, como uma forma daquilo ao qual ainda outro antropólogo, Clifford Geertz, chamou de "deep play" (jogo profundo) - ou seja, um esporte que revela muito sobre os valores das culturas nas quais é praticado e assistido com mais entusiasmo" (Jornal Folha de São Paulo, Caderno Mais! de 25 de setembro de 2005, disponibilizado em www.uol.com.br/folhaonline).

Dois pontos podem ser considerados para essa paixão pelo Futebol. Em primeiro lugar, carrega uma certa ambigüidade: por um lado, as regras comuns dão uma equidade de prática numa sociedade desigual e por outro propicia uma identidade de grupos que pode ser expressa em torno de uma equipe comum diferenciando-se de outras equipes, caso da rivalidade entre os praticantes. Em relação à questão da igualdade, Daolio (1997) indica ser o Futebol uma prática da igualdade:

> Não estamos afirmando que o Futebol sempre ocorre num clima de igualdade, mas sim que as regras foram elaboradas visando a esta igualdade. Igualdade que a massa torcedora sabe que não tem no seu trabalho, na sua cidade, no seu lazer, enfim, em sua vida fora dos estádios. No Futebol, essa possibilidade de igualdade, possibilidade de igualdade, por mais remota que possa ser na vida, estaria sendo dramatizada, exercitada, enfim, atualizada pela população (DAOLIO, 1997, p. 105).

Ademais, segundo este autor, senão por influência de familiares, o torcedor escolhe sua equipe livremente, sem necessariamente acompanhar as equipes locais ou estaduais.

80 *Ambos com seus trabalhos apresentados na XXIII Reunião da ABA, em Gramado/RS (2002).*
81 *cf. Noção de Pessoa em Mauss (2004). Ver Capítulo II.*

Afinal, não vemos por todo o Brasil, torcidas do Flamengo, do Corinthians, do Grêmio, etc.? Esta é uma forma de igualdade para optar, criando e recriando identidades. Por isso, em uma mesma torcida ou em uma equipe, vemos não apenas pessoas de lugares diferentes, mas vindas de classes sociais, cores e credos diferentes. Mas esta opção tem um alcance: podem ou não extrapolar limites locais e estaduais, mas quase nunca extrapola limites nacionais82.

Embora concordemos com Da Matta e Soárez (1999) que no Brasil as relações entre animais e seus clubes não desempenhem uma função totêmica, como ele a dispõe para as equipes norte-americanas de basquete, hóquei, beisebol, ou football. No entanto relacionamos83 (eu e Tony Pimentel, também antropólogo), para este autor, algumas relações "quase-totêmicas" entre flamenguistas e o urubu, entre cruzeirenses e a raposa, os santistas e o peixe (baleia), os palmeirenses com o periquito e o porco84 e etc... E, seja a escolha por uma equipe profissional famosa (como o Flamengo), ou seja, pela equipe local (da rua, do bairro, da aldeia), tal decisão evoca uma identidade de um grupo em torno da equipe, diferenciando-os e rivalizando-os com outras pessoas e ou grupos que evocam, Outras identidades, Outros pertencimentos. Em outros termos, a identidade evoca um pertencimento, que evoca uma oposição ao Outro, de outra equipe, deste ou daquele lugar.

Em segundo lugar, o Futebol não apresenta grandes dificuldades práticas e instrumentais, adaptando-se a varias condições e regras e parece-me ser este um dos fatos decisivos85 para a difusão de sua popularidade no Brasil e em várias partes do mundo. Porque o Futebol é um jogo que pode ser disputado em campos oficiais, quadras, em ruas, terrenos, várzeas, pastos, com e sem inclinações e buracos; com linhas pintadas, desenhadas ou simplesmente imaginadas; com traves de ferro, madeira, gravetos, camisas e sandálias; com bolas oficiais, de couro, de plástico, de meia e até de papel e fita.

Na chuva ou em areias escaldantes. De uniforme, chuteira, sem camisa e descalço. De uniforme e descalço e de chuteiras sem camisas. De manhã, de tarde, de noite ou de madrugada. Pode acompanhá-lo a água, o éter, a cerveja ou a cachaça. Antes, durante ou depois. Regras podem ser adaptadas no jogo informal. Gols e campos podem ser diminuídos, "três vira, seis acaba". Praticá-lo pode ser um ato antecipadamente planejado, em torneios ou amistosos ou ser praticado espontaneamente por um grupo86. Ou seja, mesmo na mais adversa das condições que podemos combinar, a prática do Futebol se realiza. A maior parte das vezes, não é a adversidade que conta, nem uma necessidade fisiológica, mas o prazer de jogá-lo com outras pessoas, a reunião em torno do evento Futebol como em um ritual.

82 Se bem que, dado a fama dos brasileiros, principalmente na Europa, vemos atualmente uma verdadeira legião de camisas do Real Madrid e do Barcelona, ambas as equipes espanholas.

83 Ver Fassheber e Pimentel na nota n° 53 de Da Matta e Soárez (1999, p. 46).

84 Interessante notar a incorporação neste caso de uma relação jocosa das torcidas rivais que criaram a identidade de porcos aos palmeirenses, tradicionalmente associados ao periquito.

85 Junto com a magia dos dribles, da jogadas e dos gols.

86 Apesar podermos admitir em alguns casos, sua prática solitária, eu não acredito que um menino passe muito tempo chutando uma bola sozinho, sem que outro menino venha se juntar à ele.

Dada sua facilidade prática, e sua grande possibilidade de se adaptar, tornar-se mimesis transformar-se, é possível entender que da mesma maneira que o esporte bretão conquistou o mundo, conquistou também os indígenas e em especial os Kaingang que o praticam há pelo menos oitenta anos, segundo pude levantar a partir da memória deles (como veremos no próximo capítulo).

4.3. A Mimesis do Esporte: o Etno-Desporto

Voltamos agora à idéia mimesis que nos diz mais diretamente e determinante da construção do Etno-Desporto. Lembramos também que os comportamentos são geradores de outros comportamentos, i.e., de "Outros comportamentos, como Taussig (1995) definiu a Faculdade Mimética: a natureza que as culturas usam para criar uma "segunda natureza", a faculdade da cópia, a imitação, os modelos produzidos, a exploração da diferença, submeter-se ao e tornar-se o outro. A maravilha da mimesis consiste na cópia retratada no caráter e no poder do original, para o ponto em que as representações podem sempre assumir este caráter e este poder. Essa é a magia simpática87 (que Taussig inspira de Frazer) necessária para o processo de conhecimento como para a construção e a subseqüente "naturalização" das identidades.

No caso dos esportes, e particularmente no caso do futebol, a faculdade mimética também pode ser demonstrada da seguinte forma: ao mesmo tempo em que há o processo de mimesis do esporte global, a difusão de diversas práticas desportivas e o entendimento das regras universalizadas, a mimesis opera nas identidades que o jogo pode criar. Estas identidades são "naturalizações" que as diferentes culturas fazem do uso do jogo, ou melhor, diz respeito a capacidade que as culturas têm de fazer do futebol, por exemplo, um jogo congruente às especificidades de cada cultura, ou por assim dizer, criam uma "segunda natureza" futebolística ou, como defendemos, o Etno-Desporto.

Neste sentido, entendemos que a mimesis opera na construção de novas e inigualáveis relações sociais – uma nova forma de organização de equipes, torneios, torcidas, identidades e rivalidades. Mas também pode ser marcado no corpo físico através do corpo social, i.e., os esportes não são apenas copiados, ao contrário, sobre eles recaem as construções corporais específicas de cada sociedade. Veremos, a partir de agora, como o efeito mimético do esporte permitiu a adesão dos indígenas e em particular dos Kaingang criando se Etno-Desporto. O primeiro caso é tratado aqui rapidamente88 já que será alçado o tema específico sobre o Futebol indígena no próximo capítulo. Lá como cá, a mimesis pode ser relatada em diversos aspectos. Por fim, chamaremos a atenção para os denominados "Jogos dos Povos Indígenas"

87 Por magia simpática, ou como descreve Frazer (1982), a capacidade de mímesis em que similar atrai similar (magia homeopática).

88 Quase um antepasto introdutório aos, espero, saborosos capítulo V e VI.

e suas diversas facetas miméticas, desde as formas organizacionais de eventos esportivos (tabelas, modalidades, resultados), passando pela estruturação política do evento e refletindo nas transformações de jogos demonstrativos em jogos competitivos.

4.3.1. A Mimesis do Futebol Indígena

> Os Fulniô viviam desde o século XVIII em sua reserva na região de Águas Belas, no vale do Ipanema, sertão baixo de Pernambuco, a poucos quilômetros da divisa de Alagoas. Eram um dos últimos grupos indígenas da região. Nos dois estados, não restara um único caeté para contar com que temperos os seus ferozes antepassados haviam comido o Bispo Sardinha em 1556. E nem um ferocíssimo tupinambá para contar como eles próprios haviam dizimado e comido os caetés – antes de serem, por sua vez, exterminados com ainda maior ferocidade pelos portugueses. Em muitas ocasiões, a vida de um índio na jângal brasileira valeu pouco mais que uma paca. Pensando bem, foi um milagre que alguns deles ainda tivessem chegado vivos no século XIX. (CASTRO, 1995, p. 09).

Foi exatamente pelo milagre de terem sobrevivido aos séculos de etnocídio – a mimesis da barbárie que os colonizadores e os próprios índios imputavam contra outros índios – que os Fulni-ô tiveram de se dispersar pelo país. Segundo Castro (1995), uma das famílias de descendentes Fulni-ô desaldeados veio parar no estado do Rio de Janeiro, no município de Magé, na baixada fluminense, já nas primeiras décadas do século XX, atraídos pela oferta de trabalho nas fábricas de tecidos. Seu Amaro e Dona Maria Carolina constituíam uma dessas famílias migrantes, desaldeadas, e do ponto de vista dos cariocas, talvez fossem apenas mais uns "paraíbas" que aportaram por lá. Entretanto, com sangue e sêmen Fulni-ô eles geraram um dos mais ilustres jogadores de Futebol do Mundo e que jogava com a alegria do canto de um passarinho que lhe dera alcunha: Garrinhcha.

Pode ser que muitos de nós, em nossa sociedade branca e urbana não saibamos dessa informação sobre as origens do "Mané" – ele próprio jamais se auto-identificou Fulni-ô –, mas, muitos indígenas que conheço têm a exata noção de que Garrincha era "parente", lembrando desse "detalhe" para afirmar suas identidades no Futebol. A mimesis, nesse caso, está no olhar positivo que se pode obter a partir da imagem do índio ídolo para justificar, entre outras coisas, que os eles possam jogar Futebol também[89].

Neste sentido, o jornalista inglês Axex Bellos (2003), chama-nos para sua viagem até os Xikrin, acompanhado do antropólogo Fernando Fedola Vianna. Os Xikrin, sabendo da experiência de Fedola como ex-jogador profissional de Futebol, pediram a ele que lhes

89 Como concordaria Vianna (2008, p. 30, nota 10) que a obra de Castro (1995) "informa mais sobre o lugar dos índios no imaginário brasileiro – futebolístico em particular – do que qualquer outra coisa".

ensinassem alguns exercícios de aquecimento e alongamento para o Futebol. O jornalista se surpreendeu três meses depois da visita de Fedola, ao ouvir da antropóloga Isabelle Giannini, que também trabalha com os Xikrin desde 1984 o seguinte relato: os Xikrin executam normalmente seus rituais no centro da aldeia que é circundada por suas casinhas de tijolos. Estes rituais começam ao amanhecer. Ela já vira muitas cerimônias parecidas. Formam-se duas fileiras paralelas de jovens índios com penachos e roupas típicas. Desta vez, as duas filas vestiam uniformes de Futebol com cores diferentes. Eles corriam levantando ora a perna direita, ora a esquerda. A dança ritual era uma coreografia inspirada nos movimentos ensinados por Fedola.

A Antropóloga relatou (apud Bellos, 2003), no entanto, que ao invés de achar que a dança futebolística estivesse degenerando os costumes dos antigos em prol da cultura moderna, ela sentiu que aquilo mostrava a força da tradição indígena de se adaptar a novas realidades. Ademais segundo o que ela relatou a Bellos (2003, p. 82), "o ritual é sobre a compreensão da posição dos Xikrin no universo. Trata de mostrar que eles estão no comando de seu mundo. Que é um mundo que inclui o Futebol. Eles se apropriaram de elementos da nossa sociedade e os incorporaram em seus próprios termos". O exemplo anteriormente citado pelo jornalista é típico desta situação. Mostram a dinâmica cultural na encorporação de elementos não tradicionais mesclados aos tradicionais. Demonstra também que o esporte não é apenas copiado ou imitado, mas sim encorporado no sentido de que ele ganha significado próprio em cada cultura indígena, dentro da tradição, e a partir das explicações míticas. Força e magia simpática, onde a mimesis opera (Taussig, 1993), como veremos adiante operar também com os Kaingang.

4.3.2. Os Modernos Jogos dos Povos Indígenas

Os Jogos Olímpicos Modernos são instituições sociais que foram universalizadas ao longo do século XX. Desde então, eles influenciaram e promoveram a popularização tanto das diversas modalidades que se incorporaram aos próprios jogos ao longo deste tempo, quanto das formas de organização social de diversos eventos esportivos profissionais, escolares ou comunitários. E isto é notado e cada vez mais incrementado na sociedade global. Enfim, as organizações de jogos alcançam um mimesis global, enquanto manifestação da sociedade e tornou-se um instrumento valoroso das sociedades e de seus governos desde então. Sejam nas Olimpíadas mundiais até aquelas promovidas nos interiores das escolas, no imenso leque aí formado, a organização mimética das sociedades em torno destes jogos coloca-nos alguns de seus planos universais: guardam por sua realização, a centralidade do tempo e do espaço social; reúnem grupos diferenciados de sexo, idade, classe, etnia; etc.;

constituem regras universais em sua prática; premiam-se os melhores competidores dos países mais desenvolvidos, comemoram ou desprezam o feito de um país economicamente fraco participar, preocupam-se com o ideal do Fair Play90; etc.

Efeitos, pois, da mimesis.

Com a ênfase dada as culturas indígenas os Jogos dos Povos Indígenas (JPIs), são criados – uma ação dos próprios representantes indígenas locais, lideres nacionais, organizada pelo Comitê Intertribal – Memoria e Ciencia Indígena (ITC) com apoio total do Ministério do Esporte, Secretarias Estaduais e Municipais do Esporte, com os objetivos idealizados no sentido de incentivar, fortalecer a pratica dos jogos tradicionais e não tradicionais, divulgar as manifestações esportivas e culturais de cada nação indígena e promover a integração das diversas etnias. Nasciam assim os primeiros Jogos dos Povos Indígenas, em 1996. Marcos Terena (2003), um de seus fundadores e organizadores nos conta:

> Começamos a trabalhar esse conceito de Jogos dos Povos Indígenas. [...] Então começamos com o Pelé quando ele era Ministro do Esporte 'Pelé será que dá para fazer uma olimpíada?', a gente usava esses termos mais comuns, se falasse Jogos Indígenas todo mundo vai pensar que era campeonato de futebol. Queríamos usar a expressão "Olimpíadas" juntando 30 povos no Brasil, dos 230. (TERENA, 2003, p. 20)

Em 2009 chegou-se à décima das edições91 de JPIs. Em todas elas é interessante notar a partir do discurso de Terena que existe uma vontade de expor os jogos indígenas aos não índios usando para tal intento a mimesis da organização de eventos esportivos próprios das sociedades não índias. Realizado em cidades, geralmente turísticas, atrai a mídia de toda parte do mundo, como p.e. o Japão, o Canadá, a França, a Alemanha e a Inglaterra, todos com seus indiscretos e invasivos equipamentos. Como lembra-nos Vianna (2000),

> Inverte-se, assim, o sentido espacial, geográfico, costumeiramente ligado à expressão contato interétnico: de um contato que se concretiza na forma "brancos vão da cidade para a 'selva' e encontram índios", passa-se a um outro, em que temos índios indo "da 'selva' para a cidade" e encontrando "brancos. (www.socioambiental.org consultado em maio de 2001)

Mais que a inversão e criação de novos sentidos, expressa pelo pesquisador, entendemos que a presença maciça da mídia por ocasião dos Jogos Indígenas de 2004, nos colocou diante da sensação de que não só o acontecimento. Os JPIs foi um espaço que criou a notí-

90 Obviamente estamos falando de ideal, bem diferente do real que historicamente sempre marcou as Olimpíadas pela total interferência política e ausência de fair play.

91 De Goiânia (1996) até hoje foram realizadas as edições: Guairá/PR (1999), Marabá/PA (2000), Campo Grande/MS (2001), Marapani/PA (2002) e Palmas/TO (2003). Em 2004, Porto Seguro/BA, cuja edição acompanhamos. Em 2005, Fortaleza/CE, em 2007, Olinda/PE e em 2009, Paragominas/PA.

cia, como a notícia foi também espaço para criação de acontecimentos, invertendo a lógica tradicional da relação fato/informação. Assim, vemos os Jogos, real e representação, como espaço para territorialidades (simbolizações) e materialidades e também, como espaços de possibilidades onde sujeitos em diferentes linguagens se encontram. Cumpre aos índios a reivindicação de seu lugar na história na relação que estabelecem com linguagem midiática, em sua tarefa de difundir o acontecimento vivido. Contudo, a seu modo, e em estilo próprio, constroem linguagens que, predispostas no interior da estrutura dos Jogos, retêm poderes de inclusão, exclusão, dissociação ou integração de índios entre si e em relação ao outro, o não índio 92.

Constatamos ainda que no interior dessa relação os povos Indígenas têm consciência que suas reivindicações, para serem atendidas pelos diferentes poderes, precisam do registro jornalístico e a mídia sabe que o seu poder está em dar visibilidade ao social. A mediação, portanto, é reconhecida pelo movimento Indígena que busca sua visibilidade como forma de enfrentamento ao ostracismo e sabe da existência do poder mediador exercido pela imprensa junto 'as suas negociações políticas com a sociedade envolvente. Por outro lado, a noção de Campo, emprestada de Bourdieu (1987, 2004), contribui para estabelecermos a relação entre fóruns de discussão indígena como práticas políticas que tiveram, na edição dos Jogos de 2004 de Porto Seguro, um espaço de produção social indígena e, um lugar da produção simbólica (mídia). Por um lado, grupos indígenas vem, sem contestar, sua experiência se tornar espetáculo midiático, por outro, assim o fazem, pois sabem do poder que a mídia exerce de torná-los visíveis para a sociedade. Contudo, as relações estabelecidas nos JPIs, entre ambos, povos indígenas e mídia, se exercem com relativa independência mas, ao mesmo tempo, indígenas e jornalistas, atuam com anuência um do outro. (FASSHEBER; Freitag; Rocha Ferreira, 2008).

Não obstante a realização dos JPIs em si, na oportunidade são discutidas questões maiores da política indígena. Aproveita-se a reunião de várias etnias e de suas lideranças para tal. Como nos relata mais uma vez Marcos Terena (2003, p. 21), "o objetivo era aquele índio que participa dos Jogos Indígenas, ele vem como competidor, mas ele vem também para resgatar a sua língua, sua identidade, como um pouco daquela nação e também para resgatar as suas cores, a sua Identidade de povo indígena".

As palavras do líder Terena são reveladoras do imaginário social que cerca os JPIs quando destaca o evento como espaço para "resgate" de um passado que sabemos, é impossível de ser recuperado e dele só podemos reconstituir alguns de seus fragmentos, re-costurados pela memória. Ademais as memórias são seletivas e estão circunscritas em lembranças

92 Essas colocações procuram contribuir para entendermos o papel da prática discursiva jornalística e sua relação de mediação social a partir da teoria interpretativa dos sistemas simbólicos propalada por Bourdieu, a qual permite compreendermos a íntima relação entre linguagem estabelecida pela mídia e poder simbólico. Essa relação, pudemos analisar quando nos deparamos com o poder que o discurso jornalístico exerceu na "invenção" do real na ocasião dos JPIs. Veja se como se dá essa imbricação em Bourdieu (1998).

e esquecimentos. Destarte, se a memória é seletiva, se lembranças e esquecimentos não se excluem, mas se complementam as redes de sociabilidades nas quais os índios e não índios se inserem, na ocasião dos JPIs, igualmente interferem no jogo inconsciente do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido. Assim, à medida que um grupo define o que vai ser apresentado na abertura dos Jogos ou seus adornos para serem comercializados estão colocando como visíveis materiais da sua memória como escolha política. Opção não arbitrária que se faz através do diálogo entre as lembranças e esquecimentos do grupo. Tal operação, contudo é fundamental para a reelaboração de seus sentidos identitários (FASSHEBER; Freitag; Rocha Ferreira, 2008).

Porém, não nos resta dúvida, como nos lembra Rocha Ferreira; Fassheber et al. (2003), de que os povos indígenas obtiveram uma vitória com as realizações desses eventos, pois isso ajuda a valorizar suas culturas, com isso todos podem observar que isso tem um valor cultural muito grande, por mais que muitos índios não vivam mais como seus antepassados, devido ao processo de globalização, e as influências dos não-indios. Em outras palavras, os JPIs podem ser encarados como movimento social onde as populações indígenas conseguem articular espaços de re-inserção social, podendo mesmo alterar o pêndulo da balança de poder, revertendo parte do processo de tranformação dos outsiders em re-estabelecidos, no sentido que Elias propõem:

> [...] la vía del juego constituyéndose como espacio político de contacto inter étnico, de manera nunca antes realizada. ¡Más aún con el patrocinio y colaboración del Estado! Sobre ese ángulo, los lideratos indígenas sobrepasan barreras estatales históricamente hostiles y excluyentes a sus pueblos. Amplían la red de figuración al vincular sus acciones con movimientos sociales, paradójicamente desde dentro del Estado, haciendo fluctuar a favor de los indígenas la balanza del poder. (ROCHA FERREIRA & FASSHEBER, 2009).

Mas, para analisarmos a idéia de mimesis, é interessante apontar alguns outros aspectos: (1) a "exportação" de jogos tradicionais de tribo a tribo a partir dos jogos dos povos indígenas, como é o caso da corrida de toras; (2) a (conseqüente) transformação de jogos demonstrativos e cooperativos em jogos competitivos, (3) a mimesis da admiração do exótico. Duplo mimético; (4) os critérios de escolha de quem vai ser representante de tais jogos.

Primeiramente, existe um efeito mimético intertribal. Não obstante o fato dos povos indígenas se comunicarem – celebrando com ou guerreando com e contra – em territórios historicamente interpenetrados e intertecidos, os Jogos dos Povos Indígenas oportunizam a cópia de alguns jogos tradicionais distantes. Viana (2000) comenta que nos Jogos Indígenas do Amapá, os "nativos" aderiram à "modalidade" corrida de toras93: "Conheceram-na assis-

93 A corrida de toras enquanto é prática interpenetrada entre diversos povos do Brasil central, mas distante do

tindo uma demonstração realizada pelos Krahó (Tocantins), precisamente num desses Jogos que reúnem povos indígenas de várias regiões do país. Gostaram da novidade e resolveram levá-la 'para casa'". (www.socioambiental.org, consultado em maio de 2001). Sugestões muito parecidas ouviram de Marcos Terena reunido com os Kaingang nos eventos paranaenses, a fim de que estes fossem observar algumas modalidades94 dos Jogos dos Povos Indígenas e "treinar" para possivelmente entrarem em edições futuras. Em seguida, os efeitos das torcidas reclamantes por competições. Nos JPIs predominam os jogos tradicionais, que em contraposição aos jogos competitivos, guarda semelhança com os elementos dos jogos cooperativos. Assim, muitos jogos tradicionais que não têm necessariamente vencedores e perdedores, tais como o censo comum os concebe, acabam por se tornarem competitivos. Mas, da mesma forma como as torcidas vibram mais pelos índios que entram "pelados" em suas apresentações, vibram pela corrida de toras, pelo arco e flecha, pelo Huka-Huka, classificando os "atletas" que estavam ali, a priori, apenas para participar da mostra, ou da competição, exigindo deles suas melhores performances. A mimesis do esporte nos aparece de forma radical: ao gosto do público existe atualmente o processo de esportivização das corridas de toras95. Este processo, relatado por Vinha (2006) que recentemente participou da edição de 2005 dos Jogos dos Povos Indígenas:

> [...] teclo diretamente do VIII Jogos dos Povos Indígenas, informando os últimos acontecimentos, históricos. Acaba de ser lançado o "tradicional jogo corrida de tora" como modalidade esportiva brasileira. A "transmissão" do conhecimento foi realizada pelos índios Canela, que são sábios no assunto, para outro grupo indígena que não praticam o jogo, no caso, os Terena, de Mato Grosso do Sul. O ritual foi narrado por Marcos Terena. Medidas e peso da tora serão definidos pelos cientistas indígenas Canela, os mais experientes nessa manifestação da cultura corporal. Nas próximas edições essa corrida vai entrar nos eventos de forma competitiva, aberta para quantos grupos étnicos queiram treiná-la em suas aldeias, em qualquer parte do Brasil. (VINHA, 2005, cevtradg@listas.cev.org.br e comunicação pessoal).

Tal ocorre com a incorporação, como vimos acima, da corrida de toras, que sendo de competição entre a maioria dos povos que histórica e tradicionalmente a praticam, e por caírem bem ao gosto do público participante que as assiste, se torna encorporado por outras

estado do Amapá.

94 Segundo a página do Ministério do Esporte, em seu link para os Jogos Indígenas, as "modalidades" oficiais dos JPIs são imprecisamente as provas consideradas como tradicionais: Akô, Apãnare, Arco e Flecha, Arremesso de Lança, Cabo de Guerra, Canoagem, Corrida de Tora, lutas corporais, zarabatana, tirimore e xikuharaty, entre outras; e as provas consideradas como não tradicionais: futebol de campo, natação e corridas. Nem todas as modalidades "oficiais" ocorreram na edição de Porto Seguro. (www.esporte.gov.br, consultado em 28 de abril de 2003). Mas é preciso relativizar ao menos o arco e flecha enquanto jogos tradicionais indígenas, pois seu uso está melhor relacionado às caças e às guerras.

95 Processo que ocorreu já há algum tempo, com o jogo de Peteca, p.e.

etnias que histórica e tradicionalmente não o utilizavam. Aumentam assim a competitividade dos Jogos dos Povos Indígenas, bem ao gosto do público das cidades, ávidas pelo esporte-espetáculo. O apresentador geral da edição de Porto Seguro certamente incentivava o espetáculo, narrando os jogos tradicionais indígenas para o público como em um rodeio de peão de boiadeiro (FASSHEBER; Freitag; Rocha Ferreira, 2008).

Em terceiro lugar, este contato dos povos durante a realização dos jogos na cidade dos "brancos" envolvendo seus moradores, turistas e toda sorte de mídia mundial desperta fetiches de parte a parte. De um lado vemos nestes jogos a organização de estruturas chamadas "ocas" que servem tanto para abrigar os povos participantes como para a admiração dos espectadores. Na edição que participamos em Porto Seguro, havia horário de visitas dos turistas para as tais "ocas". Nós nunca pensaríamos admitir o fato de que turistas poderiam circular quase livremente por nossas próprias casas, mas ver as "ocas" foi um verdadeiro fetiche para todos. Inclusive, é claro, para nós pesquisadores. Havia também ocas específicas para a exposição de mostras fotográficas, para a imprensa, para reuniões e a mais freqüentada delas a de venda de artesanato indígena.

Duplo mimético para um duplo fetiche: as relações de compra e venda, per si, já ilustrariam a mimesis da lógica do capital na direção dos povos indígenas. Mas há ainda mais: o consumo de bens pelos indígenas no comércio local e um fetiche pelo consumo de artesanato indígena: desde objetos tradicionais como arcos e flechas e cocares até objetos ressignificados como chapéus, bolsas, colares e brincos (feitos à moda dos brancos, com acabamentos industriais até, mas com sementes, madeiras, tinturas e manufatura indígena).

Há também uma dupla admiração do "exotico": nós sobre eles e eles sobre nós, cada um curioso com a curiosidade do outro. Há em todo tempo branco registrando (filme e fotografia) os índios e os índios registrando os brancos. Às vezes com equipamentos infinitamente superiores e modernos em relação aos meus, por exemplo, e aos de diversos turistas em volta deles. Brancos informando ao mundo e indígenas aos parentes as notícias dos jogos, ambos por meios de sofisticados aparelhos celulares ou internet. Efeito interessante da mimesis. Se os bens ocidentais, lembra Taussig, excitam a imaginação dos índios, mais faz tal excitação, excitar o observador ocidental.

Por fim, la parte maldite da mimesis também está presente. Significa dizer que se por um lado há uma política positiva em relação a exposição de jogos indígenas e o espaço para discussão intertribal, por outro, não fica bem claro os critérios de representação dos mais de 200 povos indígenas no Brasil. Há certamente disparates, pois vemos quase ou nenhuma presença de Ticunas, Kaingang e Guarani – três entre as cinco maiores populações indígenas. Parece haver predileção pelos amazônicos e centrais nestas escolhas. Viana respalda esta observação:

> Podemos, assim, conceber que a integração promovida pelo esporte sirva a propósitos políticos, de "organização indígena". Todavia, a política está presente nesses Jogos Indígenas não apenas como meta. Na definição de quais povos e, mais do que isto, de qual grupo de pessoas de cada povo – que, como sabemos, não são homogêneos nem isentos de conflitos internos – irão representar, nesses festivais esportivos, a enorme sócio-diversidade nativa no Brasil contemporâneo, verificam-se múltiplos e diversificados processos de negociação. (www.socioambiental.org, consultado em maio de 2001).

Não obstante todas as ausências, presenças, esquecimentos e memórias que podemos elencar para análise dos JPIs, é importante destacar um efeito positivo nos processos políticos dos JPIs, ressaltando o que interpretamos de Elias (1992), isto é que "donde quiera que existan configuraciones humanas, la balanza del poder oscila. Esto, los indígenas lo saben y los eventos futuros podrán expresarlo con mayor critério" (ROCHA FERREIRA & FASSHEBER, 2009).

4.4. Diálogos e Aproximações: Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná

Em relação aos Kaingang, já ressalvamos la parte maldite: o esquecimento e o silêncio de muitos de seus jogos tradicionais. Vimos pessoalmente em mais de uma oportunidade, o convite feito por Marcos Terena aos Kaingang nos eventos que promovemos em Guarapuava e Irati. E em outras vezes em que pessoalmente perguntei a várias lideranças Kaingang em nossas conversas e reuniões sobre a participação deles em tais jogos, e eles me responderam sobre a dificuldade de se montar uma "seleção", já que são muitas as TIs e não haveria tempo para viabilizá-la: "tem que ser democrático", ouvia deles.

Claro, estamos falando de Futebol mais uma vez, pois a participação mais efetiva dos Kaingang havia sido justamente no Paraná (em Guaíra) e somente no Futebol. Não obstante uma singular participação, ela foi considerada pela organização dos jogos como problemática. Como lembra Vianna (2001): "Informados de que os Kaingang do Paraná estavam planejando a realização de protestos durante o festival de Guaíra, seus organizadores sentiram-se obrigados a cancelar sua participação". (www.socioambiental.org, consultado em maio de 2001). Mas o que me chamou especialmente a atenção nas negativas Kaingang é que notei certo encabulamento de seus discursos alegando não terem mais o que mostrarem em termos de seus "jogos tradicionais". Duplo encabulamento para dupla vergonha. A primeira que impôs sobre os bárbaros jogos Kanjire e Pinjire, bem como muito de sua cultura ancestral e a segunda, agora em que poderiam ter visibilidade se tornam invisíveis e

encabulados96. E ante aos "silêncios", "esquecimentos" e "encabulamentos" dos jogos tradicionais dos índios do Sul do Brasil e ante a necessidade formulada pelos próprios indígenas em entender esses silêncios em suas culturas e em entender o processo de introdução dos esportes modernos nas TIs, foi que surgiu a proposta de realizarmos encontros entre as Universidades e as TIs do Brasil Meridional para pensar alternativas e saídas para as questões da Cultura Corporal e estabelecer um diálogo com esses indígenas.

Entre os anos de 2001 e 2003, promovemos nas cidades de Irati e Guarapuava três eventos interdisciplinares. O I Simpósio de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná, realizado pela primeira vez em Irati. No ano seguinte sucedeu-lhe uma I Reunião sobre Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná, não menos importante, serviu como preparação do II Simpósio de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná no ano de 200397, ambos em Guarapuava. Em todos os casos, contou-se com a participação de diversos pesquisadores da Unicentro, Unicamp98, acadêmicos e lideranças e participantes indígenas – Kaingang e Guarani – com a participação de diferentes representantes de Terras Indígenas dos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. As experiências adquiridas com o I SCCPIP e com a I RCCPIP confirmam a abrangência e a originalidade dessa iniciativa. O II Simpósio favoreceu a aproximação de pessoas, onde todos, os estudantes, professores de diferentes instituições brasileiras, indígenas e não indígenas, tiveram contato com uma diversidade de temas relacionados ao esporte, aos jogos tradicionais e à saúde, temas comuns a toda comunidade, e adequados às necessidades das terras do Sul do Brasil. Houve um maior interesse dos indígenas nas Mesas Redondas, Mini Cursos de Danças Tradicionais, Treinamento, Psicodrama e Esporte, Etnobotânica. O II Simpósio sobre Cultura Corporal e Povos Indígenas deu continuidade as ações da parceria entre as Universidades Estaduais do Centro Oeste e a Universidade Estadual de Campinas, atendendo a uma demanda dos Povos Indígenas do Sudeste e Sul do país, os quais têm recebido menos suporte de Instituições que atuam com maior força nas comunidades indígenas amazônicas. Neste sentido, o II Simpósio concretizou mais um avanço na aproximação entre a Universidade e Povos Indígenas.

As exposições dos diversos palestrantes indígenas e não indígenas tiveram como objetivo contribuir para uma melhor divulgação da realidade vivida pelos povos indígenas no Paraná e principalmente para poder estar devolvendo aos povos indígenas os conhecimentos que produzimos sobre eles e com eles, para que todos – pesquisadores das universidades,

---

96 Um terceiro encabulamento foi meu, após insistir em vão por tais respostas.

97 Nos três casos, houve financiamento da Fundação Araucária (PR) e no II Simpósio (2003) uma grande participação do Ministério do Esporte. Teve também a curiosa participação - na mesa de abertura - a presença do Deputado Federal César Silvestri, que mesmo não tendo contribuído em nada para a realização do evento, não perdeu a oportunidade, apareceu de "penetra", ou o que popularmente conhecemos como "dar bom dia com o chapéu dos outros".

98 Ligados ao PQI/CAPES, do qual já mencionamos.

profissionais das várias instituições governamentais responsáveis pelas políticas públicas e também ONGs de apoio aos povos indígenas – possamos colaborar para que sejam respeitadas e efetivadas as conquistas sociais que estão na Constituição Federal (1988) e as que estão por vir.

Na raiz de todas as questões, foi exposto o problema da terra porque uma série de problemas enfrentados pelas populações indígenas, hoje, tem sua origem na perda dos territórios e na devastação do meio ambiente que não permite aos índios do sul viverem dignamente. E viver dignamente, para os índios, é ter abundância de comida que produz consequentemente boa saúde. As mudanças sociais advindas do contato com o "branco" têm agravado as condições de saúde. Condições de sobrevivência eram possivelmente melhores antes da colonização européia, fato este que parece não estar ocorrendo atualmente. Os povos indígenas, especialmente pré-colonização, tinham uma vida mais ativa que contemporaneamente.

Nos debates sobre esportes e jogos tradicionais, foram discutidas a incorporação dos esportes modernos dentro das TIs e as possibilidades de se resgatar os antigos jogos, brincadeiras e danças tradicionais dos povos indígenas participantes. Como constatamos, tem havido um decréscimo da prática dos jogos tradicionais entre os Kaingang do Paraná, onde temos realizado pesquisas. As transformações sociais advindas do aldeamento, perdas da matas, entre outras causas foram fatores importantes no processo de ressignificação dos jogos e brincadeiras tradicionais entre os Kaingang (Fassheber & Rocha Ferreira, 2002). E, se atualmente podemos observar a riqueza de jogos tradicionais e brincadeiras em alguns Povos, realizadas durante os rituais e festas, estas atividades têm diminuído naqueles Povos que estão mais próximos à vida urbana. Entretanto, especialmente nos últimos anos, temos observado a influência da prática do futebol em Terras Indígenas, entre homens e mulheres.

Enfim, a realização dos simpósios e reuniões oportunizou experiências numa ação multidisciplinar entrelaçada por uma visão antropológica, educacional e indígena, que nos permitiu um maior deslocamento do olhar, para admitirmos que somos apenas uma possibilidade de sociedade, mas não a única, nem a mais, nem a menos importante delas (Fassheber, 2001). Segundo o Relatório Técnico Final do evento,

Propiciou um repensar do espaço da bio-ludo-diversidade riquíssima da cultura, sensibilizando-nos como Ter uma inteligência ambiental, uma visão ampla da ligação cósmica, da medicina tradicional, dos jogos tradicionais, como maneira de utilizar a natureza de maneira mais auto-sustentável e poder ter acesso ao conhecimento sobre "esporte". (ROCHA Ferreira et al., 2003, p. 07).

Neste sentido, a mimesis da organização pode ser anotada. A vinda de Indígenas para as cidades, explorando um espaço territorial que lhe é familiar por um lado, pois se trata do fato de estarmos sobre suas terras ancestrais; e estranha por outro lado, já que eles necessitam entender o funcionamento de nossas instituições, para ali operar um espaço de reivindica-

ções de seus direitos. Foi também neste sentido que se buscou constituir positivamente mais um espaço de discussão com a participação e execução dos Kaingang e dos Guarani em todas as decisões, do projeto à realização e à avaliação final.

* * * * *

No caso do Etno-Desporto indígena é preciso, por fim, diferenciar as tradições ancestrais das "inventadas" – como aquelas encorporadas no contato entre as etnias indígenas e aquelas introduzidas pela sociedade Fóg. Seria de profundo interesse também para as futuras pesquisas se pudéssemos verificar, após alguns anos e a partir do entendimento que as culturas são dinâmicas, os efeitos desta mimesis, não só entre os novos praticantes em suas TIs, como também em suas próximas participações em tais Jogos Indígenas.

Para tanto, poderíamos entender o Etno-Desporto indígena como uma possibilidade de síntese daquilo que foi mimeticamente modificado em termos de jogos tradicionais indígenas - encorporações, exposições públicas, cartolagens - e em termos da criação de uma "segunda natureza", a partir do processo de mimesis do esporte das TIs e dos JPIs. E no caso Kaingang, a partir de nosso trabalho de campo, veremos agora como o processo de mimesis do esporte - pela via do Futebol - encontrou acolhida e transformação, ressignificando-o em uma segunda natureza etno-desportiva.

V. O FUTEBOL ENTRE OS KAINGANG

Que os Kaingang são apaixonados por Futebol seria inútil dizer, já que entre todos os brasileiros o Futebol desperta todo tipo de paixão. Inclui até a paixão de quem "odeia Futebol". Então não poderia ser diferente entre os Kaingang. O processo de introdução do Futebol entre eles coincide, como vimos, com o processo civilizador de "esquecimento" de seus jogos de guerra Kanjire e Pinjire, considerados ultra violentos pelos colonizadores. E como afirmamos, o Futebol serviu como boa metáfora de tais treinamentos de guerra, deslocando a violência para uma direção do que era tido como comportamento civilizado. Este capítulo pretende enfocar as relações entre Futebol e a vida comunal e social dos Kaingang. Apresento-lhes para discussão a introdução do Futebol ante ao retrocesso de seus jogos tradicionais, as diversas redes de sociabilidades internas, i.e., as formas como eles organizam o Futebol internamente dentro de suas TIs.

Por um lado, tentamos fazer uma linguagem multivocal, permitindo que os discursos Kaingang e o diálogo com outras etnografias apresentem-se nem sempre contando com minhas interferências analíticas. Por outro, procuramos preservar ao máximo suas identidades, mais para preservá-los de si mesmos e dos órgãos Kuprig, do que por uma exigência ética. Em ouras palavras, protejo as identidades individuais para trazer a tona a identidade étnica, praticada e reclamada pelos Kaingang a partir da encorporado jogo de Futebol.

5. MEMÓRIAS DO FUTEBOL KAINGANG

Assim, como tantos outros elementos trazidos do contato, mas de uma forma menos rude que outras invasões – como o mundo do trabalho, as religiões, etc. –, o Futebol tornou-se prática incorporada à vida Kaingang há mais de oitenta anos atrás. Segundo alguns informantes mais antigos, eles já praticavam o Futebol em suas infâncias, de onde podemos levantar a hipótese de que o Futebol é quase tão antigo para os Kaingang como o é para os demais brasileiros. Um Kofá, falecido recentemente, em quase nove décadas vividas, o viu em sua infância, quando ainda os Kaingang estavam no território de Missiones na Argentina99 e depois que vieram de lá, praticou-o no Imbu e no Xapecó (em Santa Catarina). Em

99 Chama-nos também a atenção a anterioridade do futebol argentino. Levado para lá tão logo havia surgido na Europa, no Brasil chegou algumas décadas após os portenhos o conhecerem. Seria interessante se pudéssemos testar a hipótese de entrada do Futebol no Brasil por essa fronteira – através de novas pesquisas – e encontrar uma anterioridade futebolística Kaingang, daqueles localizados no território de Missiones e que expulsos de lá, vieram para o Brasil, trazendo consigo este "novo conhecimento". Pois, caberiam aqui novas perguntas: quando será que os Kaingang conheceram o futebol em Missiones? Poderia ser possível descobrir, por documentação mais que por história oral. Se estivermos certos, é possível também que eles estejam entre os precursores do futebol brasileiro em muitas regiões interioranas do sul do Brasil? E estarão os Kaingang entre os povos indígenas que o praticam há mais tempo?

Palmas um ancião de mais de noventa anos, o viu já moço de vinte e poucos anos e jogou muito mal até os quarenta. Nestes dois casos, o futebol era apreciado há pelo menos setenta anos, o que nos remete para os primórdios da década de 1930. Há um outro depoimento crucial. Entrevistei um Kofá em Rio das Cobras, também perto de seus noventa anos, que me relatou o contato Kaingang com o Futebol no Brasil100:

O senhor fala que jogou futebol desde que idade?

Desde mais ou menos de [...] de dez anos a gente já [...] já começa a brincar desde pequeno e vai ficando, vai ficando, vai ficando né?, se criando, se criando [...], que hoje em dia qualquer criancinha já tá jogando bola né?, aprende então já quando já tá com dez, quinze anos já tá [...] já tá homem e já sabe tudo de futebol. É eu jogava, eu fazia uma bola com pano né?, com pano, então nós brincava, daí quando meu pai foi Canta Galo daí ele trouxe uma bola pra nós, pra mim, comprou lá.

Quantos anos o senhor tinha quando o senhor viu essa bola?

Quando eu tinha oito anos.[...] bola branca de plástico.

E antigamente vocês jogavam só com os índios ou jogavam com os Fóg?

É jogo [...] jogava com índio mesmo, com índio mesmo. Dispois [...] dispois de quinze anos daí nós garremo jogar com os branco daí.

Contra os Fóg?

É. Contra os Fóg. jogava fora. Jogava fora. Eles fazia jogo então nóis ia com eles no Passo Liso né?.

No Passo Liso?

Passo Liso. Me criei dentro do Passo Liso.

O senhor falou que primeiro jogava mais indiarada, era mais solto?

Sim. Tudo. Com pano né?. Fazia uma bola de pano, a gente brincava, eu gostava de jogar como esse piá [... aponta para um menino kaingang que nos acompanhava atento à conversa] primero posto que tinha ali na Santa Maria né?, a gente primero posto que meu pai tinha, primero posto que tinha ali.

E seu pai já jogava bola?

Não. Não jogava, por que ele não conhecia. [...] Não. Dispois que foram aprendendo, foram aprendendo, tudo indiada aprendeu, tudo [...], mas

100 Tentamos manter as falas o mais próximo da linguagem original, suprimindo, no entanto o excesso de repetições, mas tentando preservar alguns silêncios, marcados por "[...]".

> ali em posto [...] em Santa Maria eu era criança, era como esse piá aqui, tempo lá morei, morei tempo, dispois entrou os branco lá, falar com meu pai, vocês não podia arrumar esse terra pra nós aqui pra nóis morar aí. Meu pai não quis arrumar pra eles daí eles falaram assim: - é só vocês não querer dá a terra pra nós mas nós damo jeito pra matar vocês, daí meu pai falou assim: - vocês me matando é mior ainda pra vocês tomarem a terra é mior, de certo pra vocês é mior né?, [...] e os branco: - nós cruzamo aqui de avião, soltamo uma bomba aí dentro da área de vocês101. Aí pode soltar, pode soltar [...] só pra mode ter terra, junto com índio né?, por que quem descobriu primero esse terra foi índio, então o índio tem mais força.
>
> **Voltando lá ao Passo Liso lá, você jogava isso no Passo Liso?**
>
> Jogava [...] Era no Passo Liso. Passo Liso nós jogava, jogava lá tinha uma raia também, então nós corria carreira junto com os branco ali né?, na raia, dentro do Passo Liso. E o meu irmão tinha um cavalo de raça [...] de raça, então ali também no Passo Liso ele tinha também cavalo de raça, [...] carreira, daí no dia da carreira nós fomo lá pousar no mato, fomo na raia, na raia brincando, brincando tudo, tudo com os branco daí, quem chegô junto com os branco, gosta de brinca com os branco mesmo né?, então de repente tinha um branco falando de matar gente [...] e daí, de repente enfezô com índio [...].O branco deu cinco tiro atrás do índio, de lá ele vortô, o índio vortô deu um tiro bem na testa, matou o Fóg, o Fóg tinha matado oito branco em cima da raia, com revólver.

Interessante notar como a memória dos jogos de Futebol remeteu-o seguidamente ao evento traumático da expulsão de sua terra ancestral, i.e., do Passo Liso: terra indígena que foi grilada na década de 1940 pelo governador paranaense Moysés Lupion e de onde os índios foram retirados à força de suas casas, colocados em caminhões e espalhados por outras TIs vizinhas (Rio das Cobras, Marrecas, Mangueirinha e Palmas)102. Mas é interessante também notar o prenúncio da expulsão Kaingang ter ocorrido justo numa cancha durante jogos que reuniam índios e brancos. Apesar de o relato dar conta de uma relação futebolística entre índios e não índios, esta relação esteve longe de ter pacificado a lembrança dos tempos de beligerância entre as partes. O Futebol, não mais que a metáfora de uma guerra, era jogado com a bola menos dolorosa: de pano, que os Kaingang e todos nós um dia a reinventamos para jogar. Em um outro depoimento de um Kaingang na faixa de seus cinqüenta

101 Estratégia republicana que foi relatada por Davis (1978) sobre outros povos indígenas, muitos com contato apenas e justamente aéreo, e sobre os quais despejavam-se bananas dinamites acesas em genocídios pouco elucidados.

102 Terra que está passando por revisão após laudo antropológico realizado pela antropóloga Cecília Helm (2002).

anos, em Rio das Cobras, ele nos conta da facilidade instrumental do Futebol e sobre as primeiras organizações em torno do esporte, desta vez há pelo menos cinqüenta anos passados:

> Quando ali na Santa Maria que diz ali, naquele tempo eu era criança, meu pai [...] morava ali, naquele tempo meu pai fazia um pano [...] uma bola de pano, brincava, brincava, brincava [...] então a gente foi em Guarapuava [...] lá ele fez uma bola pra mim, daí que nós gostemo, tudo mundo daí brincava sábado, domingo, sábado e domingo.
>
> **Desde pequeno que o senhor vê time montado com Kaingang?**
>
> É. Já, já desde pequeno já montava time de Kaingang. Antigamente nóis jogava aquelas bolinha pequenininha de plástico né?.
>
> **De plástico?**
>
> Ahã. Por que era as primeiras bola que saiu não era desse de couro. Daí nos fomo começando a jogar naquilo e tudo tinha hora que a gente fazia de meia e tudo, também nós tinha de pano assim daí dobrava duas veiz a meia daí nos jogava com aquilo, daí foi indo até agora, daí que começou a ter essas bola agora de couro né? que tá aparecendo agora.
>
> **Teu pai conta alguma coisa de quando, desde quando, desde criança que ele joga ou não?**
>
> Não. No tempo, no tempo de SPI ele conta né? que ele foi um jogador também né?, daí ele fala né?: - mas joguei poucos anos, se tivesse jogado mais anos eu ia passar tudo pra vocês mas joguei poucos ano, aprendi pouca coisa e não tenho como também passar pra vocês [...]
>
> **Mas ele aprendeu novo ou velho já?**
>
> Velho já. E ele jogou acho que um ano e pouco e já [...] já parou [...] Já não quis mais [...] chegou a idade também.
>
> **E todos os filhos do senhor jogam bola?**
>
> Jogam [...] de piá103 eu tenho dois né? [...] tenho ele e o outro também que tá jogando bola tá com quatorze ano e tá jogando bola e tudo, então eu passo o que eu aprendi eu to passando pra ele, como que joga, porque quem joga futebol é assim né?, o jogador ele não pode assim nervoso, por que por exemplo [...] tá levando a bola e outro vem de encontro e derruba você já querer briga esse aí não, uma coisa que não permito, porque o cara que quer jogar bola ele tem que ser paciensioso, não pode tá [...] por causa de pouca coisa querer brigar, esse é uma coisa que acho que não [...] não permito

103 Expressão idiomática utilizada no sul do Brasil para designar menino, filho, criança.

> drento do jogo de futebol já né?, então se [...] se por exemplo se é assim então ele nem jogue então né?, então fique fora pra não complicar né drento do campo, então eu sempre falo pra ele: ó você vai jogar bola, mas sempre joga bola e nem que você caia, alguém derrube você mas levante e continue [...] por que você que ser jogador, então não adianta, você quer ser jogador querer brigar e querer [...] que não vou gostar. Então sempre aconselho ele antes de entrar no campo, por que ele é novo, explico pra ele como que tem jogar, como que tem tocar, como que tem que marcar, coisa que já [...] já sai os piá já treinado.

Seu filho confirmou ter visto o Futebol desde cedo acompanhando seu pai:

> **Você conheceu o futebol quando?**
> Eu conheci o futebol quando eu já era pequeno, cinco anos, seis anos eu já saía com o pai né?, por que o pai jogou bastante também né?, jogava o campeonato e eu ia direto com o pai sabe, acompanhar ele sabe [...] gostava de futebol.

Existe uma descendência, por certo, entre os Kaingang como critério para a escolha da equipe a qual se vai pertencer. Mais que uma escolha trata-se de uma obrigação. Abordaremos este assunto mais à frente.

5.2. Redes Internas: Centralidade dos Campos e do Futebol.

Uma das primeiras impressões que anotei em todas as TIs que conheci ao longo de minhas viagens de campo foi a centralidade dos campos de futebol nas aldeias. É comum as TIs Kaingang serem divididas em diversas aldeias, variando seu número conforme a extensão territorial de cada TI. Palmas, p.e., considerada uma terra pequena, com pequena população enquanto Rio das Cobras e Xapecó, maiores dispõem de milhares de indivíduos. Mas em todos os casos existe um centro que geralmente é chamado de Aldeia Sede e que concentra um grande número de habitantes. Em geral, nelas estão dispostos os postos da FUNAI, a enfermaria, a escola, diversas igrejas, galpões de máquinas, a casa do cacique e as de muitas lideranças indígenas. E há também campos de Futebol, e na maioria das vezes quadras poliesportivas, sendo algumas delas fechadas e cobertas.

No Xapecó, existem vários campos de grama e de terra, de diversos tamanhos, demar-

cados ou improvisados em todas as aldeias que vi e existe na Aldeia Sede, um campo e uma quadra poli-esportiva coberta, com iluminação onde se realizam jogos noturnos. Recentemente, foi construído mais um ginásio de arquitetura moderna em forma de tatu104. Em Palmas, na Aldeia Sede, há um campo central contornado por uma "arquibancada natural" em semi-círculo, onde muitas famílias se sentam para apreciar os jogos, uma quadra de Futsal (ou Futebol de Salão, como aprendi) aberta em frente a escola e diversos campinhos de Futebol improvisados até mesmo na estrada que a corta.

O mesmo ocorre em Mangueirinha e na Marreca dos índios e, como se tratam de terras maiores, há campos nos centros de outras aldeias. Em Rio das Cobras, é inevitável se chegar as instituições da Aldeia Sede sem ter que contornar seu campo central. E mais uma vez, ao lado da escola, também no centro da Aldeia construíram recentemente uma quadra coberta.

Esta centralidade do campo de Futebol é notada entre outros povos indígenas. Entre os Xavante do Mato Grosso, povo Jê de aldeia circular, a praça central é utilizada com a colocação de traves móveis, como aponta Vianna (2002) em seus croquis desenhados (p. 72 e 73). Entre os Wauja xinguanos (aruak), "é muito freqüente durante o dia ver o centro da aldeia tomado pelas 'peladas' entre meninos e meninas". (Mello, 2006). Segundo Naveira (2006, p. 32), entre os Yawanawa do Acre (Pano), "no âmbito interno da aldeia, o esporte preenche esse espaço cotidiano de reunião que, pouco antes do crepúsculo, faz com que os integrantes dos diferentes núcleos familiares se aproximem em torno do campo de jogo".

Mas, em relação ao campo de Futebol como ponto central, esta disposição privilegiada permite a reunião de um número expressivo de moradores não só das vizinhanças como de famílias mais isoladas. Durante meu trabalho de campo, pude acompanhar de bem perto o espaço, o tempo e a paixão que os Kaingang, criança e adultos, homens e mulheres, dispensam aos jogos de Futebol em seus campos centrais. Alguns destes campos, como é o caso do campo de Futebol da TI Marrecas dos Índios possuem cercas e redes de proteção entre jogadores e torcidas. Mesmo nas tardes mais frias dos fins de semana, em diversas TIs, é comum ver nas encostas em volta do campo principal, a presença de famílias inteiras admirando desde partidas improvisadas por meninos e adultos até torneios e "jogos amistosos" com outras TIs ou contra os Fóg. Viana observa similaridade entre os Xavante:

> No dia-a-dia, a prática do futebol tende a concentrar-se no final de tarde, quando grupos de homens maduros — notadamente, os mais jovens dentre eles (ipredupté) —, rapazes (ri'téi'wa) e adolescentes (wapté), sem claras distinções entre tais faixas etárias, reúnem-se no pátio central da aldeia, o que vale tanto para Sangradouro como para a Abelhinha105. (...) A movimentação que então se observa pode variar: partidas propriamente ditas, com os presentes dividindo-se em duas equipes, ou o que poderí-

104 E uma escola em forma de tartaruga.
105 Nomes de aldeias Xavante pesquisadas por Vianna (2002).

> amos 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, 2004, p. 143).

Esta centralidade dos campos de Futebol por diversas TIs observada por mim e por outros antropólogos ocupa uma dimensão ritual importante, pois o Futebol "é para eles se verem", como me lembrou oportunamente Fernandes (2006 – comunicação pessoal). É um espaço de sociabilidade bastante agregador. No caso dos Kaingang, as jocosidades entre os pertencentes de diversas igrejas "metidas" dentro de suas TIs parecem ser abrandadas no momento do Futebol. Enquanto os adultos estão jogando, há meninos e meninas brincando de bola nos espaços vizinhos aos limites do campo. Enfim, o Futebol introduzido nas TIs influenciou sobremaneira a vida comunal dos Kaingang. A tal ponto que podemos identificar as predileções clubísticas. Não raro, eles se reúnem em torno das casas que porventura tenham televisão para assistir partidas de Futebol, principalmente em se tratando de seleção brasileira.

Vemos também camisas de clubes paulistas (Corinthians - principalmente, São Paulo, Palmeiras, Santos), gaúchos (Grêmio e Internacional), cariocas (principalmente, mas não exclusivamente Flamengo) e raramente clubes paranaenses e de outras regiões do país. Não raro também, vemos estas mesmas camisas em várias imagens de povos indígenas amazônicos. É obvio que muitas dessas camisas com as quais eles aparecem vestidos não dizem respeito à paixão pessoal por eles determinada; são, via de regra, camisas antigas, envelhecidas geralmente doadas a eles em campanhas assistenciais. Sempre as vemos no dia a dia do trabalho Kaingang, mas também nas quase diárias "peladas".

5.3. Redes Internas: Organizando o Futebol

É comum entre as TIs Kaingang uma certa organização em torno dos recursos a serem utilizados no Futebol. Há sempre campanhas por bolas novas, "vaquinhas", doações. Estas bolas são sempre guardadas para eventos considerados mais importantes, como torneios internos e amistosos e só após este uso quase cerimonial, ela pode rolar - já não mais tão redonda - no futebol do dia-a-dia. Há também jogos de uniformes esportivos, adquiridos sob as mesmas circunstâncias e que são guardados para os eventos mais centrais. E há sempre uma ou mais de uma pessoa responsável pela guarda deste material esportivo. Esta pessoa, como pudemos constatar ser via de regra, está intimamente ligada às lideranças indígenas locais. Perguntei a um dos organizadores do material de Rio das Cobras:

Como é que vocês organizam o uniforme? Chuteira? Material?

A gente faz o sistema de reunir entre o grupo né?, tipo fazemo uma vaquinha, essas coisa, por que a gente compra né?, ninguém dá pra nós, então a gente compra, as vez a gente pede e as vez a prefeitura dá mas é raramente sabe, [...] a gente jogou, a prefeitura só [...] a prefeitura só ajudou nós com uniforme uma vez na vida só que ajudou nós com calça, camisa e meia né?, mas aqui a gente se organiza tipo a gente faz roça em grupo, o time vai lá faz as roça, tira os palanque106, quem não for já dá uma ajuda em dinheiro, então a gente mesmo compra os uniforme daí.

Conseguido o material novo, ele é disposto para os torneios que promovem:

E quantas vezes você joga por semana?

Mais é no final de semana. É sábado e domingo direto.

E na equipe mesmo que você joga tá há quanto tempo?

Faz [...] desde que eu comecei jogar assim tipo [...] comecei a jogar com gente grande [...] faz anos já, eu comecei com esse time e nunca larguei desse time.

Você me falou que vocês têm vinte e poucas equipes aqui né?

Ahã.

E vocês organizam o campeonato interno no Rio das Cobras?

Sim. Todo ano sai o campeonato interno.

Em que época que sai?

Sai [...] setembro.

Só da terra?

Só aqui da terra, daí envolve os Guarani, todas as equipes da aldeia [...] Pinhal também, tem aldeia Guarani lá.

E você acompanha esses campeonato?

Ahã [...].

Além da sua equipe, você acompanha outras?

Ahã. A gente tem que organizar né?, e com o cacique ali a gente faz a organização né?, tabela, sabe tudo no computador, a gente faz as tabela, dia de jogo sabe, arbitragem também [...].

E com outras TIs, você já jogou?

Já.

106 Madeira utilizada em cercas.

Aqui com outras?

Sim, a gente joga direto com Mangueirinha, Faxinal nós tivemos jogando por Marrecas, que a gente vai bastante lá, a gente [...] eles vão vim agora Domingo, o pessoal de Marrecas vai jogar com nós aí, nós já tinha ido lá [...] Ivaí também eles vêm bastante aqui, a gente vai bastante lá.

Outro Kaingang de Rio das Cobras relatou-me sobre o papel do responsável pela organização e preparação para o Futebol:

Ele é presidente da comissão né? que é uma comissão de esportes que atende toda aldeia indígena né?, em termos assim de organização sabe, é [...] acontece alguma briga daí ele vai lá e resolve a situação, as vezes um jogador quer sair de um time pro outro, daí ele que vai lá estudar o caso, que aqui a gente tem uma regra né? que um jogador não pode sair assim do outro time sabe, tem uma [...] uma lei ali que se ele quiser sair de um time pro outro ele paga cinquenta reais pra sair.

Ah é?

É assim sim. Então é difícil algum jogador sair de um time pro outro assim.

Estava diante de uma espécie de Lei do Passe Kaingang. Viana havia notado relação semelhante entre os Xavante ao se transferirem de aldeias. Mas entre os Kaingang de Rio das Cobras foi-me dito mais de um critério de transferência: por venda, como vimos acima, e por tempo de equipe, ou seja, após permanecerem por no mínimo 10 anos na equipe. Assim, muitos que começam nas equipes aos 15 anos, por volta dos seus 25 anos, "ganham passe livre", como me relatou um deles:

Você tem 26 né?

26 anos. Eu comecei com [...] acho que 16 anos jogar nesse time aí, assim jogar campeonato, essas coisa.

Então já tem passe livre?

Sim.

Não obstante estes dois critérios, o mais recorrente em Rio das Cobras era o critério por parentesco como vermos a seguir.

5.4. Redes Kaingang: Liderança e Parentesco.

O Futebol mantém um aspecto interessante da cultura tradicional Kaingang. Trata-se da herança patrilinear que lhes é expressa desde o mito de origem e mantido em vários aspectos da identidade Kaingang ainda hoje. Sobre a patrilinearidade Kaingang, relatou-me um:

> Nós temos aí, não só eu, mas todos que jogam comigo, por que a gente faz parte de uma descendência do outro time já passado sabe, dos mais antigos, dos veteranos mesmo, [...] é aquela coisa né?, os pais jogavam pra aquele time então os filhos já tem tipo uma obrigação de jogar pra aquele time também.[...]
>
> **E como é que vocês montam as equipes assim? Como é que escolhe se vai jogar na equipe de cá, você na equipe de lá?**
>
> É que já de um lado vem por descendência. Tipo o nosso time só vem tudo de uma descendência só né? Filho de um jogador que já era daquele time, geralmente é assim sabe, tipo o pai já era desse time daí [...] vai joga pra esse time, então geralmente quando o rapaz tá começando a jogar é o pai que decide qual time que é melhor pra ele sabe.
>
> **Então o pai decide pro filho, não o sogro?**
>
> Não o sogro. O pai que decide o time que ele deverá jogar né?.

Em Palmas, diferentemente, observei que além da patrilinearidade futebolística, existe uma influência em "escalar genros", pois na tradição, como vimos, o genro tem de prestar serviços ao sogro, depois de desposar sua filha. Tal ocorre entre outros Jê. Segundo Vianna (2002, p. 197) um Xavante chegou a propor: "Ele teria lançado aos demais dirigentes uma idéia cujo apelo residia no fato de os times terem a ver com a nossa organização social, com a nossa cultura. Era preciso valorizar a figura do genro; fazer com que os genros ficassem, no futebol, ao lado de seus sogros".

Colocar filhos e genros na equipe: essa é a lógica das lideranças Kaingang. Se a escalação de filhos parece óbvia, a de genros, entretanto parece se ligar ao fato de que ele deva prestar vários serviços ao sogro, i.e., de prestação de serviço da noiva, para assim merecê-la. Assim, nem sempre o que determina a montagem dos times, são critérios técnicos, futebolísticos, mas o critério do parentesco do jogador com a liderança ou do jogador ser componente da própria equipe. Em Rio das Cobras, tendo uma Liderança mesclada com bastante jovens, os mesmos compõem uma equipe com seus parentes mais próximos.

Neste caso específico, cabe analisar a proximidade que intertecem os personagens: boa liderança e habilidade no Futebol. Em outras palavras, arrisco-me a dizer que tendo habilidade destacada no Futebol, o Kaingang se aproxima do rol de lideranças (ou é trazido para perto), chegando a compô-la ou mesmo liderá-la. Desta forma o Futebol acaba por revelar identidades, pois o bom jogador muitas vezes acaba por se tornar também um bom político. Pertencer às lideranças parece ser status almejado desde o tempo dos antigos. O cacique e as Lideranças Kaingang de cada TI exercem uma relação de poder fundamental nas tomadas de decisões a tudo o que infere a vida social dos Kaingang. Fernandes (2004) já apontara este poder:

> Os processos de tomadas de decisões que implicam na atuação de cacique e da liderança envolvem a maioria dos temas que dizem respeito à condução da vida social no interior da terra indígena. Neste nível de decisões políticas, podemos incluir: as decisões sobre o acesso ao sistema de abastecimento de água e energia elétrica, sobre a distribuição de cestas básicas, sobre a melhoria e construção de residências, sobre a destinação do produto das roças coletivas, sobre os serviços de educação, sobre as funções remuneradas no interior da comunidade e sobre a participação em projetos financiados por agentes externos. (FERNANDES, 2004, p. 268)

Poderíamos somar a estas decisões alguns critérios de escolha e montagem das equipes representantes das TIs. Em Palmas, ao contrário de Rio das Cobras, temos lideranças mais "veteranas" que hoje pouco se arriscam a chutar bolas. Nem por isso deixam de interferir na montagem das equipes. Em diversos torneios que os acompanhei, sempre disputando com duas equipes, a montagem das mesmas sofria esta interferência, já que reservavam vagas para filhos e genros de seus membros na equipe principal. Desta maneira, nem sempre a equipe considerada como a principal da TI, era a que obtinha melhor desempenho e sucesso dentro do campo de Futebol.

Isto aconteceu, por exemplo, em um torneio em que as duas equipes da TI chegaram à disputa do jogo final de um torneio ocorrido em julho de 1997. Flashback: Havia um torneio aberto em um distrito de Palmas. Os prêmios mui interessantes107. Primeiro prêmio, um boi, o segundo prêmio, uma ovelha. O terceiro uma caixa de cerveja que os Kaingang não ganharam. O torneio foi pago pelos índios na primeira inscrição108.

Viagem de caminhãozinho com mais de quarenta índios em cima, entre jogadores, familiares com crianças e até um magro cãozinho. E eu, que pego por último a caminho,

107 Faço aqui uma nota às redes sociais externas em especial aos benefícios econômicos originados destes torneios: as premiações eram as mais diversas: troféus, caixa de cerveja, dinheiro vivo, porcos, ovelhas, bezerros e bois. Na volta destes torneios para a TI, havia sempre menos espaço nos veículos que nos conduziam, que eram então ocupados pelos prêmios. Tais prêmios foram incorporados aos rebanhos comunitários da TI. Pode não parecer muita coisa, mas o Futebol pode assumir, assim, uma modesta importância econômica para os Kaingang e uma vultuosa importância identitária ao vencer estes torneios.

108 As vagas da chamada "repescagem" eram obtidas em uma literalmente segunda compra, i.e., em uma segunda inscrição paga. Mas, até onde observei, nunca vi os Kaingang "comprarem" seu reingresso.

viajei sentado em um não-lugar, equilibrando-me sobre a forquilha do fundo da carroceria do caminhão. Fomos mais que lotados por quarenta quilômetros de estrada de chão. Sem lona, estava frio na carroceria do caminhão, obviamente, e "apareceu" uma cachaça - que eles denominam goio korég109 - em garrafa de plástico misturada a um refrigerante vermelho. O Cacique de Palmas foi no carro da FUNAI, com o chefe de Posto e mais cinco pessoas de suas famílias em veículo VW Gol, e tão logo chegou, ele soube do consumo de bebidas e "barrou" a participação de alguns jogadores do torneio, inclusive um de sua própria equipe, embora esse fosse um dos "reforços" emprestados e não-parente.

Explico: a equipe considerada "B" havia sido montada por critérios técnicos e, especialmente naquele torneio, a técnica foi demonstrada em várias goleadas da equipe com - para usar expressões futebolísticas - "verdadeiros bailes", "dribles desconcertantes" e "jogadas magistrais" sobre seus adversários110, enquanto que a equipe "A", ainda que mescladas com alguns reforços originalmente reservas" da equipe "B", chegaram à final com um pouco de mais dificuldade.

Resultado: temendo a final entre "A" e "B" e já com o crepúsculo findando, a liderança determinou que ambas as equipes eram decretadas campeãs - o cacique convenceu pessoalmente a organização do torneio -, não permitindo a realização da partida final, fato que desagradou os jogadores de ambas as equipes. Não obstante o impasse final e ao apagar do refletor natural que se punha no horizonte, carregamos o caminhão com os prêmios: aquele boi "chucro" sentado no meio do caminhãozinho, cercado e sentado por índios e a ovelha amarrada à cerca da boléia. Claro, e todos nós em cima. Eu no meu devido lugar, já anoitecido, mais frio ainda e sem poder pensar a materialização de nenhum gôio korég.

5.5. Redes Internas: Religiões e Futebol

Como ocorre com algumas vilas e bairros urbanos de vários pontos do Brasil, é bem ocorrente o fato de que os campos de Futebol se localizem, como dissemos anteriormente, no centro das aldeias Kaingang. Além de campos, outras instituições estão centrais, também como dissemos, como o posto da FUNAI, o de Saúde, a escola e várias igrejas cristãs. Sobre estas últimas instituições, é preciso demonstrar que à sua volta se avizinham seus seguidores: sendo centrais nas aldeias, promovem um grande núcleo de moradores à sua volta. Principalmente no caso das igrejas pentecostais e neo-pentecostais.

É fato que os Kaingang da maioria das TIs não possuem mais a prática da religião de seus ancestrais: o Kiki, ritual que era realizado até 1997 somente na TI Xapecó111. A expli-

109 Literalmente, água ruim, ou, como queiram, água ardente.
110 A maioria de camponeses assentados.
111 Em Palmas, o Kiki deixou de ser realizado na década de 1940, deslocando os rezadores para o ritual no Xa-

cação deste "abandono" é a de que, por muito tempo, por influência de missionários cristãos e de funcionários do antigo SPI e da FUNAI (pessoas com ethos evidentemente cristão), a religião Kaingang foi sendo tachada, como já dissemos, de demoníaca, mais do que pagã[112]. Atualmente, além das igrejas católicas, as áreas Kaingang estão "ocupadas" por outras religiões cristãs. A disputa de religiões nas TIs acarreta uma jocosidade entre os Kaingang chamados de católicos e os chamados de crentes. E entre os crentes, embora sem a mesma disposição, a jocosidade também costuma ocorrer segundo à igreja a qual se pertence. Em Palmas, uma delas proibia a prática do Futebol bem como de outras atividades consideradas "pagãs". Mas, mesmo proibições deste tipo são dinâmicas. Hora se vê os Kaingang freqüentando uma igreja que o proíbe, hora outra que o permite. E mesmo dentro de uma religião que o proíbe, tal proibição pareceu-me contextual. Por exemplo: quando determinado Kaingang ligado à esta religião assume a liderança do grupo, esta relação pode se inverter, i.e., tal cacique pode permitir e mesmo estimular a prática antes proibida para seus pares de religião.

Explico: havia em Palmas um cacique, que coincidentemente era pastor de uma igreja neo-pentecostal e que estando em tal posição, formou a equipe principal "A" com genros, filhos e "reforços", destinando a eles o uniforme principal e antigo à equipe "B" selecionada entre os bons jogadores da TI. Já falamos destas equipes anteriormente. Mas após a "queda" do cacique, ele voltou a ser pastor, igreja da qual participavam entre outros, filhos e genros e outros membros também quedados da liderança da TI, com seus respectivos filhos e genros. Houve um torneio seguinte a este fato e os antigos jogadores da equipe "A", não mais pertenciam àquela equipe. E a mais nenhuma. Quando lhes perguntei sobre este fato, poucos quiseram comentar, afirmando que agora estavam se dedicando à sua igreja e que por isso estavam "proibidos" de jogar. Um deles chegou a abominar o Futebol no final de nossa conversa, tratando-o como prática nociva à comunidade. Chegou a ponto de negar ter participado um dia. È claro, com um novo cacique e uma nova liderança estabelecida na TI Palmas, as equipes "A" e "B" voltaram a ser "escaladas" conforme critérios futebolísticos, absorvendo também alguns dos jogadores da antiga equipe "A" que não estavam "proibidos" de jogar por seus demais demiurgos.

Na TI Rio das Cobras, não há proporcionalmente a mesma variedade de igrejas que na de Palmas. São fortes os católicos e a Missão do Cristianismo Decidido, a qual é ligado o SIL – que também recomenda alguns cuidados a seus adeptos[113]. Ligavam assim, Religião e Futebol:

---

pecó.

112 Esta demonização, no entanto, não significou o fim dos rituais, mas uma ressignificação sincrética da religião ancestral com o catolicismo popular.

113 Esta Igreja, liderada pelos esforços de sua seguidora, a Dra. Ursula Weisemann adquiriu uma terra de tamanho significativo e contígua a TI Rio das Cobras. Embora particular, é endereçada aos índios e algumas famílias de seguidores moram nela de fato.

Aqui a maioria é de católico?

É [...] aqui nesse [...] dentro da aldeia é católico. De outra religião [...] tem pouca gente que é lá no trevo né?. Então tem uma parte lá e uma parte lá no Lebre. É pouca, pouca coisa né?, mais de 90% é católico. Tem as igreja e tudo, cada aldeia já tem a igreja de católico [...].

Porque tem lá no Xapecó ou lá em Palmas tem umas igrejas novas que elas não deixam o índio joga bola.

Ah tem. Cada tipo de religião ele tem o tipo da lei deles né?, a lei da igreja né?, que tem uns que cortam os cabelo mais curto também, tem as muié que usam [...] que vestem vestido mais comprido que não podem usar assim [...] saia, tudo isso né?, não pode tomar chimarrão, não pode fumar e [...] não pode dançar, não pode [...] bom na festa da igreja deles pode, mas no outro [...] festa de católico essas coisa daí já não pode [...].

E aqui dentro tem alguma que não deixa?

Bom [...] aqui essa do trevo central eles não pode ir em baile, não pode discuti nada com qualquer um da religião deles, não pode fala mal do outro, não pode fazer fofoca, tudo essas coisa.

Mas jogar bola pode?

É, jogar bola pode, mas ele tem que pedir pra igreja dele pra, pra ir jogar [...] e volta do jogo pra pedir perdão que ele foi jogar bola, tem tudo isso. Essa igreja aí [...].

Qual que essa igreja?

É [...] no trevo ali.

Pertencer às Religiões de "igrejas invasoras" parece ser mais uma estratégia de socialização e re-territorialização com o mundo dos Fóg e com suas redes sociais internas. Como aponta Tommasino (1995), existem outras estratégias que alcançam o mesmo significado de ampliação de suas redes sociais,

> Muitas famílias aderiram às religiões pentecostais ou católicas e freqüentam cultos e missas. Portanto, pode-se dizer que os Kaingang, através desses laços de reciprocidade construídos ao longo de sua história, transbordaram os limites para além de suas fronteiras territoriais através da assunção de novas categorias sociais como compadre/comadre, padrinho/madrinha, afilhado, através dos quais o espaço social Kaingang se viu ampliado para dentro da sociedade nacional. Através dessas categorias interpessoais é que se concretiza a nova territorialização indígena. (TOMMASINO, 1995, p. 283 e 284)

Ademais, o fato de poderem galgar espaço como demiurgos, em diversos tipos de igrejas neo-pentecostais, dá aos grupos constituídos nessas igrejas a possibilidade de liderar e manter quase que diariamente seus rituais (cultos), além de buscar estabelecer uma relação de paridade com as igrejas pentecostais ou católicas, cujos celebrantes são geralmente Fóg Kuprig.

Por fim, recorro novamente à análise durkheimiana, para dizer que talvez o ritual dessacralizado do Futebol dos Kaingang represente melhor o fato social do que as religiões, que ora eles praticam, em pelo menos um sentido: o de que tem por efeito aproximar os indivíduos fato que as religiões, em sua pluralidade e jocosidades, parecem não conseguir mais ou com a mesma eficácia. Em outras palavras, a transformação das religiões dentre as TIs Kaingang gerou uma divisão do grupo entre as igrejas que lá se instalaram. Mas o momento do Futebol consegue reagrupá-los. Não em torno de uma ordem cosmológica, como nas religiões- não é isso, obviamente que evoca o Futebol - , mas, gera, sem sombra de dúvidas, um novo espaço de sociabilidade, onde se reúnem novos e velhos Kaingang, homens e mulheres, de quase todos os credos em que crêem os Kaingang.

5.6. Redes Internas: Até quando as Mulheres Kaingang podem jogar bola?

As mulheres Kaingang têm um papel importante na vida social do grupo. Não só organizam o mundo privado das casas como têm p.e., participação crucial nas histórias guerreiras e nas pacificações, antes e durante o contato114. Vi pessoalmente - e corroboram-me outras literaturas - por várias vezes elas lançarem sua voz e seus reclames nas reuniões das lideranças, predominantemente masculinas. Ângela Sacchi (1999) fez uma etnografia à respeito das Kaingang da TI Mangueirinha. Ela relata a participação da mulher em todas as fases de desenvolvimento de seus filhos: desde o parto de cócoras, sozinha ou auxiliadas por suas parentas; os cuidados corporais e as dietas e os usos de remédios-do-mato, antes e após o nascimento dos filhos; os cuidados com a placenta e o cordão umbilical115; o batismo e a nominação; o costume generalizado de adoção de outros filhos Kaingang116; a divisão sexual do trabalho; e as formas de violência contra (principalmente)117 e pela mulher Kaingang.

Ela, no entanto, por não fazer este tipo de atividade como objeto obviamente, não anotou a participação das jovens mulheres Kaingang no Futebol daquela TI. Mas o Futebol

114 Eram também Guerreiras e estrategicamente e sedutoramente atraíam o inimigo para atacá-lo. Ver Veiga (1992) e Barbosa (1947).

115 Que enterrado na terra ancestral, torna-a mais sagrada dentro da cosmovisão Kaingang.

116 E não raras as crianças descendentes afro-brasileiras são também adotadas.

117 Em casos que vão do histórico empréstimo de mulheres Kaingang em troca de favores Fóg à prostituição atual a qual algumas são forçadas.

feminino, tal como existe entre outros povos indígenas, é notório entre as Kaingang. Mas há restrições destes povos indígenas em relação à participação feminina. Alguns sequer permitem-nas como anotado por Naveira (2006, p. 32) entre os Yawanawa, "jogado só por homens, mas assistido por todos" ou por Castro (2006, p. 29) entre os Karitiana "mesmo proibidas de jogar, as mulheres não deixam de acompanhar seus maridos. Reunidas na arquibancada, trocam as últimas fofocas do dia. Enquanto a bola rola nos pés masculinos, a fofoca rola nas bocas femininas". Mas há referências quanto a participação de mulheres indígenas no Futebol, havendo demonstrações femininas nos JPIs mais recentes e como apontou Mello (2006) entre as Wauja e Vianna (2002) entre as Xavante:

> 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 da bola, não ocupem o centro da aldeia para jogar. O mesmo se dá com crianças menores. Em ambos os casos, são comuns a indistinção de gênero, isto é, alguns meninos participarem de um jogo predominantemente de mulheres ou uma garota entre os garotos. Por sinal, a habilidade futebolística duma menina da Abelhinha, de cerca de dez anos de idade, era motivo de especiais comentários por parte dos homens adultos. (VIANNA, 2002, p. 144)

Entre as Kaingang, a prática futebolística é menor e mais tardia que, obviamente a masculina, no entanto não é por isso menos apaixonada. Em Palmas, meu primeiro contato com elas havia sido em 1997. Naquele dia além de caminhar até a aldeia para coletar dados, dei treino aos jogadores como havia tratado. O básico: aquecimento, um pouco de treinamento técnico e algum tático. No final da tarde e do treino, já meio fatigado e pensando nos sete quilômetros que ainda me separavam da cidade de Palmas, apareceram desavisadamente cerca de sete jovens Kaingang, algumas de chuteira, a maioria descalça pedindo-me treinamento tal e qual o dos homens. Desculpei-me a elas pelo tardar e marcamos o treino delas para antes do masculino. Com elas a experiência foi mais breve. Não foram muitos treinos afinal, pois o horário se tornou inviável para muitas delas, mas creio ter havido outras restrições que comentaremos a seguir. Em Rio das Cobras, entrevistei algumas mulheres que me relataram suas introduções no mundo do Futebol. Identifico duas entrevistadas jogadoras aqui pela sigla "J1" e "J2", sendo a primeira casada (que já jogava desde solteira) e a segunda ainda solteira:

> **Quando é que vocês conheceram o futebol? Assim de ver?**
>
> J1. É [...] eu conheci assim vendo os outros jogarem, mas jogar assim eu comecei [...] com uns dezoito por aí.
>
> J2. Bom, eu desde criança né? eu sempre via os outros jogarem né?, sempre

tinha as menina jogando né?, aí eu joguei assim de verdade mesmo eu comecei a jogar com dez anos.

E quantas vezes vocês costumam jogar por semana?

J1. Só nos finais de semana só, no Sábado e no Domingo, por que dia de semana não dá né?, tem que trabalhar.

J2. Bom eu [...] eu não trabalho ainda né? daí quando é Sexta-feira eu já jogo com as menina né?, tem outras aí que trabalham né? e eu só fico em casa né?.

E vocês têm uma equipe de futebol? São da mesma equipe?

J1. e J2. Ahã. [...] (risos).

É. E quando é que vocês montaram o time?

J1. Foi [...] foi nesse ano, por que nós tinha parado um pouco daí começamo de novo [...] um outro time daí, agora tamo jogando.

E vocês jogam com times daqui da terra ou contra as Fóg?

J1. Ahã. Daqui [...]

Fora também?

J2. E de fora também.

Onde? Nova Laranjeiras?

J1. Ahã. Em Nova Laranjeiras.

Tem time feminino lá?

J1. Tem.

E me conta uma coisa. O time de vocês, como é que vocês organizam o time? Tem uma pessoa responsável?

J1. Tem. Tem uma pessoa responsável pra organizar o time, saber quem que joga, quem vai ficar na reserva, organização [...]

J2. É Deus o livre né? (risos), já tem um treinador pra treinar e pra fazer as posições [...].

E o técnico é mulher ou é homem?

J2. É homem.

Sua resposta levou-me a uma segunda consideração do futebol das Kaingang: o quanto e até quando as mulheres são permitidas à esta prática. Perguntei-lhes:

O que os homens acham das mulheres jogarem bola?

J2. (risos) Aí depende né?, porque se a mulher é casada tem que ver com o marido, vê se dá pra jogar, se não dá pra jogar, aí nós moças assim a gente já é livre, minha mãe por exemplo ela deixa eu jogar, que tem outras mulheres que já são casadas, já tem dificuldade pra jogar né?, que nem conversar com o marido essas coisa né?, tem marido que não deixa jogar né?.

E se tem filho?

J2. Daí acho que é pior né. Daí não joga mesmo [...] Tem de cuidar do filho. (risos).

E você? O que você acha? Os homens reclamam das mulheres jogar ou acham bom?

J1. Tem alguns que acham bom, mas as mulheres casadas é mais difícil acho pra jogar. [...].

Estas restrições vão ao encontro do que Sacchi (1999) observou ser o papel das mulheres em relação às suas casas, mas por outro lado é possível afirmar que há muitos ciúmes e fofocas que ocorrem pela parte dos homens e das outras mulheres já que as jogadoras se expõem à diferentes platéias em uma partida de Futebol118.

5.7. Redes Internas: Jogando pelo Parentesco entre TIs

Uma particularidade do Futebol entre os Kaingang é que ele demanda um deslocamento social dos Kaingang entre suas TIs. Por exemplo: como os Kaingang de Palmas tem relações diretas de parentesco com os do Xapecó ou os de Mangueirinha, o trânsito de pessoas entre essas TIs é constante. Não obstante as relações de parentesco, uma das características do trânsito é justamente o "empréstimo" de jogadores entre essas TIs Desde que não seja uma disputa entre aldeias, é normal alguns jogadores de Mangueirinha atuarem pela equipe de Palmas ou de Rio das Cobras, ou vice-versa, pois lá como cá, sempre irão encontrar o acolhimento de seus parentes e justificar a dinâmica de seu trânsito. E não obstante aos critérios internos de montagem das equipes já descritos - por regras de patrilinearidade e uxorilocalidade, por compra e venda do "passe" ou por "passe livre" - o empréstimo de jogadores proporciona uma singular troca de favores principalmente entre lideranças de diferentes TIs, conforme suas necessidades. Um jogador de Rio das Cobras admitiu:

118 Ciúmes e fofocas descritos historicamente por Baldus (1937) e Ginsberg (1947) e que, em alguns casos, culmina em violência física como aponta Sacchi ainda acontecer atualmente (SACCHi, 1999, p. 50 a 54).

Você conhece alguém que já saiu daqui pra ir jogar lá num time de Marrecas? Foi dar uma força?

Sim. Sim, é [...] eu conheço um [...] tem dois jogadores aí que uma vez o [ex-cacique da TI Marrecas dos índios] veio buscar eles pra ir jogar num amistoso contra o Paraná Clube né?, ele veio busca três jogadores daqui, daí era os melhores que a gente tinha aqui daí eles foram lá dá uma força.

E eles tinham parente lá também ou não?

Tinha. Tinha os dois tinha, mas outro não tinha parente lá [...].

Outro informante da TI Palmas confirmou-me ao perguntar-lhe:

Você disse que já jogou por Mangueirinha...

Por Mangueirinha, já joguei por Siqueira. Já joguei por Marrecas que fica perto de Guarapuava já joguei também e por Rio Grande do Sul, já joguei pro time deles também.

Aonde lá?

É lá no Ligeiro. [...] Já joguei lá para eles também tudo. Então fui, fui indo assim eles achava que eu jogava bem né?, que eu sabia jogar né? daí iam me levando daí quando precisasse me chamavam né? [...] um ajudava o outro.

E você tem parente lá?

[...] a gente têm [...] meu pai veio de lá, né? [...] a gente é de lá [...].

Ele se referia a uma expulsão de seu pai de lá da TI Ligeiro (RS). A expulsão119 e o conseqüente trânsito de Kaingang entre suas TIs torna-se, pelo menos neste caso acima, uma forma de referendar a participação de um jogador por outra TI a qual ele não habita, mas que mantém laços históricos e ancestrais que precisam ser sempre revisitados e reconstruídos. Desta forma o Futebol parece estabelecer uma espécie de salvo conduto do Kaingang por várias TIs, e serve ainda para justificar o retorno à terra natal. Mas acima de tudo, o Futebol proporciona uma interação inter-TIs estabelecida por este trânsito de Kaingang por suas terras de parentesco e ancestralidade, o que marca mais uma vez sua identidade tradicional e sua territorialidade.

119 A expulsão das TIs, principalmente de lideranças depostas, é recorrente entre os Kaingang conforme nos observa uma vasta literatura.

VI. O FUTEBOL ENTRE KAINGANG E FÓG

Apropriar-se do Futebol parece-nos estratégico em termos das relações que eles podem estabelecer com os Fóg Kuprígh, cooperando com eles ou competindo contra eles. Mais que isso, cria novas situações de organização interna em cada aldeia de cada TI e também se organiza fora delas. Cria também um novo entendimento de sua identidade corporal como vermos neste capítulo.

6.1. Redes Externas: Jogando com os Fóg

Além de jogarem por outras equipes de Kaingang em outras TIs, a fama de alguns bons jogadores transforma-os em reforços de equipes urbanas nos municípios em que o contato é mais proximal. Obviamente, estamos falando de jogos e torneios citadinos para os quais as equipes indígenas não se inscrevem para disputar, pois a prioridade seria - via de regra - a equipes indígenas. Mas há inclusive os que recebem uma ajuda - em dinheiro, em material esportivo ou em alimentos, pela participação nas equipes Fóg. E, como em todas as TIs há os que trabalham na cidade durante a semana, é natural (ou social) que eles participem de equipes por lá, montadas em seus ambientes de trabalho.

Uma outra forma de formar equipes interétnicas, são as seleções das cidades para eventos como jogos abertos do estado, jogos da juventude, jogos escolares e etc. Isto é mais evidente em Rio das Cobras, pois, como vimos, a população indígena é significativa em relação ao total de habitantes do município de Nova Laranjeiras. Confirma-me um jovem Kaingang:

> **Você já jogou para algum time deles?**
>
> Eu joguei pra [...] pra Nova Laranjeiras também futebol de campo, eu joguei [...]
>
> **Com o time dos Fóg?**
>
> Dos Fóg. Eles fazem um peneirão aqui, né?, daí pegam uns três, quatro índios [...] vai pra equipe de Nova Laranjeiras, daí quando eles vão pras olimpíadas, né? que sai tudo ano.

O Futebol, além de integrar, pareceu também marcar a tensão das relações entre Fóg e Kaingang de Palmas. Esta tensão se revelou no fato dos Kaingang terem participado de um "teste" para incorporação na equipe do município de Palmas - o "Caxias" - que havia subido da terceira para a segunda divisão do campeonato estadual paranaense de Futebol profissio-

nal, em 1997. A pedidos dos próprios indígenas, indiquei alguns, em quem reconhecia mais talento futebolístico (um conjunto de qualidades físicas tais como, velocidade, agilidade, força, inteligência do/no jogo e um bom trato com a bola nos pés) para a realização de tais testes.

Não pude acompanhá-los nestes testes, pois a época coincidia com minha saída do campo e volta à UFSC. Quando voltei dois meses depois, perguntei a vários deles como eles haviam se saído no teste: "ninguém passou, mas se fosse o professor (como alguns me chamavam), certamente entraria no time". Retruquei dizendo que não possuía tal capacidade: "mas o professor é branco", disseram, tentando expressar o possível preconceito que sofreram no teste. À primeira vista, o fato relatado poderia mesmo demonstrar a resistência de integração entre índios e Fóg. Pode realmente ter ocorrido esta resistência, pois eles são - via de regras - tratados como Outsiders, mas é preciso reconhecer o fato que muitos deles são considerados "craques de bola" e são convidados a entrar em equipes amadoras da cidade.

6.2. Redes Externas: Jogando contra os Fóg

O Futebol assumiu uma importância fundamental na vida social Kaingang não apenas em Palmas e Rio das Cobras, mas também em quase todas as TIs Kaingang da região, como aponta Tommasino (1995) com os Kaingang do Tibagi, Veiga (2004) com Xapecó e outras e como pude eu mesmo constatar entre os de Mangueirinha e Xapecó. A equipe indígena de Mangueirinha, por exemplo, é famosa na região e bem falada entre os Kaingang de Palmas e de Rio das Cobras por conquistar seguidamente torneios municipais (do município de mesmo nome), regionais e torneios entre equipes indígenas. Mas eles não são os únicos. Em geral os Kaingang obtém bons resultados por onde quer que joguem. Em Palmas, desde 1997, quando eles rearticularam as equipes que estavam paradas, eles passaram a colecionar títulos nos torneios realizados com os Fóg entre os municípios de Palmas/PR e Abelardo Luz/SC 120.

Os Kaingang conseguiram as primeiras colocações dentro da maioria destes torneios que vi entre julho e setembro de 1997. Os campos e bolas eram os mais diversos: ora em currais e pastos esburacados e inclinados, ora em campos mais bem cuidados, ora com bolas novas, ora com bolas de diferentes tamanhos e calibragens, às vezes dentro de um único jogo. Acompanhando um destes torneios, na época em que eu os "treinava", e desta vez em um assentamento de pequenos agricultores Fóg com o curioso nome de Indianópolis, conseguimos viajar de trator (puxando uma carroceria) pelas estradas de terra que ligam a TI Palmas até lá. O convite havia sido feito após um entrave entre as partes, pois os índios estavam há muito tempo incomodados com os Fóg deste assentamento, por eles estarem caçando em

120 Cidades que fazem fronteiras com a TI Palmas, que apesar de ser considerada uma TI paranaense, mais de 70% de sua área total estão no estado catarinense.

terras indígenas em um dos poucos oásis de mata nativa restantes da TI.

Semanas antes, os índios, a partir de sua liderança, já estavam de "tocaia", vigiando estes possíveis invasores. O cacique havia pessoalmente empenhado esforços para "pegar no flagrante" tais invasores. Mas o resultado foi um acordo mediado pela Igreja Católica de Palmas, encerrando as animosidades. O "cachimbo da paz" foi justamente a reunião das partes em um torneio de Futebol. Estavam os Kaingang de Palmas representados por suas equipes "A" e "B", com a mesma distinção descrita anteriormente, i.e., com a equipe "A" formada pela parentagem da liderança, mais os reforços. E a "B", o selecionado Kaingang. Não havendo nenhum melhor habilitado, escalou-me árbitro do torneio, já que eu era formado em "Física", como diziam. Meu medo foi repentino: " e se os índios ganharem, vão achar que foi marmelada minha", pensei, enquanto ouvia os tiros de cartucheiras disparados a todo instante.

O Campo não existia: aproveitaram um cercado recém formado, em declive lateral e prenhe de caminhos-de-vaca121. Oito equipes se enfrentaram, com o direito às re-compras de sua inscrição, das quais já falamos. Disputado o torneio com direito à reclamações com este cansado árbitro de última hora, tal foi o resultado: a equipe "B" disputou a final, vencendo uma das equipes Fóg. O prêmio: uma ovelha. A equipe "A" ficou em terceiro lugar, vencendo outra equipe Fóg. O prêmio desta vez foi uma caixa de doze cervejas em lata, que a comprei e a levei embora ante ao oferecimento do cacique "para não incentivar os índios a beber", dizia ele 122.

Em Rio das Cobras, notoriamente, estas redes externas também se estabelecem: não raro os convites do pequeno município de Nova Laranjeiras123 e de Laranjeiras do Sul, além dos convites inter-TIs. Apesar dos reclames Kaingang contra as arbitragens, que sempre relatam ser tendenciosas contra os índios. Relatou-me um dos organizadores:

> **E quando vocês vão para esses torneios, vocês são convidados ou vocês que vão atrás?**
>
> A gente é bem convidado sabe, os times da Sede aqui são bem convidado, torneio, campeonato, até mesmo de Laranjeiras né?, eles convidam bastante a gente sabe?, eles sabe que a gente vai lá e faz uma participação boa, independente de perder mas a gente sempre faz uma participação boa lá sabe?, eles sempre mandam convite pra nóis. [...] Nova Laranjeiras então sabe eles estão direto mandando convite de torneio essas coisa sabe. [...]

121 Que obviamente adotei como trajetória, para lá e para cá, já que fui o único árbitro de todas as partidas durante a tarde inteira.

122 E desta vez, além de conseguir uma carona para Palmas, consegui e degustei com muito prazer aquele Gôio Korég. Mas, lembremos: à alguns componentes da equipe "A", haviam restrições de ordem religiosa em relação à bebida.

123 Município paranaense recém emancipado de Laranjeiras do Sul e que conta com uma população de maioria indígena, o que a torna tão rara e interessante quanto Ipuaçu/SC, onde está localizada a maior parte da TI Xapecó ou da TI Mangueirinha em município de mesmo nome.

Mas a gente é bem, bem, bem respeitado lá fora quando vai sair pra jogar fora, isso é bem interessante, chama muito a atenção.

Esta não é uma relação atual, como recorda um Kaingang Kofá também de Rio das Cobras:

O senhor se lembra quando é que vocês fizeram um time e foram jogar fora da área a primeira vez? O senhor lembra disso?

Me lembro. Eu lembro que uma vez que nóis fizemo um time de futebol de camisa. Uma vez nós ganhemo duns Fóg. Dum chefe do posto aqui né? que primero é [...] uniforme que fui eu que pidi, daí ele comprou umas camisa e tudo né?, calção, meia, mas era dos antigo né? [...] agora esse que tá aí, que tá saindo agora. Bem antigo, calção era bem diferente né?.

Certo. Já era. Era no SPI ainda?

Era no SPI.

Uma outra liderança de Rio das Cobras disse-me em relação aos jogos inter-étnicos contra os Fóg, fazendo questão de frisar a antigüidade deste encontro e dos reclames feitos pelos Kaingang desde então em relação às arbitragens:

E fora da área, vocês estão jogando contra Fóg?.

Tamos jogando direto também. Esse a primeira amizade que nos fizemo foi isso né?. Só por causa do jogo de Futebol. Daí criemos amizade e tudo, fomos aparecendo, aparecendo, daí até que os outros foram conhecendo e foram chamando nós e até agora nós [...] por exemplo o [torneio] Regional de Laranjeiras do Sul né? que fica 30 km daqui, nóis sempre participamo também em Guarani-Açu, Cascavel e só por causa da amizade que eu conheço gente. Assim que a gente entra em muito contato com eles, daí eu vou indo nesses lugar né?, brincar com eles, se divertir e tudo de futebol.

Tem muito tempo isso que vocês já jogam contra os Fóg?

Faz mais de 30 anos que eu jogo junto com os Fóg [...], contra os Fóg, a gente aqui drento a gente tem outro sistema de regra de arbitrage e nós, quando a gente vai jogar, por exemplo, no Regional fora, tem que seguir conforme a arbitrage deles.

Deles?

[...] deles.

Qual que é a diferença que o senhor vê maior na arbitragem?

Na arbitragem [...] que aqui drento por enquanto nós tamo ainda no re-

> gra velha né? e que nem hoje em dia que a gente sai muito pra fora a gente tá conhecendo muito regra nova do jogo né? que já tá saindo no futebol, no suíço, desde o salão né? e a gente tá também tá conhecendo mais coisa só por causa que a gente sai muito jogar fora né?. E aqui drento a gente tá seguindo o primero arbitrage que saiu né.?

Outra liderança futebolística corrobora a interferência assimétrica da arbitragem, privilegiando os Fóg em detrimento ao jogo Kaingang :

> [...] questão de arbitrage também, mas pessoal que a comunidade indígena vai lá participar e não tem a estrutura né?, a verba, mas a gente já, já percebeu, já viu, juizes sendo [...] sendo comprados pelo outro time só pra tirar o nosso time fora por que a gente chegava nas finais né?. Aquele negócio lá de compra juizes assim a gente já viu bastante isso também.

O reclame com as arbitragens em torneios que os Kaingang participam acontece também em Palmas. Não me pareceu ser o caso de eles não conhecerem as regras. Na fala acima, o Kaingang demonstra que ainda precisa conhecer melhor as regras do Futebol Suíço e do Futsal. Mas o mesmo não parece ocorrer em relação ao Futebol de campo. Esta afirmação, eu a baseio na antigüidade com que eles praticam o Futebol. É claro, se o Futebol chegou com suas regras básicas facilmente assimiláveis por qualquer um. E podemos supor que, não obstante o conhecimento das regras, eles tenham adaptado algumas delas em seu interior, cabe perguntar se na medida em que vão conhecendo formalmente as regras, vão seguindo-as? A construção da mimesis pode ter então uma conotação transitória, e pela falta de conhecimento formal das regras eles vêem o jogo, imitam, criam regras pela criatividade e depois vão mudando na medida que têm novos conhecimentos. Neste, como em todo o caso, a mimesis é dinâmica.

Mas reclamar da arbitragem expressa um pouco da tensão entre Kaingang e sociedade Fóg. Este reclame é manifestado sob a forma de uma performance, no sentido em que Turner (1996) analisa o drama social usando uma terminologia do teatro para descrever situações de desarmonia ou de crises. As forças dos dramas sociais consistem nas experiências ou nas seqüências de experiências existidas, as quais influenciam as formas e funções dos gêneros culturais performativos. Tais gêneros, em parte imitando (por mimesis) a forma processual dos dramas sociais, através da reflexão, assinam significado para eles.

Para este autor, tais situações – argumentos, embates, ritos de passagem – são inerentemente dramáticos porque os participantes não fazem simplesmente coisas, eles tentam mostrar outras que eles estão fazendo ou já a fizeram; ações realizadas num aspecto "performed-for-an-audience" do reclame Kaingang como um meio de restabelecer relações com os Fóg a partir de sua identidade indígena.

6.3. Redes Externas: Rivalidades entre Kaingang e Fóg

Há aqui uma diferença que pude notar, a saber, dos diferentes espaços onde ele é praticado e o tipo de relações que provoca. Não é exagero dizer que, quando estes jogos são realizados entre Kaingang de TIs diferentes ou quando realizado com assentados e acampados, as relações de rivalidade entre equipes parecem mais amistosas do que quando estes jogos são realizados com equipes da cidade. Isto é notado mais no comportamento da torcida do que nos jogadores em campo. Dentro de campo, o jogo é franco, determinado pela igualdade de regras de enfrentamento. Fora dele, a identidade se manifesta de modo dinâmico: ela pareceu-me bem mais jocosa e agressiva contra as equipes da cidade de Palmas. Os gritos em português e no idioma tradicional marcavam bem a oposição não apenas entre equipes, mas entre dois tipos de sociedades diferentes, rivalidade que pode ser demonstrada na longa e conflituosa história desta relação.

Afinal, a beligerância com que estes grupos se tratavam - com maiores perdas, óbvio, para os Kaingang - até bem recentemente, tempera um pouco mais esta rivalidade e o preconceito dos Fóg contra eles. Não obstante tal rivalidade, o fato de irem disputar jogos ou receber jogos em sua TI, demonstra, por um lado, um tipo de integração entre os Kaingang e a sociedade Fóg. Este temor pela antiga rivalidade imposta por uma histórica beligerância fez com que alguns jogos de Futebol terminassem em briga entre Fóg e Kaingang. Sobre este assunto relatou-me um jogador de Rio das Cobras:

> **Você já participou já viu alguma briga?**
>
> Já. Eu já participei de uma briga também, já [...] já briguei bastante. Uma vez nós brigamo aqui na decisão numa comunidade ali e dele pau véio daí, foi toda a torcida, daí pularam o muro daí [...].
>
> Então, como que os outros , os Fóg vêem a equipe dos Kaingang? Você **falou que eles têm um pouco de medo, né?**
>
> Ahã.
>
> **E você acha que vocês jogam brutos, ... violentos?**
>
> É. Eles acham que a gente joga violento, né?, mas é o nosso jeito de jogar, mas a gente tá [...] a gente procura jogar o máximo do possível também meio dentro da lei do futebol e do [...], né?, mas a gente tá começando a pegar o jeito deles e eles também brigam quando a gente começa a ganhar, daí eles já ficam um pouco briguento sabe.

6.4. Redes Externas: O alcance do Fair Play

— "Como jogam duros esses índios!!!", Ouvíamos diversas vezes este reclame por parte dos Fóg. – "Como são resistentes, os índios!!!", Ouvíamos algumas vezes. Nós discutimos antes que a origem do esporte moderno buscava formar novos valores e novos controles de comportamento deslocando a violência física para um jogo mimético de regras que não permitem ferimentos ou mortes. Nascido nas escolas públicas inglesas buscavam formar um caráter mais (auto) controlado para os jovens.

Lopes (1995) sustenta a teoria de Elias e Dunning (1992): "o aprendizado do combate físico e simbólico com poucos riscos de violência, o aprendizado do autocontrole e do fair-play, qualidades que foram se construindo paralelamente à criação coletiva e não intencional destes jogos" (p. 148). A qualidade do fair-play, embora a pratica diga muitas vezes o contrário - a violência ao redor de eventos esportivos noticiados por todo o mundo - é um tipo ideal de jogo que, como a traduzimos, requer jogo limpo. Para uma sociedade de Outsiders – o que se tornaram os estabelecidos Kaingang –, de uma história dos contatos beligerantes e tachados de jogadores duros, o Fair Play torna-se uma estratégia eficaz no restabelecimento das relações entre Kaingang e Fóg. Por diversas vezes na TI Palmas, ao ouvir a preleção das lideranças Kaingang antes de torneios e amistosos, notei a grande preocupação em se fazer um discurso do joga limpo e mostrar aos Fóg que eles eram uma sociedade "do bem" e por isso deviam ser respeitados e não temidos.

Em um torneio de Futebol amador em 2003 na cidade de Abelardo Luz, os índios obtiveram sucesso. Disputaram a final justamente contra a equipe do prefeito municipal. Estavam, pois, cientes de todos os tipos de adversidade que encontrariam. Mas ganharam a partida por dois a um, depois de saírem perdendo e de virarem no segundo tempo. Chamou a atenção dos adversários a resistência física dos Kaingang no segundo tempo, enquanto eles já estavam cansados, permitindo a virada. Mas o que os índios mais comentavam após este torneio foi o fato de terem ganhado o troféu Fair Play do torneio. Um único cartão amarelo, obtido após reclamação de falta não marcada, foi a "mancha" na participação Kaingang neste torneio. Fruto da preocupação de antemão em se mostrarem como sendo uma Outra sociedade boa. Obviamente, ocorreu a coincidência de eu poder acompanhar este caso. No entanto é preciso ressalvar que o Fair Play alcança apenas o nível idealizado, não se repetindo em frequência nem em duração. Se em um torneio vão muito bem e seguem ganhando, em outro endurecem sobremaneira o jogo ao se encontrarem em placar adverso. Em Rio das Cobras, notei preocupação semelhante em manter o jogo limpo e não cair em provocações das torcidas Fóg. Segundo idealizou um de meus informantes:

Adversário [...] eles pode xinga de tudo, sabe como que é torcida né?, mas eu antes de os piá entrar no campo eu já aconselho eles: vocês nem esquenta a conversa da torcida, por que torcida é torcida, cuida o jogo de vocês em vez de ligar pra torcida, vocês cuida o jogo de vocês que dá mais, vamos apresentar melhor assim, nem que xinga vocês e tudo, mas siga o jogo pra nós sair melhor daqui, bem apresentado e tudo, não [...] não imos ligar pra torcida, eu sempre aconselho antes de entrar no campo, já aconselho eles [...]

E quando é o contrário? Quando eles vêm joga aqui? Como é que a torcida daqui recebe?

Bom [...]quando eles vêm joga aqui [...] nóis memo já aconselhamo o própria torcida daqui né?, pra não falar nada, assim [...] pode torcer né? pra cá tal, não xingar o jogador, e não falar alguma bobagem pro jogador, esse é uma coisa que não [...] não permitimo, eu sempre falo pra eles.

Nem no idioma?

Não.

Por que no idioma ninguém entende!?

É ninguém entende, mas fica feio né?, eles já [...] o outro gritando, gritando pra ele, ele vai dizer que o outro tá xingando ele ou tá falando bem dele né?, então a gente já segura tudo pra não dá esse tipo de [...] por exemplo: o outro bater na torcida [...] esse aí aqui drento eu procuro evitar e a gente dá graça também por que vem um pessoal de longe jogar e brincar, que a gente quer uma brincadeira limpa né?, um jogo limpo, que ninguém saia descontente. Então a gente quer que a gente crie amizade com esse pessoal que vem de longe, para dispois eles apresentar lá fora como que é jogo aqui drento da área, se é ruim ou bom, então a gente quer o melhor possível para que saia, ele saia alegre, nós ficamo alegre, contente tudo, é assim que a gente quer, por que se nós cada vez que uma [...] o pessoal que vem jogar com nós, cada vez que vem a gente briga com o time, daqui um dia ninguém mais vai vim jogar pra cá né?, então isso que é [...].

Ninguém convida, né?

É. Ninguém convida, ou nem que você convide, eles vão te dizer não lá é perigoso, vocês brigam muito, nós não imos lá, esse que é uma coisa que não queremo, né?.

É [...]

O que nós queremos é amizade e festa, jogo e tudo, brincar e tudo, isso que nós

queremo [...]

É certo.

Não adianta né?. Briga não dá camisa para ninguém, por que brigar né?, por causa de jogo, então brinque, em vez de brigar você brinque, converse, dá risada, hora que vê que o outro cai, levante ele [...], tudo assim, que eu falo pro pessoal, então eu [...] eles obedece bem eu né?, negócio de esporte eu não tenho queixa nenhuma do time, tanto faz aqui como lá fora, todo mundo me conhece como é que é bem, quero bem o time, quero continuar o jogo, tudo assim, tem hora que a gente [...] que eles convida nós faz o armoço pra nós lá, nós imo lá [...] de tarde brinca e vem pra casa tudo, e é isso que nós queremo, não queremo briga, não queremo discussão com ninguém nada, mesma coisa a gente não quer que acontece pra eles, não quer que acontece pra nós também [...] é isso que nós queremo, tenho amizade, quanto mais nós criamo amizade pra nós melhor [...] esporte. É isso.

E o senhor acha que o esporte, ele ajuda a melhorar a imagem do índio aí fora?

É [...] no meu ver, eu [...] eu acho que ajuda um pouco a representar, por exemplo assim o posto assim tudo, tudo os índio né?, então eu acho que ajuda um pouco, mas eu não sei como é que é a idéia do cacique né? [...] no meu ver eu acho que ajuda um pouco e mesma coisa né? o pessoal [...] te conhecer, mas daqui um dia te convida lá em São Paulo, vamo dize [...] e tudo, vamo convida eles pra gente fazer um joguinho e tudo né? [...] então você vai lá e daí o prefeito for bom de coração ele arruma carro tudo né? pra levar e tudo, eu acho que drento da área o que sei, acho que o que anima mais é jogo de futebol pode tá festa e pra cá tá o jogo, que eu quero vê se o pessoal não chega tudo no jogo [...].

A preocupação com o Fair Play miméticamente idealizado - fazendo-os aparecer bem quando saem ou fazendo-os receber bem em suas TIs - é portanto estratégia idealizada para dar maior visibilidade aos índios e seus estilos de vida. E o Futebol materializa essa visibilidade, como afirma uma liderança em Rio das Cobras:

Você tava me falando dessa importância de jogar fora da TI e, você acha que isso dá visibilidade aqui para a comunidade?

Dá [...] e no momento que a comunidade indígena faz uma participação

> boa ela consegue destacar a comunidade também de um lado por ser de uma outra etnia ela chama muito a atenção sabe, então a gente procura levar a sério, a gente vai jogar fora também. Tipo fazer uma boa participação né?, pessoal respeita bastante também a nossa etnia aqui.

O respeito à etnia é estratégia que os Kaingang parecem defender nestas ocasiões. Eles têm a preocupação em zelar por sua identidade como me informou uma liderança mais recente da TI Palmas:

> [...] Eu chego neles lá, no encarregado deles e tudo né? e explico pra eles: ó nós samo índio e tudo, mas nós samo assim respeitado que nem vocês respeitam qualquer um. Nós respeitamo vocês também conforme o que tem pra ser e nós vamo fazer um jogo bonito assim e tudo [...] a gente explica já antes pra eles [...]. Mas sempre hora que a gente entra no campeonato, eles fica com aquele medo, sabe? de jogar contra nós, né? Eles sabe que o time do índio é mais forte.
>
> **Mais forte?**
>
> É. Eles ficam com medo, né?

A ironia de sua última resposta tinha razão de ser, afinal eles sabem que podem contar sempre com um diferencial expresso e impresso na identidade de seus corpos. E afinal, os sucessos e elogios que eles recebiam enquanto jogadores e enquanto equipes, remetiam-lhes novamente à tradição dos antigos: a noção de que o Tare, aplicado ao futebol, era arma de uso exclusivo dos Kaingang. Pois, apesar de procurarem jogar limpo, os Kaingang admiram aqueles que não se importam em se machucar, como ocorria nos antigos jogos de guerra, já que aguentar a dor fazia parte do treinamento e da vida do guerreiro.

6.5. Tare e a Identidade Futebolística Kaingang ante aos Fóg

A reunião em torno do Futebol apresenta-se, pois, como fato social: a reunião em torno de um evento comunal fez mais do que aproximar eventualmente os componentes do grupo: é um local para se exercer a identidade, de se construir a identidade etc., i.e., permite a afirmação da identidade étnica, no sentido de que os Kaingang, "gente do mato", possuem mais Tare, ou seja, têm mais força e resistência física para o Futebol do que outros grupos de Fóg. Além disso, o Futebol permite a afirmação da etnia perante a sociedade, já que são "temidos" e respeitados como o "time dos Kaingang" ou simplesmente o "time dos índios". Colhi vários depoimentos que dão conta desta identidade afirmada no corpo, como vemos a seguir:

E pra jogar bola também o índio é mais forte?

É mais forte. O índio é mais forte.

Quem que joga melhor Kamé ou Kairu?

É tudo [...] tudo nóis joga mo tudo misturado né?. [...] esses que já jogam, já jogaram adiante então esses aprende muito mais, muito mais, mais fácil, mais fácil então [...] hoje em dia tudo quanto é criança tá aprendendo jogar bola né?, hoje em dia. Em tudo a parte, em tudo a parte.

Você vê alguma diferença entre os (Fóg) e os Kaingang jogando bola?

É a gente vê um pouco de diferença sabe, por que os Kaingang quando eles jogam né?, eles [...] são mais agitados né? do que os brancos, os brancos já jogam assim mais [...] já meio tipo organizados, separam [...] e os índio já não, tudo agitado, é pá, pá, pá então os índio já são um pouco agitados, animado sabe, independente de perder ou ganhar pra eles é tudo alegria, pra nós [...] participa dos campeonato aqui de Laranjeiras do Sul, mas a gente chega nas finais e perde mas vêm tudo mundo animado sabe, foguete veio sabe, que é aquela questão né? o importante é competir, pra nós [...] a gente leva muito a sério isso aí, a gente pode até perder mas chega aqui animado, não desanima.

Mas [...] tem diferença de resistência? Quem é mais forte, quem é mais fraco, quem aguenta mais, quem aguenta menos?

Tem. Tem o pessoal eles [...] eles vê bastante isso também quando eles jogam pro time de fora, eles têm um pouco de medo também, receio de [...] por que os índio né?, eles levam muito firme sabe, eles vão na bola, não importa se vai machucar ou não né?, eles vão com tudo sabe e isso assusta um pouco eles também, machuca bastante também e [...] geralmente dá briga sabe por causa disso, por que os índio, eles vão na bola mais levam a bola e o jogador junto sabe, então isso dá muita briga também.

Confirma-me outro depoimento em Rio das Cobras:

Me conta uma coisa. Como que é essa Tare? ... como é usada no futebol Kaingang?

É [...] é usada no futebol, então nós usamos bastante a Tare no futebol sabe [...]. Chute assim [...] chute forte sabe, eles têm muita força nas pernas sabe, eles chutam com tudo sabe, então se eu por a perna ali [...] a bola

na frente ou vai a perna junta, eles não querem nem saber sabe, chutam com tudo sabe, às vezes pode tá com a bola na frente do pé assim eles chutam teu pé e a bola junto sabe, então isso que o pessoal tem medo também né quando a gente joga com eles de se machucar, mas pra nós aqui eles [...] isso é normal sabe, eles não estão nem aí se vão se machucar ou não.

Mas Tare é além da força da resistência também?

É [...]

Por exemplo, tão jogando contra o time de Fóg, chega aos oitenta minutos de jogo, trinta minutos do segundo tempo quem que tá mais inteiro?

É daí é [...] daí os Kaingangs né? vão tá inteiro né? por que eles têm uma resistência maior né? [...]

Tem mais Tare?

Tem mais Tare, daí os branco já não né?, correu uns vinte e cinco minutos já querem água, essas coisa e não né? aí jogam noventa minutos e [...] sem tomar água sabe, só na saliva e vamo embora sabe, se eles puder jogar duas partida, cento e oitenta minutos eles jogam, eu já joguei cento e oitenta minutos, né?, Mas os outros também jogam sabe, ainda mais quando chove sabe, eles jogam a tarde inteira aí quando não tem amistoso eles jogam a tarde inteira. Esse Tare faz muita presença aí né? Nos jogadores.

O controle da água também aparece entre os Kadiwéu, como aponta Vinha (2004)124. Além do controle da água, os Kaingang diferenciam-se dos Fóg também na ingesta alimentar, como disse-me um Kaingang de seus cinqüenta anos:

O Fóg também tem o Tare?

O Fóg também têm o Tare. Mas não [...] ele não chega a pareiar com o índio, que o índio ele come tudo coisa natural né? aqui drento né?, ele não come esses coisa assim [...] não querer falar do senhor (risos), é que tudo química né?, e esses coisa, mais da metade aqui drento que a gente consome é tudo natural. Crioulo [milho] nosso mesmo. Então eu acho né?, cada um tem um jeito né?, mas acho que o índio tem mais força. Que o índio pode jogar 120, 180 minutos que não cansa e o Fóg já não...

124 Aliás eles tem um ritual de beber o sangue do coração do Jabuti para não ter tanta sede. Talvez fosse um controle antigo muito necessário nas guerras.

O Fóg já fica [...]?

Já fica [...]

Bom, mais então isso dá uma diferença no futebol?

Ahã.

Por que chega na final do jogo o Kaingang tá mais inteiro?

Tá. Tá mais inteiro. Ele pode joga outro 90 minuto de novo [...].

Outra vez, outro depoimento de um Kaingang de Palmas:

Você vê alguma diferença de força do time de Kaingang com o time de Fóg? Assim, é mais forte? Mais fraco? Força mesmo? Não de ganhar, mas de força? Resistência [...]?

Tare [risos].

Quem é mais forte? Quem costuma ser mais forte?

Eu acho que é nóis. Por que o meu irmão sempre fala pra mim né, que tinha que nas faltas né? que tinha que fazer nós [...] eu tinha que fingi pra, pra eles darem falta pra mim, só que não caía, eu ficava [risos], ela sempre [...] comigo só pra cometer uma falta né? pro juiz me dar, só que não caía, daí ele sempre brigava comigo. Porque nóis é acostumado a jogar firme né? [risos] agora os outros já sabem fingir né? direito assim eu chego lá e dou sei lá um [...] coice assim né? digamos, aí a menina cai ela sabe fingir, agora nóis não, nóis ficamo dura, normal assim, corremo, força.

Desta vez, uma mulher jogadora de Rio das Cobras afirmou ter igual identidade:

O que eles apontam? O que é bom?

Que nóis samo forte. [risos]. E que nóis sabemo jogar também igual eles também. Nóis tamo aprendendo assim o futebol deles assim. É [...] acho que é né? que eles acham a gente bom assim, forte pra jogar, então [...].

Outra de Rio das Cobras:

Os Kaingang falam uma palavra Tare? Força né, Tare?

Tare.

E o Tare, ele influencia no jogo? Melhora o jogo?

Sim. Influencia.

Como?

É [...] dele ser forte, que não vai entrar lá caindo também né? jogando bola, tem que ser forte também pra correr e pra [...] pra não cair. [risos]. Por que né? quando a gente vai jogar né? tem que ter força né?, e isso influi bastante né?, que quando a gente sai jogar principalmente entre os brancos né?, quando a gente sai jogar eles fala né?: ó tal índio é muito forte né?, eles sempre fala né? que os índio são muito forte prá jogar, pra correr e essas coisa né?.

E aguenta mais tempo correndo?

Ah! Com certeza.

É ...?

Tem alguns índio que corre pra caramba.

No mais o time das meninas corre mais também [...]

Corre [...].

Que as Fóg?

Corre. Corre bastante.

O Tare, como dissemos, não está disposto em uma natureza Kaingang, embora como em toda cultura, eles tentem naturalizá-la. Ele diz respeito ao treinamento corporal e a identidade ante aos Fóg, marcando deles a diferença através do corpo. Além de treinamento cultural, eles por vezes usam a ingestão de remédios-do-mato, administrados, como me disseram várias vezes, em sua forma forte. Novamente temos presente a noção de "dieta" dos remédios-do-mato125, que como vimos, após a administração da forma forte, o tratamento é continuado na diluição do chá ou no adicionamento de novos remédios à erva mate no chimarrão. Um curandor de Palmas me explicou este tipo de procedimento tradicional:

O que vocês usam para ter Tare?

Tem ali Casco de Gato, ali aquela flor, né? e daí eu peguei e trouxe pra mim plantar. Aquela ali de folha larga, aquela verdinha, aquela pra machucadura é muito bom demais. Eu fazia chá dela junto com o mate. Pega as folhas e cozinha né?, quando ferver bem, a gente arreda ali, e depois toma. Depois a gente toma no chimarrão quando tiver fraco, né? [...] a primeira é bem forte, a primeira água, a gente toma ela. Depois quando triminar daí a gente toma no chimarrão Então eu usei dessa aí e ainda uso

125 *Ver Haverroth (1996), Oliveira (1996) e Diehl (2000).*

ainda. As veiz, quando eu levanto, meio eu me ataco de dor assim, mas aí caminhando fica melhor.

Entrevistando um Sr. Kaingang que está envolvido na organização de equipes de Futebol em Rio das Cobras, ele nos aponta o uso de remédios-do-mato como auxiliares na construção do Tare, mas de utilização trivial e acanhada antes do futebol:

Como é que faz esse remédio, o senhor faz ele [...] como que o senhor prepara?

Eu [...] bom o que preparou primeiro que eu vi foi o meu irmão né?. Ele já é falecido. Ele é [...] tirou os galho né?, tirou os galho e colocou no pilão e socou né? [...].

De Quê? De galho de quê? O senhor lembra?

De galho [...] galho desse [...] só não sei assim [...].

É uma árvore?

É. É uma árvore que dá. [...]. aí ele pegou as folha e socou, daí tirou botou um pouco de sal, aí depois ele pegou um pouco de álcool, misturou bem, daí passou no pano pra tirar só o líquido né?, daí ele tirou só o líquido, guardou no vidrinho e trouxe pra mim [...] aí que eu preguntei pra ele como que ele preparou, daí ele falou eu vou preparar aqui pra você [...] pra você aprender daí o dia que eu não tiver aqui você já sabe fazer, e bem que ele falou que ele morreu novo [...].

Esse é um tipo de Vehn-Kagtá [remédio-do mato]?

Ahã. [...] pra machucadura. Você leva uma pancada por exemplo, no jogo e tudo né, ou cai, bate alguma coisa, daí passou na hora ele não incha. Mas é tudo misturado com álcool e sal e o remédio. Só isso.

E tem alguma coisa que se toma antes do jogo pra ficar com mais tare?

Não.

Chimarrão?

É [...] por exemplo no jogo o que o [remédio]que eu dou pra eles [...] leva naquele soro né? e tudo, misturado com água e tudo, e daí antes do jogo cada um toma um pouco de gole e tudo e daí [...]

* * * * *

Segundo Turner (1996), existem vários tipos de performance sociais e vários gêneros de performance culturais, cada uma com seu próprio estilo, metas, entendimentos, retóricas, desenvolvimento de modelos e regras características. Dessa maneira, podemos pensar o Futebol como um gênero de expressão da performance que vai da prática ao discurso sobre o Futebol e seus dramas. Podemos avançar em seu pensamento para dizer que essas performances expressadas pelos Kaingang em seu encorporado e cotidiano Futebol marcam o território de sua identidade, afirmando-se Kaingang, negando ser Fóg ou qualquer outra coisa, mas se relacionando com os Fóg, reclamando o respeito a sua maneira de ser Kaingang e mostrando a capacidade de entendimento de diferentes modos de ser, ou mais especificamente entre identidade indígena e civilização. Então a performance pode ser entendida física e simbolicamente.

O Futebol, mesmo que não seja tradição Kaingang, parece trazer consigo elementos da tradição Kaingang. Por exemplo, a Equipe A ≠ Equipe B em Palmas. Equipe A, na tradição patrilinearidade e uxorilocalidade. Mesmo que Equipe A pareça com alguns tipos de cartolagem que costumamos a ver pelo Brasil, ainda que autorizada por elementos da tradição; Equipe B, por outro lado, é constituída nos critérios do esporte moderno, i.e., já significa a transição para o mundo urbano do futebol.

As relações futebolísticas entre parentes de muitas aldeias permitem o trânsito Kaingang pela terra que cultural e imemorialmente são suas. Esta dimensão ocupa também o espaço das cidades construídas sobre ela. Então, os contextos urbanos, suburbanos e rurais tornam-se as localidades do encontro entre Fóg e Kaingang, onde eles demarcam suas diferenças e singularidades. O alcance do Fair Play como meta, a partir do jogo de igualdade entre campos, como é o caso do Futebol, mais que transcender para a modernidade, permite-nos pensar ainda sobre as re-inserções sociais dos Kaingang ante aos Fóg.

Mas a noção de força – Tare – parece ser a forma de maior expressão da identidade Kaingang, porque mais que uma força física adquirida, treinada e diferenciada em relação aos Fóg, a expressão da diferença simbólica entre eles – diferença positiva em relação a si próprios, Kaingang – parece ser uma marca do Tare. Assim, entendemos o desportista como uma categoria nativa que opera papel estratégico na construção do corpo Kaingang, tal como ocorria antes em seus Kanjire e Pinjire. O Futebol se apresenta como fato social total, no sentido que empresto de Mauss, pois ele pode ser analisado sob vários ângulos: é um fato jurídico (no sentido da mimesis das organizações esportivas, das padronizações de regras e das relações entre índios e sociedade Fóg), ao mesmo tempo em que é fisiológico (pois leva em conta a construção e o uso do Tare), é sociológico (reuniões entra-TI, inter-TIs e extra-TI) e ao mesmo tempo carregado de dramas e performances discursivas.

E apresenta-se também como peça fundamental do entendimento que faço do etno-

desporto: a mimesis do Futebol encorporado e re-significado em e por seus corpos; e justificado nas relações sociais que se podem obter a partir dele e através dele. Em resumo, o Futebol demonstra ter mesmo uma eficácia social – na re-inserção dos Kaingang ante o mundo dos Fóg – e uma eficácia simbólica – pois significa manter sua identidade étnica.

VII. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta é mais uma obra inacabada. Para minha sorte e para a sorte dos leitores. Penso que o sentimento de que algo inacabado deva perseguir a mente de vários outros escritores, acadêmicos ou não. Sempre sonhamos em ser mais do que somos; sempre queremos poder mais do que de fato podemos. Concluir parece sempre uma disposição frustrante, pois as obras, em geral deveriam ser tão inacabadas assim como é inacabado o processo civilizador para Elias. O sentimento de ser inacabada transcorre por dois caminhos. O primeiro, mais negativamente, caminha por um sentimento de que "faltou algo a dizer", que sempre poderiam ter sido melhores as análises, as descrições, enfim, a textualidade, a tradução e o entendimento. Mas nossos limites são parecidos com o do poeta Mário Quintana,

A gente pensa uma coisa, acaba escrevendo outra
e o leitor entende uma terceira coisa.
e, enquanto se passa tudo isso,
a coisa propriamente dita
começa a desconfiar que não foi propriamente dita.

O segundo caminho – para meu alívio – é bastante positivo, pois o inacabado remete-nos a novas intenções de pesquisa, a novas análises, complementos e novamente a novos incompletudes, inquietudes e hipóteses. Também remete positivamente ao caminho de um alívio de que esta Tese possa ser – e espero que possa ser, contribuindo, entretanto – futuramente contestada, reformulada, atualizada. Por outros pesquisadores e até por este pesquisador que vos reclama.

* * * * *

em The Uses of Diversity, Geertz (1986) propõe que a diversidade das culturas está tanto além-mar quanto no final do corredor. As fronteiras da diversidade, ou seja, até onde uma cultura pode chegar sem riscos, são os limites da expressão do desejo dela se distinguir das demais. Geertz propõe também que os antropólogos foram os primeiros a insistir que vemos as vidas

dos Outros através de lentes por nós lapidadas, e que os Outros vêem as nossas vidas através de suas próprias lentes, cuja lapidação foi feita por eles. Assim, as lentes indígenas, cada uma a sua maneira, interpretam e re-interpretam os novos conhecimentos que ora como outrora lhes chegam desavizadamente à sua porta. Mas a faculdade mimética que eles possuem para transformar e re-significar estes conhecimentos pode ser claramente identificada quando analisamos a introdução do Futebol e de outros processos de institucionalização do esporte – como os Jogos dos Povos Indígenas, os torneios regionais de Futebol e os eventos inter-culturais.

Os Kaingang parecem mesmo ter lapidado uma lente para enxergar e praticar seu Futebol. Essa mesma lente já pouco enxerga a difusa imagem dos jogos de guerra Kanjire e Pinjire de seus antepassados. A lente que tampouco enxerga a mimesis – advinda do processo civilizador – a produz sob seu foco e se torna visível sob análise, pois a mimesis sintetiza a "tradição" – dos jogos tradicionais, do parentesco – à sua conveniência; e a novidade – o Futebol, a organização dos esportes e dos eventos – emergem de uma "segunda natureza", que procurei conceituar de Etno-Desporto.

A pesquisa etnográfica teve por objeto, portanto, o estudo do que chamamos de Etno-Desporto Indígena, i.e., aqueles praticados tanto sob a forma de Jogos Tradicionais Indígenas – com as dinâmicas culturais que o transformam no tempo e no espaço – quanto sob a forma de adesão ao processo de "mimesis do esporte global" da sociedade Fóg. Mais especificamente, o Etno-Desporto Kaingang – o processo de mimesis do esporte dos Kaingang pela via do Futebol – permitiu-nos pensar a identidade étnica. Ao longo do texto, espero ter podido apresentar a análise da tensão existente entre as concepções e experiências "nativas" de corpo/corporalidade e o "processo civilizador". Este, na verdade, é um tema que atravessa o conjunto do trabalho, tanto no que diz respeito aos dados etnográficos, quanto no que tange aos eixos teóricos. Com efeito, vimos ao longo do trabalho a ênfase nas teorias maussianas sobre o corpo e nas teorias sociológicas do processo civilizador; do mesmo modo que vimos o processo de esportivização, i.e., a transformação das práticas dos jogos "tradicionais" para as práticas dos jogos "modernos".

Assim, a inter-relação entre corpo, jogo tradicional e esporte moderno adquire contornos interessantes quando tratados na diversidade e na dinâmica cultural, onde cabem os Kaingang. Vale lembrar mais uma vez o pensamento de Clastres (1978), onde cada sociedade, à sua maneira, marca suas leis nos corpos de seus indivíduos. Então, leis diferentes de diferentes sociedades implicam na produção de corpos diferenciados. As identidades que os esportes conseguem, pela mimesis, são os exemplos disso, como procuramos demonstrar com o caso Kaingang. Nesse caso, o Futebol permite-nos estabelecer a ligação entre corpo e tradição, já que o Tare – a força gravada em seus corpos – é também "escalado em campo".

No corpo, o Tare, a noção de força construída desde a ancestralidade permanece expressa física e simbolicamente no corpo. Talvez, mesmo que os jogos tradicionais estejam

no silêncio ou no esquecimento, eles representavam uma cosmologia Kaingang que de uma forma ou outra está também no esporte atual. Se não está mais no Kanjire e no Pinjire, se não está mais no tempo Wãxi, está certamente, como vimos, no Urí, no Futebol.

Ademais, o Futebol introduzido entre os Kaingang nestes últimos oitenta anos, permitiu-me algumas análises sociológicas importantes. Desde a centralidade dos campos nas aldeias Sedes das TIs Kaingang, até o justificado trânsito por entre seu vasto território cultural. O Futebol pode ser percebido, então, pela interação e pela integração social dos moradores da TI entre si, destes com os de outras TIs e com a população e equipes da cidade, dado que vários amistosos e torneios são marcados com os Kaingang e dado que alguns Kaingang participam de equipes da cidade em competições municipais e regionais. O Futebol serve-lhes, pois de poderoso "salvo conduto" por suas terras e pelas cidades. Enfim, podemos analisar o Futebol como fato social total (no sentido maussiano) entre os Kaingang, assim como Naveira (2006, p. 32) o fez entre os Yawanawa em que, através do lúdico provocado pelo Futebol, "a sociedade se desembaraça do atomismo cotidiano e se faz visível como 'todo', conseguindo gerar e expressar, em ação, uma imagem modelar de si mesma".

* * * * *

Muitos podem reclamar, argumentando que eu me tornei um defensor da prática do Futebol entre os índios ou do Futebol Kaingang. Quanto à isso, minha resposta é negativa, pois encontrei um Futebol bastante desenvolvido em suas relações internas e externas e cuja anterioridade eu pude constatar. Minha intenção aqui é relatar e analisar o que vi ao longo destes anos de convivência com os Kaingang, tentando me aproximar da visão que eles têm do Futebol em suas vidas. Também procurei não ser fatalista, torcendo pela evitabilidade do contato e das conseqüências do Futebol nas aldeias.

Mas 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 enquanto for do interesse deles praticá-lo. Afinal, apesar de ser exógeno, o Futebol permite pensar ao identidade que os Kaingang mantém a partir de sua prática de "jogar Futebol". Mas, um olhar menos atento talvez enxergue o contrário: por essas e outras ou, pelo uso do Futebol como prática recreativa mais comum, muitos consideram os Kaingang e outros índios de **aculturados.**

Pode ser que muitos concordem com essa afirmação: aculturados, afinal eles não só jogam o Futebol e o fazem muito bem e cotidianamente, como também usam roupas dos Fóg, trabalham e ganham dinheiro Fóg, usam a religião dos Fóg, carro dos Fóg e ganham uma ainda parca assistência médica e educacional, modelo Fóg. Também dão entrevista e tiram fotografia para pesquisador Fóg da Universidade Fóg, com seus propósitos, projetos e inten-

ções Fóg. Mas eles fazem com propriedade a leitura Kaingang sobre os intentos dos Fóg e ler-nos, marca-lhes mais uma vez sua identidade.

E, apesar de seus mais de duzentos anos de contato com a sociedade dos Fóg, apesar da aproximação territorial entre cidades e TIs ser medida em poucos quilômetros atualmente, tornando o contato e as inter-relações entre Kaingang e Fóg uma atividade diária, e apesar de muitos Kaingang terem de viver no mundo e na lógica de trabalho da sociedade Fóg, é preciso ter olhos treinados para perceber que eles lutam para manter significado em suas ações próprias da gente Kaingang. E lhes é possível fazê-lo até pela via do Futebol, ressignificado a partir de seus corpos e de suas identidades.

Devemos considerar Taussig (1993) para quem a habilidade dos indígenas para adaptar não deveria ser confundida com aculturação. Ao contrário, esta é uma característica constante, tradicional da vida social e cultural indígena para transformar o velho no novo e o novo no velho, incorporando-os mais que os rejeitando.

Então cabe a pergunta: será o Futebol o significado do grande invasor? O Futebol é um ópio para os Kaingang? Um ícone do capitalismo, como pode apregoar um olhar marxista "mil-e-novecentos-e-setentísta-desatualizado"? Mais que isso, não vos parece um tanto quanto utópico a idéia de fazer "cercadinhos"126 para os índios, para que eles não sofram as conseqüências do contato? Não obstante ser utópica me parece bastante ingênua essa idéia. Afinal, o contato é inevitável, e os índios não são coitadinhos. Eles não gostam e não precisam ser tratados dessa maneira. Ao contrário, a História mostra como eles de fato resistiram e resistem, se adaptam e se impõem ante nossa sociedade. Os Kaingang mantém como podem – e certamente podem e o fazem – sua identidade indígena, porque eles não deixaram e não deixam de ser índios tão facilmente, como tentamos mostrar aqui – pela via do Futebol. Como conclui Tommasino,

> Apesar de todas as tentativas e formas de seu apagamento e destruição, a cada dia os Kaingang provam aos brancos que existem e insistem como humanidade singular, porque, se a humanização do homem se faz sempre através de um modo particular, eles continuam Kaingang. (Tommasino, 2000, p. 224).

Ou seja, a sociedade Kaingang continua se impondo à nossa na sua forma de refazer alianças e se apropriar de espaços como o fazem com o Futebol. Não são, portanto, "coitados" por fazerem uso do Futebol ou de quaisquer outros mecanismos e conhecimentos miméticos dos Fóg. Ademais, quem se lembra de perguntar: o que, afinal, querem os índios? Qual o desejo dos Kaingang?, antes de dizer o que pode ou o que não pode entrar nas aldeias. Por que eles não podem assuntar de nossos assuntos, conhecer o melhor e o pior do conheci-

126 *Em crítica parecida com a que fez Pellegrini (1998) em relação aos serviços de saúde governamentais.*

mento, da tecnologia ou do esporte? Não será um excessivo paternalismo de nossa parte? As respostas, meu amigo, são sopradas no vento por todos os indígenas que conheci: "o índio pode fazer qualquer coisa sem deixar de ser índio", ou então: "eu posso ser o que você é, sem deixar de ser o que eu sou", inclusive jogar Futebol.

Afinal, ninguém reclama de um ucraniano médico, de um polonês farmacêutico, ou de um biólogo chinês. Todavia, todos se espantam quando um indígena faz faculdade, se forma, se elege ou apenas joga Futebol. - "Ah!, esse não é mais índio!!!", há sempre alguém para dizer...

E por que não?

* * * * *

Por fim, quero necessariamente ressaltar que quase sempre, os paradigmas usados pela sociedade Fóg, para estabelecer o que deve ser a vida social, são ora dogmatizados por uma moral social, ora justificados por um exacerbado academicismo científico. Vale relembrar – todas às vezes que for preciso – que o ethos dos cientistas se manifesta sempre nos resultados de suas pesquisas, ou seja, que os cientistas carregam consigo os códigos e os valores historicamente contextualizados, e que muitas vezes podem entrar em choque com os saberes populares de grupos por demais singulares, como ainda são os Kaingang.

Em contraposição, quase sempre, a saída acadêmica é a de minimizar os saberes populares (e indígenas) a algum tipo de crendice, superstição, ignorância. Isto denota um caráter etnocêntrico que é mais dos cientistas do que da própria ciência, mas, enfim, de ambos. É claro que, atualmente, alguns cientistas com seus novos paradigmas científicos, têm procurado exeguificar suas intolerâncias, avançando ao encontro de saberes e práticas legitimados socialmente. Mas a legitimação científica, a compreensão do significado da "tolerância", necessita ainda de avanços muito maiores.

Pois, sempre que vemos o mundo apenas de uma posição superior do "nós" em relação à "eles", dizemos que esta é uma posição etnocêntrica, i.e., considerar que a nossa visão de mundo é a única ou mais correta e, por conseguinte todas as outras de ignorantes, loucas, estranhas, baseadas em crendices ilógicas, ou de nos considerarmos avançados, civilizados ante aos bárbaros, aos selvagens. Neste sentido a Antropologia tem sido extremamente crítica ao ainda arraigado caráter etnocêntrico de nossas ciências, principalmente das ciências biomédicas, a qual a Educação Física está ligada.

É necessário, portanto, compreender que a visão sobre o corpo, o uso técnico do corpo e dos esportes, o lugar e a construção deles na sociedade são tão diversos que jamais uma explicação universalizante daria um válido suporte ao entendimento do corpo e do esporte através apenas da visão de mundo da Educação Física, da Medicina ou de muitas outras ciências ensimesmadas em seus paradigmas de uma ciência positivista.

Devemos insistir nos deslocamentos de nossos olhares sobre as populações indígenas e sobre suas necessidades e realidades explícitas e implícitas. Compreendê-las por dentro, o melhor possível e com o olhar treinado para a alteridade. Devemos também insistir – aliando-nos a Turner (1981) – no entendimento da dinâmica das relações sociais e em seu devir, afinal,

"o mundo social é um mundo em fase de "tornar-se", e não um mundo em fase de "ser".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. Conferência: "Relativismo antropológico e objetividade Etnográfica". **IV Reunião de Antropologia do Mercosul.** Curitiba, 12 de outubro de 2001.

AMBROSETTI, J. B. Los Índios Kaingangues de San Pedro (Missiones). **Revista del Jardin Zoológico de Buenos Ayres**. Tomo II. Buenos Aires, 1894.

ASAD, T. Afterword:. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of West Hegemony. In: STOCKING JR., G. (ed.). **Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge.** Madison: U. Winscons Press, 1991.

ASSEMBLÉIA INDÍGENA dos **Estados do Sul**, **São Paulo e Rio de Janeiro**. Chapecó, 2000. (Documento final).

BAKUNIN, M. A. **Deus e o estado**. Ed. Imaginário: São Paulo, 2000.

BALDUS, H. **Ensaios de etnologia brasileira.** São Paulo, Brasiliana, 1937.

BARBOSA, H. Epidemias entre os Kaingang. **Revista do Museu Paulista.** São Paulo, 1954.

BARTHES, R. **Le sport et les hommes**. Presses de l'Université de Montréal, 2004.

BELLOS, A. **Futebol: o Brasil em campo**. Rio de janeiro: Zahar, 2003.

BEKER, Í. **O índio kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

BLÁSQUEZ, G. Exercícios de Apresentação: Antropologia Social, Rituais e Representações. In: CARDOSO, C. F. e MALERBA, J. **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000.

BORBA, T. **Actualidade indígena**. Imprensa Paranaense. Curitiba, 1908.

BOSI, A. **Dialética da colonização.** São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

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

_____ . Esboço de uma teoria da prática, In: ORTIZ, R. & FERNANDES, F. (orgs.). **Pierre Bourdieu.** São Paulo, Ática, 1986.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BROTTO, F. **Jogos cooperativos**: o jogo e o esporte como um exercício de convivência Campinas: FEF/UNICAMP,1999. Dissertação de mestrado.

BUCHILLET, D. Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária. **Série Antropológica,** n.187. Brasília: UnB, 1995.

BURKE, P. Sobre jogos e dribles. **Jornal Folha de São Paulo**. Caderno Mais! São Paulo, 25 de setembro de 2005. Disponível em <www.folhaonline.com.br> consultado em 25/09/2005.

CAMPOS, F. O processo civilizador do esporte. **Jornal Folha de São Paulo**. Caderno Mais! São Paulo, 23 de janeiro de 2005. Disponível em <www.folhaonline.com.br> consultado em 23/01/2005.

CASTRO, A. O. Bolas e palavras entre os Karitiana. In: FERNANDES, R. C. **O futebol no Brasil dos índios**. Florianópolis, 2006. (Projeto de Trabalho).

CASTRO, R. **Estrela solitária: um brasileiro chamado Garrincha.** São Paulo: Cia. das letras, 1995.

CHAN, R. **Games and sport in old Mexico**. Edition Leipzig, 1969.

CHEVALIER, S. **Norbert Elias**. <www.usyd.edu.au> consultado em maio de 2001.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado.** Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

CRÉPEAU, R. Économie et Rituel. **Religiologiques**, Nº 10, automne. Montreal, Université de Montreal, 1994.

_____ . Les Kaingang dans le contexte des études Gê et Bororo. **Antropologia et Sovietes**, vol. 21, n.2-3. Quebec, 1997.

CULLIN, S. **Games of the North America Indians**. New York. Dover Publications Inc., 1975.

CUNHA, M. M. C. (org.). **História dos ìndios no Brasil.** São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

DA MATTA, R. et alii. **Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

DA MATTA, R. & SOÁREZ, E. **Águias, burros e borboletas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DAOLIO, J. **Cultura: educação física e futebol**. Campinas: EDUNICAMP, 1997.

DAVIS, S. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tomo I Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

DIEHL, E. **Entendimentos e práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os Kaingang (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil).** Rio de Janeiro: FIOCRUZ/ENSP, 2001. (Tese de Doutorado).

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo, Perspectiva, 1976.

_____ . **Natural symbols: explorations in cosmology.** New York: Pantheom Books, 1982.

DUNNING, E. Football in Civiling Process. **Anais do V Encontro de história do Esporte, Lazer e Educação Física.** Ijuí: UNIJUÍ, 1997.

_____ . Civilização, Formação do Estado e Primeiro desenvolvimento do Esporte Moderno. In: GARRIGOU, Alain & LACROIX, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, N. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____ . **O processo civilizador** (02 Vol.). Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, N. & DUNNING, E. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, N. & SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1976.

EVANS-PRITCHARD, E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

_____ . **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva,1993.

FASSHEBER, J.R. A Noção de Força entre os Kaingang de Palmas/PR: uma Antropologia do Corpo. Trabalho apresentado ao Grupo de Sociologia e Antropologia do **7º Congresso de Educação Física dos Países de Língua Portuguesa**, Florianópolis, 1999.

_____ . **Saúde e políticas de saúde entre os Kaingang de Palmas/PR**. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1998. Dissertação de Mestrado.

_____. **Etno-desporto indígena**: contribuições da Antropologia Social a partir da experiência entre os Kaingang. Campinas: FEF/UNICAMP, 2006. (Tese de Doutorado).

_____. Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da experiência entre os Kaingang. **Coletânea do Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social**. Brasília: Ministério do Esporte, 2009. (Melhor Tese – Região Sul).

_____. Pensando as Políticas Públicas para o Etno-Desporto Indígena. **Coletânea do Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social**. Brasília: Ministério do Esporte, 2009-a. (Melhor Ensaio - Nacional).

FASSHEBER, J. R. et al. **Cultura corporal indígena.** Guarapuava: Ed. UNICENTRO, 2003.

FASSHEBER, J. R. M. & ROCHA FERREIRA, M. B. Futebol e Identidade Kaingang **Anais do IV RAM Reunião de Antropologia do Mercosul**, Curitiba: UFPR, 2001.

FASSHEBER, J. R. M.; ROCHA FERREIRA, M. B.; FREITAG, L. Jogos dos Povos Indígenas: um "lugar" de negociações sociais. **Anais da XXIV Reunião Brasileira de Antropologia.** Porto Seguro, BA, 2008 (CDROM).

FERNANDES, L. Os Caingangue de Palmas. **Arquivos do museu paranaense.** Curitiba, 1941.

_____. Notas hemato-antropológicas dos Kaingang de Palmas. **Arquivos do museu paranaense.** Curitiba, 1939.

FERNANDES, R. **Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a legitimidade política entre os Kaingang de Palmas.** Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1998. Dissertação de Mestrado.

_____ . Dom João VI e os Kaingang: da morte ao esquecimento dos índios do sul do Brasil. **Revista Porto e Vírgula.** Porto Alegre, Março de 1998.

_____ . **Política e parentesco entre os Kaingang: uma leitura etnológica**. São Paulo: PPGAS/USP, 2003.

FERNANDES, R. (org.). **O futebol no Brasil dos índios.** Florianópolis, 2006. (Projeto de Trabalho).

FRAZER, J. **O ramo dourado**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

FREITAG, L. & FASSHEBER, J. R. A América Mimética. **Coletânea do VI Simpósio Internacional Processo Civilizador**. Assis: UNESP, 2001.

FURST, Peter. **Alucinogênios e cultura**. Lisboa: Ed. Ulisseia, 1976.

GARRIGOU, A. & LACROIX, B. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo: Perspectiva, 2001.

GEBARA, A. 1920: Concepções Políticas e Ideológicas na construção da História do Esporte e da educação Física no Brasil. **Anais do V Encontro de história do Esporte, Lazer e Educação Física.** Ijuí: UNIJUÍ, 1997.

GEERTZ, C. From the Native's Point of View. In: GEERTZ, C. **Local knowledge.** New York, Basic Books, 1983.

_____ . The Uses of Diversity. In: McMURRIN, S.M. **The tanner lecture on human values**. Salt Lake City, U. Utah Press, 1986.

_____ . **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidos, 1987.

_____ . **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Guanabara-Koogan, 1989.

_____ . **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIULIANOTTI, R. **Sociologia do futebol: dimensões históricas e sócio-culturais do esporte das multidões**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

GRUPIONI, L.D.B. **Índios no Brasil**. São Paulo: Global editora, 1998.

HAVERROTH, M. **Kaingang, um estudo etnobotânico: uso e classificação das plantas na área indígena Xapecó/SC.** Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1997. Dissertação de Mestrado.

HELM, C. Kaingang, Guarani e Xetá na Historiografia Paranaense. **XIX Reunião Anual da ANPOCS.** Caxambu/MG, outubro de 1995.

HELM, C. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Boa Vista**. Curitiba, 2001.

HOBSBAWN, E. & RANGER, T. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBSBAWN, E. **A era dos impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1988.

KELLER, F. Noções sobre os Indígenas da Província do Paraná. **Boletim do Museu do Índio**. Rio de Janeiro, Antropologia, N□ 1:9-29, 1867.

KONIGSWALD, G. **Os coroados do sul do Brasil**. Ijuí: Fidene, s/d.

KURTZ DE ALMEIDA, L. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó.** PPGAS/UFSC, 1998. Dissertação de Mestrado.

_____ . **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004. Tese de Doutorado.

LABURTHE-TOIRA, P. & WARNIER, J. P. **Etnologia antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. São Paulo: HUCITEC, 1999.

LANGDON, E. J. **A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico**. Florianópolis: CFH/UFSC, 1994.

_____ . A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona. **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo: EDUSP, 1995.

_____ . Introduction: shamanism and anthropology. In: LANGDON & BAER (org.) **Portals of power:** south american shamanism. Albuquerque: U. New Mexico Press, 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____ . **O pensamento selvagem.** Campinas: Papirus, 1997.

_____ . Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____ . **Tristes trópicos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LIMA, F. C. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** N. 13: 43-64. Rio de Janeiro, 1842.

LOPES, J. S. L. Esporte Emoção e Conflito Social. **Revista MANA**. V.1. N.1. Rio de Janeiro: Contra Capa, outubro de 1995.

MABILDE, P. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados: que habitam os sertões do Rio Grande do Sul.** São Paulo: IBRASA, 1983.

MARX, K. & ENGELS, F. **Marx/Engels: história**. São Paulo: Ática, 1989.

MAUSS. M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, D. (org.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/Massachusetts/London: Cambridge University Press, 1979.

_____. Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo. In: ARANTES, A. et al. **Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo**. Campinas: EDUNICAMP, 1993.

McINTOSCH, P. **Sport in society**. London: West London Press, 1987.

MELLO, M. I. O futebol entre os Wauja. In: FERNANDES, R. **O futebol no Brasil dos Índios**. Florianópolis, 2006.

MENDES, G. Hayra - o futebol de cabeça dos Enawene-Nawe. In: FERNANDES, R. **O futebol no Brasil dos índios**. Florianópolis, 2006.

MENNEL, S. O Reverso da Moeda: os processos de descivilização. In: GARRIGOU, A. & LACROIX, B. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo: Perspectiva, 2001.

METRAUX, A. The Caingang. **Handbook of south american indians.** Vol 1: The Marginal Tribes. V. I (3): 445-475. Washington, Smithsonian Institute, 1946.

MORGAN, L. **Ancient society**. Londres: Mac Millan & Company, 1877.

MOTA, L. T. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924).** Maringá, Ed. UEM, 1994.

NABOKOV, P. **Indian running.** Santa Barbara: Capra Press, 1981.

NAVEIRA, M. C. A festa do futebol: as formas esportivas da sociabilidade Yawanawa In: FERNANDES, R. **O futebol no Brasil dos índios**. Florianópolis, 2006.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e indigenismo.** Campinas, Unicamp, 1993.

_____ . A corrida de toras dos Timbira. **Revista MANA**. v.7. n.2. Rio de Janeiro: Contra Capa, out., 2001.

NOELI, F. Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: TOMMASINO, K. et al. **Uri e Wãxi**. Londrina: ED. UEL, 2000.

OLIVEIRA, M. C. **Os curadores Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso da aldeia de Xapecó.** PPGAS/UFSC, 1996. Dissertação de Mestrado.

PARLEBÁS, P. **Perspectivas para una educación física moderna**. Andalucia: Quisport, 1988.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1996.

PELEGRINI, M. O Preço da Diferença: aspectos éticos e legais da assistência à saúde indígena. **Informativo INESC.** Nº 85, Brasília, Junho de 1998.

PISSOLATTO, E. P. **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional/UFR, 1996. Dissertação de Mestrado.

PIZA, M. Notas sobre os Caingangs. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.** Nº 35: 199-209. São Paulo, 1938.

RENSON, R. & VAN MELE, V. **Traditional games in South America**. Schorndorf: Hofmann, 1992.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1970..

RIBEIRO, L. B. Reflexões a partir de uma Antropologia da Morte: a construção cultural do corpo e a reciprocidade no ritual funerário entre os Kaingang no Sul do Brasil. **Anais da IV Reunião de antropologia do Mercosul.** Curitiba: UFPR, 2002.

RIGO, L. C. Futebol Infame: o caso do S. R. Arealense. **Anais da XXIII Reunião Brasileira de Antropologia.** Gramado/RS, 2002.

ROCHA FERREIRA, M. B. A Cultura Esportiva no Espaço de Expressão da Língua Portuguesa. Palestra proferida no **7º Congresso de Educação Física dos Países de Língua Portuguesa**. Florianópolis, 1998.

_____ . Cultura Corporal: Jogos Tradicionais e Esporte em Terras Indígenas. **VII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte, Lazer e Dança.** Ponta Grossa, 2002. (CDROM)

ROCHA FERREIRA, M. B. et al. Jogos Tradicionais Indígenas. In: COSTA, L. P. (org.) **Atlas do Desenvolvimento do Esporte, Educação Física e Atividades Físicas de Saúde e Lazer no Brasil.** Rio de Janeiro: Shape Editora, 2005. (edição bilíngue)

ROCHA FERREIRA, M. B.; FASSHEBER, J. R.; TAGLIARI, I. A. Kaingang Indians to the South of Brazil: the changes in the physical activity and the actual condictions. Trabalho apresentado no **IXth International Congress of European Committee of Sport History.** Crotone/IT, 2004.

ROCHA FERREIRA, M. B.; FASSHEBER, J. R. M. A Dinâmica Social do Futebol entre os Kaingang. Trabalho apresentado no **10º Congresso de Ciência do Desporto e de Educação Física dos Países de Língua Portuguesa.** Porto/Pt, 2004.

ROCHA FERREIRA, M. B. & VEIGA, J. (orgs.). **Anais do 6° Encontro sobre escrita e leitura em Sociedades Indígenas: Desafios atuais da Educação Escolar Indígena.** Campinas: ALB, Ministério do Esporte, 2005.

ROCHA FERREIRA, M. B. & FASSHEBER, J.R. Juegos Indígenas: figuraciones y mimesis em Norbert Elias. In: KAPLAN, K. & ORCE, V. **Poder, prácticas sociales y proceso civilizador**: los usos de Norbert Elias. Buenos Aires: NOVEDUC, 2009.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo.** Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

_____ . O corpo liberado. In: STROZEMBERG, I. **De corpo e alma**. Rio de Janeiro: Comunicação Contemporânea, 1987.

SACCHI, A. C. **Antropologia de gênero e etnologia Kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena de Mangueirinha/Paraná.** Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999. (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, R. & COIMBRA, C. (orgs.). **Saúde e povos indígenas.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

SANTOS NETO, J. M. **Visão do jogo: primórdios do futebol no Brasil.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SEEGER, A. et alii. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileira. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) **Sociedades indígenas & indigenísmo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

SHADEN, E. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1988.

SILVA, T. L. A origem do futebol no estado do Pará. **Anais da XXIII Reunião Brasileira de Antropologia.** Gramado/RS, 2002.

SOUZA, L. M. **Inferno atlântico: demonologia e colonização séculos XVI – XVIII.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

TAUSSIG, M. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses.** New York/ London: Routledge, 1993.

TAVARES, S. C. **A reclusão pubertária no Kamayurá de Ipawu: um enfoque biocultural**. Campinas: FEF/UNICAMP, 1994. Dissertação de Mestrado.

TAVARES, S. C. O Campeão: um protótipo do ideal xinguano. **Revista Conexões**. n. 4. Campinas: FEF/UNICAMP, 2002.

TERENA, M. O Esporte como resgate de Identidade e Cultura. In: ROCHA FERREIRA, M. B. et al.. A. **Cultura corporal indígena.** Guarapuava: Ed. UNICENTRO, 2003.

TESCHAEUR, C. Os Caingangs ou Coroados no Rio Grande do Sul. **Boletim do Museu Nacional.** Rio de Janeiro: MN, 1927.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento.** PPGAS/USP, 1995. Tese de doutoramento.

_____ . A ecologia dos Kaingang da bacia do Rio Tibagi. In: MEDRI, M. et al. **A Bacia do Rio Tibagi.** Londrina: Ed. Medri, 2002.

TOMMASINO, K. et al. **Uri e Wãxi**. Londrina: ED. UEL, 2000.

TURNER, T. The Social Skin. In: CHEFAS, J. & LEWIN, R. **Not work alone.** Londres: temple Smith, 1980.

_____ . Social Body and Embodied Subject: bodyliness, subjectivity and Sociality among Kaiapó. **Cultural anthropology: journal of the society for cultural anthropology** V. 10, N. 2. Arlington: American Anthropology Association, 1995.

TURNER, V. **O processo ritual.** Petrópolis: Vozes, 1974.

_____ . **La selva de los simbolos: aspectos del ritual Ndembu.** Madri: Siglo Veinteuno, 1980.

_____ . Social drama and stories about them. In: MITCHEL, W. J. T. (org.) **On narrative.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.

_____ . **The anthropology of performance.** New York: Performing Arts Journal Publications, 1987.

_____ . Dewey, Dilthey and Drama: an essay in anthropology of experience. In: TURNER, V. & BRUNNER, E. **The Anthropology of experience.** Chicago: University of Illinois Press, 1986.

TURNER, V. & TURNER, E. Appendix: notes on processual symbolic analysis. In: TURNER, V. **Image and pilgrimage in christian culture**. New York: Columbia University Press, 1978.

TYLOR, E. Cultura **Primitiva: los orígenes de la cultura**. Madrid: Ed. Ayuso, 1977.

URBAN, G. A História da cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In CUNHA, M. C. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

VARGA, I. **Cidadanias e organizações neo-governamentais: uma discussão a propósito da política pública para os povos indígenas no Brasil**. 1998. (mimeo)

VARGAS, E. **Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de drogas**. Belo Horizonte: PPGSP/UFMG, 2001. Tese de Doutorado.

VEIGA, J. Kaingang: Revisão bibliográfica crítica sobre organização social. **Cadernos do CEOM,** ano 6, N. 8. Chapecó: UNOESC, 1992.

_____ . **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao casamento, parentesco e nominação em uma sociedade Jê meridional.** Campinas: PPGAS/UNICAMP, 1994. Dissertação de Mestrado.

_____ . **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Campinas: PPGAS/UNICAMP, 2000. Tese de Doutorado.

VERANI, C. A Construção social da doença e seus determinantes culturais: a doença da reclusão do Alto Xingu In: SANTOS, R. & COIMBRA, C. (orgs.). **Saúde e povos indígenas.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

VIANNA, F. L. B. **A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes.** São Paulo: PPGAS/USP, 2001. Dissertação de Mestrado.

_____. **Boleiros do cerrado**: índios Xavantes e o futebol. São Paulo: Annabume/ FAPESP/ISA, 2008.

VIDAL, L. (org.). **Grafismo indígena**. São Paulo, Studio Nobel, EDUSP, 1992.

VINHA, M. M**emórias do guerreiro, sonho de atleta: jogos tradicionais e esporte entre jovens Kadiwéu.** Campinas: FEF/UNICAMP, 1999. Dissertação de Mestrado.

_____ . **Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte.** Campinas: FEF/UNICAMP, 2004. Tese de Doutorado.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana e Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

_____ . Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista MANA.** V. 2. N. 2. Rio de Janeiro: Contra Capa, outubro de 1996.

_____ . **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. & ANDRADE, L. Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas. In: SANTOS, L. & ANDRADE, L. **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas.** São Paulo: Comissão Pró Índio, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SOUZA, M. S.; SAENS, O. **Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura**. XXX Reunião da ANPOCS. Caxambu, 2006. (Texto de chamada para o GTT 14)

VON VRIESSEM, C. L. **La etnología del juego aborigen en Chile**: una propuesta

Referências Internet

<www.abant.org.br>

<www.anpocs.org.br>

<www.cr-df.rnp.br>

<www.esporte.gov.br>

<www.portalkaingang.org>

<www.socioambiental.org.br>

<www.uol.com.br/folhaonline>

REDE CEDES
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO DO ESPORTE RECREATIVO E DO LAZER

Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social

Esporte e Lazer da Cidade - PELC

Ministério do Esporte

BRASIL UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

ISBN 978-85-63445-02-5