

O jogo de futebol e o jogo das relações entre os Laklãnõ/Xokleng

Antonio Luis Fermino*

Resumo

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

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

1 PRIMEIROS PASSOS

O futebol em nosso País é o esporte mais praticado pela população que aprecia tal modalidade, sejam jovens, adultos ou idosos. Está presente em todas as casas pelos mais diversos meios de interação, como a televisão, o rádio, a bola, a toalha com a estampa de um clube de futebol, o chaveiro, as carteiras de algumas pessoas, entre outros meios. “Nenhum país do mundo tem uma relação tão umbilical, formativa e existencial como a relação do brasileiro com o futebol.” (CARDOSO, 2005, p. 134). Não é à toa que somos considerados o “país do futebol”, somos vencedores de cinco campeonatos mundiais, com torcedores nascidos e criados em outros continentes, um deles, a África.

Por conseguinte, tenho por objetivo geral compreender o futebol na formação corporal da sociedade indígena Laklãnõ/Xokleng. Nesse sentido, a pergunta de investigação que subsidiou o trabalho é: como o esporte/futebol pode ser um meio de união das relações sociais da formação corporal de uma sociedade? Para melhor orientação do esforço de busca em relação ao problema, selecionamos algumas

* Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina; antonioluisf@gmail.com

questões orientadoras do estudo: como ocorrem as mudanças dentro das práticas corporais dessa comunidade? O futebol colabora na formação cultural Laklãñõ/Xokleng? Como esse esporte é recriado dentro da comunidade?

Como método para a coleta de dados foi utilizada a observação participante “[...] em que o pesquisador, para realizar a observação dos fenômenos, compartilha a vivência dos sujeitos pesquisados, participando, de forma sistemática e permanente, ao longo do tempo de pesquisa, das suas atividades.” (SEVERINO, 2007, p. 120). Com a observação participante, realizei um relato etnográfico que visa compreender os processos que se estabelecem no cotidiano dos sujeitos pesquisados. Para Geertz (1973, p. 4):

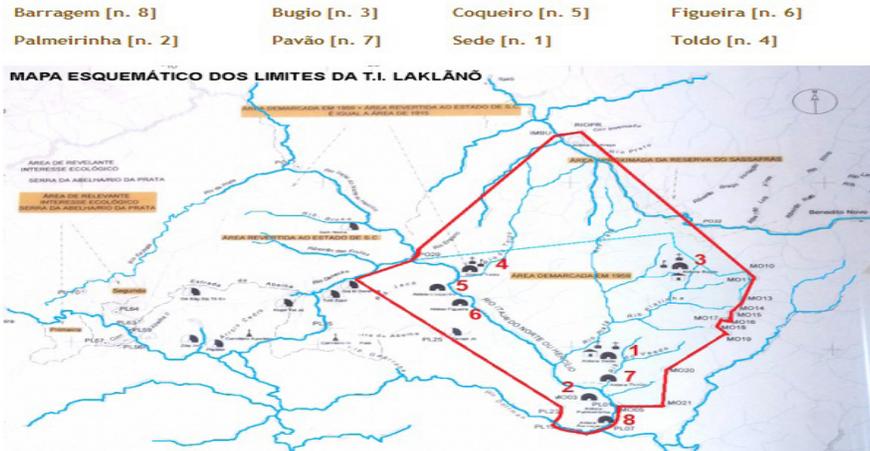
Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são só essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual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

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

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

1.2 DADOS DA TERRA INDÍGENA

Mapa 1 – Mapa esquemático da Terra Indígena Laklãnõ



Fonte: Unicamp (2012).

A 260 km da capital do Estado de Santa Catarina, a Terra Indígena de Ibirama (TII) está localizada ao longo dos rios Hercílio (antigo Itajaí do Norte) e Plate, que moldam um dos vales formadores da bacia do Rio Itajaí-Açu. Localizada em quatro municípios catarinenses, cerca de 70% da área está dentro dos limites dos municípios José Boiteux e Doutor Pedrinho.¹ Esta TI, inicialmente denominada Posto Indígena Duque de Caxias, foi criada pelo chefe do governo catarinense, Adolfo Konder, em 1926, que destinou aos Laklãnõ/Xokleng uma área de 20.000 hectares. Em 1965 foi oficialmente demarcada e em 1975 recebeu o nome de Ibirama.

Com base nos dados² fornecidos pela Funasa da cidade de José Boiteux, dentro da TI existem oito aldeias denominadas de Sede, Pavão, Figueira, Palmeira, Toldo, Bugio, Coqueiro, e a aldeia Barragem, criada recentemente (Tabela 1):

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

Aldeias	M	F	TOTAL
Sede	125	140	265
Pavão	46	44	90
Figueira	166	128	294
Palmeira	236	216	452
Toldo	15	15	30
Bugio	193	209	402
Coqueiro	175	166	341
Barragem³	0	0	217
Total	956	918	1874

Fonte: os autores.

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

Os Laklãnõ/Xokleng atualmente possuem trabalhos diferenciados não apenas dentro da TI, mas em locais urbanos, como indústrias, órgãos públicos (Funasa, Funai, escolas) e trabalhos autônomos. Sobrevivem também do feitiço e comercialização de artesanato e da agricultura de subsistência, com plantações de milho, feijão, arroz, aipim, abóbora, amendoim, verduras, frutas e criação de pequenos animais: galinhas, patos e porcos.⁴ Suas casas são de alvenaria ou de madeira, uma ao lado da outra.

De acordo com Métraux (1947; e HENRY, 1964 apud WEBER, 2007, p. 34):

O povo Xokleng/Laklãnõ ainda apresenta uma estrutura familiar organizada em patrilocalidades ou matrilocidades, bem como relações de compadrio, que se apresentam através do sistema de nomeação. Organizam-se através de unidades de parentesco formando famílias extensas num mesmo terreno, podem ser encontradas mais de uma família nuclear convivendo sobre regras de parentesco tradicionais ou não.

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

2 A AÇÃO DA IGREJA FRENTE AOS LAKLÃNÕ/XOKLENG

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

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

Contudo, Hoerhan os ensinou a plantar batata-doce, milho, entre outros alimentos e também a lidar com o dinheiro, para que eles compreendessem o modo de vida dos não índios. Logo após estas mudanças nos costumes e a saída da mata para as margens do rio Plate, o posto foi visitado pelo padre João Komíneck.

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

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

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

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

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

De acordo com o indígena Antônio Popó⁵ a primeira igreja foi construída em 1955 e passou a ter culto diversas vezes durante a semana, fazendo com que ganhasse força e mais adeptos. Para o senhor Vili Nidlli,⁶ o evangelho chegou até a terra Laklãnõ para ajudar os índios a não tomar esse “traguinho”, para poder evangelizar, ensinar aos Laklãnõ/Xokleng como a pinga (cachaça) estraga a vida das pessoas. Segundo Santos (1973, p. 274), “A partir de 1968, quando [Isidoro Oliveira] assumiu a chefia do posto [...], a situação religiosa na reserva [terra] indígena começou a mudar [...] articulou-se com o padre da paróquia de José Boiteux e convenceu a esta a prestar assistência religiosa.”

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

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

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

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

3 CORPO E TÉCNICAS CORPORAIS

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

e explicita como esta se relaciona com o mundo e com o outro, outros corpos, grupos étnicos, sociedades.

Este corpo que é construído socialmente e expressa a cultura de uma dada sociedade, ou grupo social, o faz a partir de movimentos/formas, que têm sentidos distintos para cada sujeito e que são identificados no grupo que cria e desenvolve estes movimentos. A partir de Mauss (1974), que cria o conceito de “técnicas corporais” como expressão de uma cultura específica, Grando (2004, p. 44) afirma que o corpo é “[...] o primeiro utensílio sobre o qual o homem atua e o qual transforma, controlando sua natureza, desde o nascimento até a morte.”

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

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

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

Douglas (1982 apud FASSHEBER 2010, p. 53), “[...] categorizou o corpo como corpo físico, como corpo social e o inter-relacionamento contínuo entre ambos, onde o corpo social determina a maneira de se perceber o corpo físico.” Dentro dessa perspectiva, podemos compreender o controle que a sociedade mantém sobre o corpo físico; é ela que determina suas condições de tratá-lo como objeto de uma condição dominada pela sociedade.

No entanto, mesmo que caracterizado como corpo físico, compreende-se que o movimento e a própria forma física do corpo são determinados por valores e

compreensões que se tem em cada momento histórico do papel que as características físicas da pessoa assumem. O controle do corpo físico, portanto, é o controle da própria pessoa em cada sociedade, atendendo aos determinantes socioeconômicos (o que se come, quem pode ou não comer determinadas comidas, onde e quando, quais são os movimentos recomendados a cada grupo, gênero, idade, etc.).

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

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

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

É por meio dele que experimentamos os mais íntimos contatos, criamos e recriamos gestos, ações; é um modelo de exibição para uns, e, para outros, instrumento de trabalho. Sendo o corpo,

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

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

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

Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade (BARTH, 1969, p. 196).

Para Tassinari (2003, p. 62), “O termo ‘fronteira’ evoca várias noções do senso comum, como a de ‘fronteiras da civilização’, as ‘terras de ninguém’ habitadas apenas por ‘selvagens’, prontas para serem ‘desbravadas’ e colonizadas.” Atrevo-me a acrescentar que o termo remete às fronteiras de uma guerra, tanto no sentido bélico quanto no sentido mercadológico (capitalista) e espaços de contato dos grupos.

Grando (2004) busca sintetizar sua compreensão do conceito de fronteiras étnicas e culturais (BARTH, 1998), para pontuar como compreende as relações que se estabelecem no confronto entre diferentes formas de ser, de se identificar tendo o corpo como a centralidade da pessoa. Na fronteira, as formas de ser se apresentam:

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

Assim, compreende-se com a autora que um grupo étnico, ao entrar em contato com outros grupos étnicos, não deixa de pertencer às suas raízes e passa a pertencer as outras, mas ao contrário, relacionam-se entre si, proporcionando um intercâmbio de saberes e significados. Para Geertz (1973) a cultura deve ser compreendida como “teias de significados” que o próprio homem criou a partir de suas relações com o mundo. Como afirma Aranha (2000, p. 6), denota tudo que o homem produz ao construir sua existência: as práticas, as teorias, as instituições, os valores materiais e espirituais, ou seja, a “[...] cultura é, portanto, um processo de auto-liberação progressiva do homem, o que o caracteriza como um ser de mutação, um ser de projeto.”

Como Geertz (1973) apresenta no exemplo da pedra e do vidro da catedral de Chartres, na França, não basta entender o homem apenas pelo homem, para

compreendê-lo; devemos entender o local onde ele vive, nasceu e foi criado. É necessário compreender as relações sociais que cercam o sujeito no seu mais íntimo ser e estar, e compreendê-lo em um contexto social que é histórico, mantendo-se no seu curso, no entanto, em constante mudança conforme as relações estabelecidas com outros homens e com a natureza. Ou seja, não são apenas as relações com os outros grupos com os quais tem contato que mudam as práticas cotidianas, mas também o local, o território onde está, as formas de produzir a vida em cada local, e nas condições objetivas nele estabelecidas, inclusive por consequência das relações com outros homens/grupos.

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

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

4 O JOGO E SUAS DIMENSÕES

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

Em seu livro, Caillois (1990) traz alguns aspectos sobre J. Huizinga e sua definição de jogo publicada em 1938. Parafraçando Caillois (1990, p. 23), o autor “[...] pretendia dar uma definição precisa da natureza essencial do jogo” como, entender o jogo como uma ação voluntária praticada em locais predeterminados por aqueles que irão jogar e adequando-se a regras ditas antes de cada prática de jogo. “Por outro lado, esforçava-se por trazer à luz a componente do jogo que predomina ou anima as manifestações essenciais de toda e qualquer cultura: as artes e a filosofia, a poesia e as instituições jurídicas, e até determinados aspectos da guerra cortês.” Coelho (2011, 297) também concorda com essa observação: “O historiador Johan Huizinga já afirmava, desde 1938, que todas as atividades humanas, incluindo a

filosofia, guerra, arte, leis e linguagens, podem ser vistas como resultado de um jogo, pois, para ele, a ideia de jogo é central para a civilização.”

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

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

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

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

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

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

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

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

Em Lara e Pimentel (2006, p. 183), o trabalho tem foco na realização de uma resenha crítica sobre a obra de Caillois (1990), procurando compreender os aspectos do jogo. Os autores cogitam e despertam atenção do leitor da obra em dois aspectos, o fato de considerarem o jogo uma “[...] evolução surpreendente e significativa à passagem da sociedade de confusão [*mimicry* e *ilinx*] para a sociedade ordenada [*agôn* e *alea*]⁷ e o que se pretende com a corrupção dos jogos.”

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

Após este breve comentário e introdução dos jogos, cabe ressaltar que utilizo o trabalho de Caillois (1990) para subsidiar minhas análises do jogo de futebol entre os Laklänö/Xokleng. Para tanto, gostaria de trazer as definições de jogo e como ele as distingue.

O jogo é “Livre: uma vez que, se o jogador fosse a ela obrigado, o jogo perderia de imediato a sua natureza de diversão atraente e alegre.” (CAILLOIS, 1990, p. 29).

É o caso que mencionamos anteriormente, do jogador de futebol profissional. Ele sem dúvida alguma não é jogador e sim um empregado, um contratado que todos os dias da semana deve treinar, render na forma de gols para o seu time ou clube.

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

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

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

Incerta [outra característica]: já que o seu desenrolar não pode ser determinado nem o resultado obtido previamente, e já que é obrigatoriamente deixada à iniciativa do jogador uma certa liberdade na necessidade de inventar. (HUIZINGA, 2001, p. 11).

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

Na sequência, aponto as demais características principais do jogo trazidas por Caillois (1990, p. 29): “Improdutiva: porque não gera bens, nem riqueza, nem elementos novos de espécie alguma; e, salvo alteração de propriedade no interior do círculo dos jogadores, conduz a uma situação idêntica à do início da partida.” Como mencionamos anteriormente, o jogo somente importa enquanto jogo. Para os Laklãnõ/Xokleng o momento de jogo é algo para encontrar os amigos, sua única riqueza é o prazer de jogar entre eles.

“Regulamentada: sujeita a convenções que suspendem as leis normais e que instauram momentaneamente uma legislação nova, a única que conta (CAILLOIS, 1990, p. 30).” Não existe a possibilidade de jogar sem ao menos delimitar o que se pode ou não fazer durante o jogo. Assim, o jogo apenas importa quando há objetivos a serem alcançados dentro dele e a partir de determinadas condições.

“Fictícia: acompanhada de uma consciência específica de uma realidade outra, ou de franca irrealidade em relação à vida normal.” (CAILLOIS, 1990, p. 30). As

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

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

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

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

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

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

apresenta-se como a forma pura do mérito pessoal e serve para o manifestar. (CAILLOIS, 1990, p. 35).

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

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

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

Nesse ponto, vale ressaltar o trabalho dos sócias, sujeitos distintos que ganham a vida imitando ou tentando ser o outro. Ao tocar nesse assunto lembrei-me dos Elvis Presley e dos Raul Seixas. Em nosso país existem vários deles fazendo shows como se fossem tais artistas. Assumem um personagem, vivem como o personagem. Atrevo-me a remeter a *mimicry* aos jogadores de futebol, que fingem ter recebido uma bola no rosto, no entanto receberam na perna.⁸ Ou “cavar” uma falta, uma penalidade máxima; em alguns casos o juiz não percebe que o jogador está apenas fingindo.

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

Nestas condições, e para além do espetáculo, origina-se no seio do público uma competição por *mimicry*, que substitui o autêntico *agôn* do campo ou da pista. (CAILLOIS, 1990, p. 43).

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

Ilínx: o nervosismo, o frio na barriga em estar prestes a participar de um determinado jogo, a angústia de entrar, de sentar-se em um determinado brinquedo de queda livre são elementos para explicar a *ilínx* trazida por Caillois (1990). No futebol temos como exemplo os momentos de tensão dos jogadores antes de sair do vestiário, o grito de guerra, ou a oração dita em grupo com pedidos de sorte, servindo para espantar esse sentimento de vertigem. Como Bitencourt (2009, p. 290) exemplifica: “Na vertigem da entrada em campo, na ansiedade da cobrança de pênaltis, no canto da torcida, na pressão da derrota, no fim do jogo [...]”

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

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

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

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

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

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

5 CONCLUSÃO

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

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

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

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

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

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

The game of football and the game of relationships between laklãnõ / xokleng

Abstract

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

Keywords: Laklãnõ / Xokleng. Body. Religion. Football.

Notas explicativas:

¹ Informação retirada do Instituto Sócio-Ambiental – www.socioambiental.org

² Dados do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI), coletados no dia 15 de agosto de 2011.

³ Esta aldeia foi criada em 2010 e os dados quantitativos ainda não estão disponíveis no sistema.

⁴ Dados retirados da cartilha Xokleng – Semana dos Povos Indígenas 2005.

⁵ Dado retirado do documentário A Igreja e a Barragem: Parte 04 do documentário Gente do Sol, que traz a trajetória de contato do grupo indígena Xokleng ou Laklãnõ com os grupos imigrantes e pacificadores no início do século XIX. Esta quarta parte se refere à vivência a partir de 1950, com a entrada da Igreja

Assembleia de Deus na Reserva. A maioria se converte, deixando de lado alguns hábitos recém assumidos, como o uso de álcool. Realizado pelo jornalista Renan Xavier como trabalho de conclusão de curso na Universidade Federal de Santa Catarina (2007). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=cvJQ--YaFThQ&feature=related>>.

⁶ Fala também retirada do documentário A Igreja e a Barragem.

⁷ Esses termos serão detalhados mais adiante.

⁸ Caso do jogador Rivaldo, da Seleção Brasileira de Futebol.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Arthur José Medeiro de. **Esporte e cultura**: esportivização dos Jogos dos Povos Indígenas. 2008. 131 p. Dissertação (Mestrado em Educação Física)– Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

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

BITENCOURT, Fernando Gonçalves. **No reino do quero-quero**: corpo e máquina, técnica e ciência em um centro de treinamento de futebol – uma etnografia ciborgue do mundo vivido. 2009. 332 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens – a máscara e a vertigem**. Lisboa: Cotovia, 1990. 228 p.

CARDOSO, Ana Lúcia. Futebol: paixão das multidões. In: Kunz, Elenor (Org.). **Didática da educação física 3**: futebol. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.

COELHO, Patrícia M. F. Um mapeamento do conceito de jogo. **Geminis**, São Paulo, n. 1, p. 293-311, 2011. Disponível em: <<http://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/54/51>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: da revolução à Grande Guerra. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

FASSEBER, J. R. M. **Etno-Desporto indígena**: a antropologia social e o campo entre os Kaingang. Brasília, DF: Ministério do Esporte, 2010.

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

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

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

LARA, Larissa Michelle; PIMENTEL, Giuliano Gomes de Assis. Resenha do livro os jogos e os homens: a máscara e a vertigem, de Roger Caillois. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p.179-185, jan. 2006. Disponível em: <<http://www.rbceonline.org.br/revista/index.php/RBCE/article/view/101/110>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

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

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

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

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

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

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

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

WEBER, Cátia. **Tornar-se professora Xokleng/Laklãnõ**: escolarização, ensino superior e identidade étnica. 2007. 185 p. (Mestrado)–Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.