

**A bola, os "brancos" e as toras:  
futebol para índios xavantes**



Ilustração: João Lucas Ôwa'u, em Ruri'ô & Biase (2000: 25)

**Fernando Fedola de Luiz Brito Vianna**

Dissertação de mestrado em antropologia social, sob  
orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Beatriz Perrone-Moisés.

São Paulo, dezembro/ 2001.

## RESUMO

A parcela do povo indígena Xavante (família lingüística jê) que vive na área de Sangradouro (sudeste do estado do Mato Grosso) está no centro da situação etnográfica abordada neste trabalho. Cambiante e "expansionista", a situação confere sentido à própria relação com o pesquisador: trata-se de xavantes que atravessam processo de fissão política resultante na criação de nova aldeia, que ampliam seus laços de sociabilidade em São Paulo, que formam uma 'ong' sediada nesta capital e que convidam o autor, ex-jogador profissional, a conciliar seus próprios interesses etnológicos com uma espécie de "assessoria futebolística" a eles. É esse o ponto de engate entre a investigação aqui resumida e a específica realidade xavante de Sangradouro.

Com base numa aproximação inicial dessa realidade que assim se condicionou, a dissertação vasculha caminhos para o tratamento teórico de fenômeno de larga recorrência mas pouco estudado até o presente: a atração de povos indígenas pelo conhecido esporte de penetração mundial. Esforça-se por situar o futebol em termos históricos e desde o ponto-de-vista desses xavantes, e descreve a multi-facetada presença da prática esportiva na sua vida contemporânea.

O futebol organizado, praticado e assistido cotidianamente, campeonatos dentro da terra indígena e nas cidades vizinhas, encontros inter-aldeias, o horizonte do profissionalismo e a relação estabelecida com o pesquisador integram, com diferentes níveis de aprofundamento etnográfico, o texto apresentado. Seus destaques, porém, vão para: (1) os modos como os xavantes formam equipes esportivas, (2) os nexos de sentido, por eles sugeridos, entre a corrida de toras, célebre instituição dos Jê, e a atividade física que aprenderam e têm aprendido com não-índios (3) o lugar que o futebol ocupa, já há algum tempo, no universo de relações sociais estabelecidas com os "brancos" e outros índios. Um tripé de meio-campo que leva a repensar a circunscrição etnográfica e os parâmetros comumente utilizados para analisar a entidade chamada '*sociedade xavante*'.

ABSTRACT

o c s o n o c s e l e  
o c s o n o c s e l  
o c s o n o c s e  
o c s o n o c s  
o c s o n o c  
o c s o n o  
o c s o n  
o c s o  
o c s  
o c  
o  
c o  
s c o  
o s c o  
n o s c o  
o n o s c o  
c o n o s c o  
s c o n o s c o  
e s c o n o s c o  
l e s c o n o s c o  
e l e s c o n o s c o

s a l o b e s a r o t  
s a l o b e s a r o  
s a l o b e s a r  
s a l o b e s a  
s a l o b e s  
s a l o b e  
s a l o b  
s a l o  
s a l  
s a  
s

o c s o n o c s e l e  
s a l o b e s a r o t  
o c s  
o n o  
c s e  
l e s  
a l o  
b e s  
a r  
o t

s a l o b e s a r o t o c s o n o c s e l e  
o c s o n o c s e l e s a l o b e s a r o t

## SUMÁRIO

<i>DEPOIS DE TUDO; ANTES DE MAIS</i> .....	1
1. A PESQUISA E O TEXTO: PERCURSO E ESCLARECIMENTOS INICIAIS.....	3
2. A EQUIPE E A TORCIDA.....	7
3. O TEXTO: CONVENÇÕES E ESCLARECIMENTOS ADICIONAIS.....	12
CAPÍTULO I - O TRATAMENTO DO OBJETO.....	14
1. ÍNDIOS E FUTEBOL, O CASO XAVANTE.....	15
2. AQUECIMENTO.....	20
2.1. <i>Xavante, povo jê</i> .....	20
2.2. <i>A bola, as regras e os ameríndios</i> .....	24
2.3. <i>As noções de 'jogo' e 'esporte'</i> .....	27
2.4. <i>Esporte na sociedade xavante: futebol e corrida de toras</i> .....	33
3. PRELEÇÃO.....	40
3.1. <i>Futebol para índios xavantes</i> .....	41
3.2. <i>Da pesquisa realizada ao texto apresentado</i> .....	43
CAPÍTULO II - VISITAS, DESLOCAMENTOS, ENCONTROS.....	48
1. A ÁREA DE SANGRA DOURO.....	49
1.1. <i>Características gerais</i> .....	50
1.2. <i>O universo regional</i> .....	56
2. COM OS SALESIANOS.....	59
2.1. <i>Salesianos na ribalta</i> .....	60
2.2. <i>Vício, ópio?</i> .....	62
2.3. <i>Lugares do futebol</i> .....	63
3. ENTRANDO EM CAMPO.....	65
3.1. <i>Do internato salesiano para São Paulo</i> .....	69
3.2. <i>Trajetos dum xavante</i> .....	72
3.3. <i>Pesquisador-futebolista</i> .....	74
4. A CRIAÇÃO DA ABELHINHA E SUA "EMBAIXADA" PAULISTANA.....	80
4.1. <i>A 'Associação'</i> .....	84
4.2. <i>Os <u>amigos</u> e a figura de Hipa</i> .....	86
4.3. <i>A área de esportes</i> .....	89
4.4. <i>O pólo paulistano da 'Associação'</i> .....	91
5. UM POUCO DE HISTÓRIA.....	94
CAPÍTULO III - XAVANTES NOS ANOS 1990.....	96
1. ECONOMIA E ECOLOGIA.....	98
2. DESCENDÊNCIA PATRILINEAR E EXOGAMIA.....	100
2.1. <i>Clãs e metades</i> .....	100
2.2. <i>Linhagens</i> .....	105
3. FACCIOSISMO POLÍTICO.....	108
3.1. <i>Parentesco e política</i> .....	108
3.2. <i>Dualismo e facciosismo</i> .....	109
4. CASAMENTO.....	112
4.1. <i>Um experimento</i> .....	113
4.2. <i>Irmãos, primos e cônjuges</i> .....	116
4.3. <i>A relação '<u>watsini</u>'</i> .....	118
5. RESIDÊNCIA E RELAÇÕES ENTRE ALDEIAS.....	123
6. CLASSIFICAÇÕES ETÁRIAS.....	126
6.1. <i>Categorias e classes de idade</i> .....	127
6.2. <i>O <u>danhôno</u></i> .....	130
6.3. <i>Decorrências</i> .....	134
7. SISTEMA DE HARMONIA E SISTEMA DE DESARMONIA.....	137
8. MODELOS ANTERIORES E PESQUISA RECENTE.....	141



## ÍNDICE DE QUADROS E FIGURAS

FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS DE SANGRADOURO.....	52
QUADRO 1 - PERFIL DAS ÁREAS XAVANTES.....	53
QUADRO 2 - SURGIMENTO DE ALDEIAS EM SANGRADOURO.....	54
QUADRO 3. - PERFIL DAS ALDEIAS DE SANGRADOURO.....	55
FIGURA 2 - RELAÇÕES GENEALÓGICAS ENTRE ALGUNS PERSONAGENS DO TRABALHO.....	68
FIGURA 3 - ALDEIA SANGRADOURO (1995).....	81
FIGURA 4. - ALDEIA ABELHINHA (1999).....	82
FIGURA 5 - A ABELHINHA COMO 'FACÇÃO'.....	83
FIGURA 6 - TRÊS CLÁS; METADES EXOGÂMICAS.....	101
FIGURA 7 - DUAS LINHAGENS <u>POREDZA'ÖNO?</u> .....	106
QUADRO 4 - CASAMENTOS AFERIDOS POR MAYBURY-LEWIS EM SÃO DOMINGOS (1962).....	114
FIGURA 8 - OUTROS CASOS DE ' <u>WATSINI'</u> .....	120
QUADRO 5 - CATEGORIAS DE IDADE XAVANTES.....	127
FIGURA 9 - CICLO DE INSTITUIÇÃO DE CLASSES DE IDADE EM SANGRADOURO.....	130
QUADRO 6 - CORRESPONDÊNCIAS ENTRE CATEGORIAS MASCULINAS E CLASSES DE IDADE.....	134
FIGURA 10 - SEQÜÊNCIAS DE CLASSES DE IDADE.....	136
FIGURA 11 - REPRESENTAÇÃO DO ESQUEMA TÁTICO '4-3-3'.....	152
FIGURA 12 - UM ESQUEMA TÁTICO XAVANTE.....	153
QUADRO 7 - ROTINA DA 'TURMA DO FUTEBOL' (JANEIRO/ 1997).....	156
QUADRO 8 - IDADES DE JOGADORES E DIRIGENTES (1999).....	162
FIGURA 13. - TRADUÇÃO FORMAL DA TABELA DUM CAMPEONATO XAVANTE.....	170
FIGURA 14. - DUAS HIPÓTESES SOBRE A FORMA DO CAMPEONATO.....	171
FIGURA 15 - AS 'RODADAS ESPELHADAS'.....	173
FIGURA 16 - O SENTIDO DE ' <u>HÖTSI'UIWANÄ'</u> / ' <u>HÖ'AMÖ'</u> .....	208
FIGURA 17 - O SENTIDO DE ' <u>RI PARA'U DANIWI TSI'UIWANÄ'</u> .....	210
FIGURA 18 - UMA FILA INTRIGANTE.....	212
QUADRO 9 - TIMES DOS CAMPEONATOS INTERNOS E PRINCÍPIOS GERAIS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL.....	215
QUADRO 10 - <u>WAPTÉ</u> PIRINAI'A E <u>WAPTÉ</u> FUTEBOLISTAS.....	235
QUADRO 11 - RESUMO DA SAGA DE <u>TSEREBUTUWË</u> .....	239
QUADRO 12 - CINCO NARRATIVAS XAVANTES.....	244
QUADRO 13 - O FUTEBOL EM VÁRIAS LÍNGUAS.....	258
QUADRO 14 - FUTEBOL E CORRIDAS DE TORAS: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS.....	262
FIGURA 19 - ESPORTE EM QUE SOCIEDADE?.....	290
FIGURA 20 - RELAÇÕES ENTRE GRUPOS/ DESLOCAMENTOS ESPACIAIS.....	306
QUADRO 15 - TIPOS DE CONFRONTOS FUTEBOLÍSTICOS.....	317
FIGURA 21 - A "EXTERIORIDADE DO CENTRO".....	330
FIGURA 22 - MOVIMENTOS SOCIOCOSMOLÓGICOS DO FUTEBOL INDÍGENA.....	337

***Depois de tudo; antes de mais***

---

*"(...) convenhamos, perguntar a um índio o que significam as toras é o mesmo que perguntar a um jogador ou torcedor de futebol o que significa a bola." (Melatti, 1976: 42).*

## Depois de tudo; antes de mais

Um índio xavante convida o pesquisador a caminhar pelas cercanias da aldeia. Tomam, então, a direção do rio; margeando-o, passeiam e vasculham, sem maiores compromissos, a pequena mata ciliar que o ladeia. Estancam em certo ponto, já que o xavante avista e indica com o dedo uma imagem inesperada: o que resta dum pé de buriti tombado. Ao lado, repousam dois pedaços de seu tronco, evidentemente serrados e preparados por mãos humanas.

Não sendo ambientalista, mas candidato a etnógrafo, o pesquisador se entusiasma. Supõe estar diante de algo que conhece, de leituras e 'de ouvir falar', mas que nunca vira de perto: as famosas toras, que vários povos de línguas jês levam sobre os ombros durante certas corridas. Nem espera que o xavante responda se é pesado e já se dobra sobre uma daquelas massas cilíndricas. Logo se lança a uma rápida seqüência de suposições e constatações surpreendentes: é leve, fácil de erguer do solo; ao contrário da aparência, é oca; há algo solto em seu interior; o mais admirável é que exhibe uma espécie de tampa!!! E vem o espanto final, pois, dentro da tora de buriti, mora uma bola de futebol, visivelmente gasta pelo uso.

Trata-se dum sonho, tido há pouco tempo, quando me dedicava a pôr um termo na dissertação ora apresentada. Ocorrido nas últimas etapas da redação, fase de pensamentos quase que obsessivamente voltados para um único assunto, não foi um sonho em sentido pleno, já que as imagens se formaram entre o sono e a vigília. O que quer que tenha sido, decerto decorreu dos jogos de linguagem com que procurava me divertir, seu sentido sendo por demais explícito. Para quem compartilha duma cultura na qual o futebol é dito '*caixinha de surpresas*', sua versão xavante não poderia deixar de também reservar admiração e espanto. A diferença estaria em a surpresa, nesse outro caso, ser o próprio futebol, que salta aos olhos ao se abrir um recipiente que seria mais apropriado chamar de 'caixona': a corrida carregando toras de buriti, outra das atividades físicas a que esses índios ainda hoje se dedicam.

Como era de se esperar, o sonho inverte um pouco a ordem das coisas. Pois a pesquisa em que se baseiam os próximos capítulos partiu do futebol e, só então, foi dar na corrida de toras. Num ponto, entretanto, o enredo onírico se mostra absolutamente fiel aos rumos da investigação. É que cheguei até as toras — que,



aliás, de leves e ocas não têm nada — conduzido, de fato, pelos Xavante; melhor dizendo, por *alguns xavantes*: os da aldeia Abelhinha, da área de Sangradouro, no sudeste do estado de Mato Grosso.<sup>1</sup>

## **1. A pesquisa e o texto: percurso e esclarecimentos iniciais**

O trabalho que se apresenta começou a ser projetado em meados de 1995. Era uma época em que eu acabava de decidir que futebol, a partir de então e como na infância, só 'de vez em quando'. Abandonando a carreira de jogador profissional, seguida nos cinco anos anteriores, retornava ao bacharelado em ciências sociais na USP. Vinha disposto a encontrar um eixo firme de estudos, por meio duma 'Iniciação Científica'.

'Por que índios?' é uma das perguntas que continuarei a me fazer por um bom tempo, mas que, ao menos em parte, se responde pelo privilégio que tive em conhecer, justamente naquelas circunstâncias, a extrema receptividade da Prof<sup>a</sup>. Aracy Lopes da Silva e, por seu intermédio, o companheirismo dum índio do Mato Grosso, um xavante no curso da USP: Hipãrĩdi Dzutsi'wa Top'tiro, o Hipã — já acostumado com a pronúncia 'Ripa', ele seguramente não se importa com a grafia 'Hipa', nome que aparecerá vezes bastantes ao longo do texto<sup>2</sup>. Quanto à indagação 'por que futebol?', hoje tenho clareza de que ambos, professora e xavante, sabiam melhor do que eu.

Junto com a Prof<sup>a</sup>. Lux Vidal, Aracy vinha atenta ao interesse pelo futebol de diversos grupos indígenas, notando a ausência duma discussão especificamente voltada ao assunto na antropologia brasileira, campo disciplinar no qual a pertinência de estudos sobre o esporte já fora consolidada — notadamente, por Roberto Da Matta

---

<sup>1</sup> Uma nota sobre a grafia de 'etnônimos', motivo de controvérsias ainda pendentes. Mesmo não julgando que as questões político-simbólicas aí envolvidas (Ricardo, 1995: 32-34; Vidal & Barretto Filho, 1997: 160) sejam desprezíveis, reservo a conhecida forma convencional '*com inicial maiúscula e não-flexionada*' apenas para os momentos em que me refiro a um "povo como povo". Assim, escrevo 'os Xavante' quando estiver tratando deles em geral. Entretanto, como o trabalho transita, em grande parte, pelos referidos domínios mais restritos, procuro marcar este fato por meio da forma 'xavante(s)', que também vale como adjetivo (mas sem flexão de gênero).

<sup>2</sup> Por opção minha, xavantes são aludidos por meio de *nomes pessoais fictícios* nos próximos capítulos. Hipã é exceção.

(1973, 1979, 1982, 1986a e b, 1994)<sup>3</sup>. Por conta disso, de minha indecisão quanto ao tema a abraçar, do apoio de Hipa e de minha trajetória pessoal, não seria interessante aceitar a proposta que se insinuava?

Àquela altura, as notas sobre campeonatos e eventos esportivos envolvendo indígenas, hoje freqüentemente divulgadas na imprensa, eram raras. Na realidade, foram-se avolumando ao mesmo tempo em que se desenvolvia este estudo.

É bem verdade que a palavra 'índio' não soa totalmente estranha a quem acompanha a cena futebolística nacional, já que, como *apelido* dalguns jogadores, ocorre e recorre desde a década de 1950, pelo menos, época em que o 'Flamengo', do Rio de Janeiro, costumava ceder um seu centroavante assim chamado à seleção brasileira. Em contrapartida, alcunhas não circunscrevem unidades sociais nem grupos étnicos, e é de se observar que ligações de atletas profissionais a alguns dos povos indígenas que vivem no país, em identificações atribuídas por si próprios ou por outrem, é fenômeno também coetâneo a esta pesquisa — o caso mais comentado sendo o de José Sátiro Nascimento ou Iracaná, o lateral-direito xukuru-kariri que começou sua carreira profissional no 'Corinthians', de São Paulo, e chegou à seleção nacional de 'juniores' (OESP, 1998; VEJA, 1998; ÉP, 2000).<sup>4</sup>

Durante décadas, a relação entre 'os índios' e a prática esportiva dita 'paixão nacional' no Brasil esteve restrita a três ambientes; e isto de modos bastante diversos. No imaginário da cultura futebolística brasileira, presença residual, quase imperceptível, de que são exemplo os apelidos ou, ainda, discretas expressões e associações, vez por outra utilizadas entre os 'boleiros' — '*atacar como índio*' (sem preocupação com a defesa) é um desses casos. Entre especialistas (em povos indígenas, os chamados 'etnólogos'<sup>5</sup>), uma certa curiosidade difusa, que fez prosperarem as notas rápidas e dispersas sobre o fenômeno, mas não estudos detalhados. Já entre os próprios índios, prática de vastíssima verificação.

Iniciada a pesquisa, a menção sobre seu tema costumava provocar dois tipos de reação. Nos círculos etnológicos, o recorrente comentário: 'Interessante... lá onde eu trabalho os índios adoram futebol!'. E toca registrar, para todos os efeitos, que o

---

<sup>3</sup> Ao longo do trabalho, a produção alheia é mencionada de modo resumido (autoria, data de publicação e, quando pertinente, indicação de páginas). Aparece especificada em costumeira listagem ao final (*Referências*), cuja ordem alfabética, porém, abarca todos os tipos de materiais citados: não faz distinção entre livros, artigos, matérias jornalísticas, documentos, comunicações orais, materiais audiovisuais ou extraídos da *internet*.

<sup>4</sup> Siglas e abreviaturas — fartamente utilizadas e muitas aqui inventadas — têm seus significados esclarecidos na seção de *Referências*, quando não entre parênteses (logo após as mesmas), na listagem '2' que ali se apresenta.

<sup>5</sup> 'Etnólogos' e 'etnologia' remetem, neste texto, à especialidade da antropologia social que se dedica ao estudo de (com base em) realidades indígenas; acepção simplista e controversa, mas corrente.

fenômeno também é realidade na área indígena do Uaçá, no Xingu, nos casos dos Karajá, Kayapó, Parakanã, Tapirapé, Waiãpi, Wayana-Aparai, Wai-wai, Xerente, Yanomami... Entre amigos e familiares, de fora da área, uma grande curiosidade — 'os índios jogam futebol? E aí: jogam bem?' — e sempre novos comentários: 'o Garrincha era índio, não era?'; 'é mesmo, vi na TV um campeonato de índios'; 'agora tem até um índio no Corinthians'. E toca pensar no que o estudo tinha a ver com a inovadora presença do xukuru-kariri no elenco do clube paulista ou com a ascendência fulni-ô do ídolo nacional de pernas tortas, publicizada por Ruy Castro (1995). Ficava-me uma única certeza: o objetivo do estudo não era, propriamente, avaliar a qualidade técnica de jogadores indígenas; o que, para alguns deles com quem convivi, não estava assim tão claro.

Revelava-se, de todo modo, um tema de pesquisa cujos amplos contornos eu não esperava. Figurava entre diferentes povos, de várias localidades, nas cidades próximas dali e, de modo tímido e parcialmente oculto, na consciência social dos grandes centros urbanos brasileiros, palco privilegiado das construções simbólicas de indianidade. Resultou daí que, mesmo após o ingresso no 'Mestrado', a pesquisa tenha 'atirado para tudo quanto é lado' ou, numa imagem mais apropriada ao assunto, tentado 'jogar nas onze'.

Hoje, inclino-me a dizer que as relações entre índios e futebol merecem observações em, no mínimo, três domínios. Primeiro, representações e associações simbólicas que, no interior da cultura esportiva contemporânea, são suscitadas pelos índios, seus jogos, suas eventuais condições de esportistas e todo o intrincado imaginário que ainda costuma tomá-los, de modo alternado ou combinado, como 'nobres guerreiros', 'primeiros brasileiros', 'homens livres e naturais', 'inocentes como crianças', 'selvagens'<sup>6</sup>. Segundo, a promoção de eventos que os levam a reunir-se nas cidades e demonstrar para públicos urbanos suas habilidades em jogos ditos 'tradicionais' e em práticas esportivas mundialmente difundidas — destacadamente, o próprio futebol (Brito Vianna, 2001). Terceiro, os significados dessa modalidade e de outros jogos e esportes para os próprios índios — domínio em que não se pode

---

<sup>6</sup> *Dados brutos* ilustram o que digo — e apenas ilustram, porque não é disto que trata o presente estudo. Referentes, por coincidência, aos personagens centrais da dissertação, vêm da agremiação de futebol profissional 'Brasil', da cidade gaúcha de Pelotas: 'Xavante' é o "apelido" do clube, que possui um departamento chamado 'Aldeia xavante'. Seu 'mascote' é uma caricatura de índio. Os torcedores identificam-se como 'xavantes' ou 'nação xavante', compondo grupos como 'Torcida organizada feminina índio xavante', 'Torcida desorganizada xavante', 'Torcida raça xavante', 'Torcida animal xavante', 'Garra xavante', 'Máfia xavante', 'Paz xavante' ou, simplesmente, 'Índio xavante'. (Brasil, *Internet* 1 e 2). Nos Estados Unidos, terra do 'politicamente correto', a utilização de símbolos e nomes atrelados a povos indígenas suscitou campanha contrária ainda em fins da década de 1980, iniciativa desengatilhada por uma índia chegada à Universidade (Staurowsky, 1998).

desconsiderar nem as especificidades de povos indígenas distintos, nem suas semelhanças e história em comum.<sup>7</sup>

Antes de imaginar articular analiticamente esses três níveis de observação, a enormidade de questões aí presentes recomendava como mais prudente concentrar-se em algum deles. Sou grato aos membros da banca do meu exame de qualificação, professores José Guilherme Magnani e Lux Vidal; pelas indicações nesse sentido que fizeram e por certas sugestões, que entendi como sendo a de '*começar pela base*', de valorizar o clássico procedimento antropológico do '*trabalho de campo*'. Foi a partir daquele exame, realizado em junho de 1999, que melhor pude dimensionar os diversos estilos de jogo que já ensaiara, e a necessidade de selecionar um deles. Apesar do tema incomum, resolvi ficar o mais próximo possível da etnologia clássica. Todavia, a estratégia de investigação havia sido abertamente polivalente e, mesmo no plano do particular, restava escolher entre Xavante e Kayapó-Xikrin.

Esta dissertação, seu título já o indica, tabela em específico com xavantes. Aos Xikrin, eu chegara por meio das antropólogas Lux Vidal e Isabelle Vidal Giannini, que cuidaram de minha introdução na área do Cateté (PA), em 1996, com dedicação difícil de retribuir. O estímulo de ambas àquele pesquisador-iniciante e à realização deste trabalho como um todo foi grande; as portas por elas abertas, muitas.

Junto a xikrins, como a xavantes, minha ligação pessoal com a prática esportiva não apenas facilitou a convivência como se converteu em eficaz meio de pesquisa. Muitas vezes, o trabalho de campo foi, digamos, 'elevado ao quadrado', tendo-se realizado no campo de futebol situado no centro da aldeia. Isso porque, naquele que os visitava, alguns desses índios encontraram quem oferecesse treinos, sugestões e comentários sobre o jogo de que aprenderam a gostar (ou que gostam de estar aprendendo) nas últimas décadas.

Aos seus olhos e ouvidos, fotografias e relatos das minhas passagens por clubes do futebol brasileiro e português pareciam gabaritar-me para ser um informante privilegiado e um treinador ('técnico', 'tático' e 'físico') eventual. Sem nenhuma formação específica ou experiência anterior no exercício dessas funções, vi xikrins e xavantes propondo que eu as desempenhasse. Uma 'caixinha de surpresas' de

---

<sup>7</sup> Como se vê, utilizo a palavra '*índio(s)*' como designação genérica para populações que já habitavam o continente americano antes da Conquista, bem como para grupos e indivíduos contemporâneos considerados seus descendentes. Aproveito para esclarecer que o mesmo se aplica a '*ameríndio(s)*' e que, na dissertação, o sentido de '*índigenas*', seja como substantivo ou adjetivo, é ainda mais geral, referindo-se, ocasionalmente, a povos em situações similares em outras partes do mundo. A função gramatical de substantivo não impede de reconhecer que todos os três são termos eminentemente relativos e contextuais, só fazendo sentido diante de seus opostos: não-índio, não-ameríndio, não-índigena.

proporções bem diversas da que conhecem os amantes do futebol começava a se abrir diante de mim: estudante assustado pelo fantasma da *aculturação*, era convidado pelos próprios índios a ser um de seus agentes?!

Em termos mais objetivos, o fato é que a posição de pesquisador-que-foi-futebolista (na *minha* perspectiva) ou, talvez, jogador-que-quer-fazer-pesquisa (na *deles*) franqueou e condicionou a investigação<sup>8</sup>. Se há quem chame de 'pesquisa-ação' determinada modalidade de trabalho na área das ciências sociais, a que permitiu esta dissertação pode ser dita '*pesquisa-relação*'. Os aspectos auto-biográficos aqui apresentados configuram, pois, uma manifestação inicial de apreço pela transparência metodológica.

## **2. A equipe e a torcida**

Quero agradecer à Lux, à Bel, a João Paulo A. Botelho, atencioso cicerone nas primeiras andanças pelo Cateté, aos funcionários daquele posto da FUNAI e da Companhia Vale do Rio Doce, bem como aos amigáveis xikrins, por meus primeiros chutes de etnógrafo não terem sido dados apenas com xavantes. Uma experiência que, embora não apareça diretamente nas próximas páginas, reputo valiosa.

A Aracy orientou o trabalho desde o início até um fim cuja presença muitos ainda sentimos. Por todos os ensinamentos, apoio, estímulo e oportunidades tidos ao longo de nossa convivência, a ela vão agradecimentos que externo com admiração pessoal, respeito pelo legado profissional e muita saudade. À sua seriedade e à da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), devo o fato de ter podido dedicar-me apenas aos estudos por um bom tempo, além de experimentar, ainda durante o período da graduação, o que é fazer pesquisa em antropologia social. Ao todo, foram quarenta e oito meses de bolsa da FAPESP, sendo dois anos de 'Iniciação Científica' (1995/ 1997, com 'Auxílio à pesquisa') e dois de 'Mestrado' (1998/ 2000).

Admiro e também sou grato a professores de ciências sociais da USP que mantêm compromisso com o ensino de graduação, dentre os quais, à minha época,

---

<sup>8</sup> Não foi fácil convencer os xavantes a aderir à minha identidade própria de 'ex-jogador' (talvez, por conta da idade estampada no corpo, visualmente pouca, ao início da pesquisa, para que se pudesse coadunar com a idéia do 'parei de jogar'). 'Pesquisador' e 'antropólogo', por outro lado, são papéis que parte deles conhece e entende bem. Certa vez, por exemplo, um xavante mostrou-se disposto a indicar meu nome para um emprego de 'antropólogo' que ele sabia vago. Outro, recitou os antropólogos que conhecia, e expôs critérios para aplicar a designação: morar com a gente e aprender a língua, não ficar só uma semana e, depois, sair dizendo que é antropólogo.

Heloísa Martins, Irene Cardoso, J. C. Bruni, J. S. Martins, Lilia Schwarcz, Lísias Negrão, Sílvia G. Garcia, Vágner G. Silva e Beatriz Perrone-Moisés. Desde aquele momento, passando pelo oferecimento duma marcante disciplina, já na 'pós', obrigado, Beatriz: pelas leituras dedicadas, pela constante abertura à troca de idéias e pelo empenho, respeito e cordialidade com que assumiu a orientação desta empreitada em sua reta final. Agradeço, também, aos professores Sylvia Caiuby Novaes, Lux Vidal e José Guilherme Magnani, pelo apoio manifesto naquele momento difícil para todos que conheceram o gosto de estar ao lado da Aracy.

Os cursos dos professores Eunice R. Durham, Márcio F. da Silva e Mariana K. L. Ferreira, na 'pós', foram valiosos. Beneficiei-me, ainda, do clima de informalidade e camaradagem que areja o Departamento de Antropologia e o prédio 'Sociais/ Filosofia' da USP, onde não me esqueço das gentilezas de Celso C. Gonçalves, Ednaldo F. Lima, Edu, Hilton, Ivanete Ramos, Rose I. de Oliveira, Ruben D. Sosa, Soraya Gebara, do apoio dos professores Dominique T. Gallois e Leopoldo Waizbort, nem de salutares iniciativas excepcionais, como o grupo de estudos sobre a Universidade e o VOAR. Lamento profundamente duas ocorrências registradas no nosso ambiente nos últimos anos: prazos para a elaboração de teses e dissertações serem alçados à condição de critério de aferição da qualidade do trabalho acadêmico e a venda de cerveja quedar proibida — duplo sinal dos tempos.

É o sabor duma vitória especial que, no plano pessoal, a conclusão desta dissertação propicia: encaixar peças dum quebra-cabeças é melhor do que deixá-las soltas; e é gostoso, seja qual for o placar resultante. Depois de tudo, e futebolisticamente, há a tentação de dar graças também a 'Deus', mas posso ficar apenas com os meus companheiros de equipe...

Sem os exemplos pessoais e apoios incondicionais de Geraldo, Márcia, Rodrigo, Heloísa Vianna e de toda a parentela em tantos passos diferentes que fui dando por aí, não chegaria até aqui. Pelos diagramas de aldeias do *Capítulo II*, eu não teria porque agradecer o tomador de mulher Roberto L. Barcelos se fôssemos xavantes. Não é absolutamente o caso; 'valeu, Betinho!!'

Ao início da caminhada ora encerrada, a convivência afetuosa com Alessandra El Far foi decisiva. Amigos e experientes, os apoios de André P. Pacheco, Clarice Cohn, Luiz H. Kike de Toledo e Piero C. Leirner à época do ingresso no 'Mestrado'. Mais do que colegas, Paula P. e Silva e Paula R. Miraglia desde então.

Para fazer justiça aos sentimentos de gratidão pelo carinho, cortesias e 'aquela força', seria preciso falar de muita gente, pois, como tantas vezes se tem afirmado, um trabalho de pesquisa está longe de ser erguido individualmente. A este aqui, não faltaram colaborações ao longo dos anos; sequer de pessoas a quem eu nem

conhecia, e que talvez se olvidem do que fizeram de importante — como Marco A. Melo, no largo São Francisco e na balsa para Niterói, Maria H. Barata, por telefone em Belém, Simoni L. Guedes (o artigo pelo correio chegou e foi inspirador), Guilherme Carrano, em Barra do Garças, Rui Garcia, desde Portugal, Laurie, dos EUA, Zé e outros colegas da UFSCAR, Estêvão R. Fernandes, em Brasília, Padre Osvaldo Scotti, que, com simpatia, concedeu entrevista em Campo Grande, e P<sup>º</sup>. Augusto Kian, diretor da Missão Salesiana de Sangradouro em 1999. Em dois momentos críticos, Omar R. Thomaz soube, em São Paulo mesmo, dar um apoio de que recordar faz igualmente bem.

Aos amigos, de fora e de dentro das ciências sociais, meus sinceros e enfáticos agradecimentos; por tanta coisa que é melhor resumir com redundância: pela amizade. Depois do precoce pendurar de chuteiras profissional, foi fundamental continuar a viver o futebol, o jogo e o esporte sob diversas perspectivas. Também por isso, obrigado, Bruno Bontempi Jr., Clio Levi, Eduardo Lettieri, Oscar F. Susso P. Silva, Otávio A. C. Freitas, colegas do Ipê Clube, Indiano, Barão e 'futebol do Paulão'.

Diversos pontos desta dissertação nutrem-se de diálogos tidos, de fato ou imaginariamente, com Artionka Capiberibe, Carlos M. Dias Jr., Cássio N. Inglez de Souza, Cesar C. Gordon Jr., Ciméa Bevilaqua, Clarice Cohn, Fernando Pinheiro, Gabriel C. Barbosa, Henyo T. Barretto F<sup>º</sup>, Luís R. de Paula, Luiz C. Jackson, Luiz H. de Toledo, Marcos P. Rufino, Marta R. Amoroso, Piero C. Leirner, Renato Sztutman e Roberto M. Urra. A cada um deles e a Vera H. Ostronoff, que há tempos me dedica um espaço combinando pensamento a dois, troca de impressões, experiências e afeto, agradecimentos especiais. À Yu, gratidão pelo companheirismo pleno numa fase importante.

Oportuna foi a chance de emprego indicada por Marquinhos Rufino, propiciada por Fábio Montenegro e consolidada por Fany P. Ricardo. Por meio deles, um obrigado que se estende a todos os colegas do ISA, pelo generoso e fervilhante ambiente de trabalho que ajudam a conformar. Ali, pude, inclusive, conhecer de perto a admirável personalidade de David Maybury-Lewis, o que não foi de pequena importância para o desenvolvimento da dissertação.

A amizade de Hipa e de seus familiares permitiu que a pesquisa de campo se desse em condições bastante favoráveis. Devo muito a ele e a todo o pessoal da aldeia Abelhinha, não apenas pela gentil acolhida. Hipa, Cesarina, Cornélio, Lucas, Ôwa'u, Rômulo, Tseretó e talvez outros sabem da importância que este estudo tem para mim. Pelo menos ao Hipa e ao Rômulo, esclareci diretamente que ia até eles financiado por uma entidade chamada 'FAPESP'. Mesmo seguro de que nenhum deles imagine minha perspectiva como a de 'ficar rico' às custas duma pesquisa

irrealizável sem sua colaboração, intuo que ainda lhes possa soar estranha a cadeia de interesses que leva certas pessoas a querer conhecer um pouco mais de perto suas vidas e importuná-los com perguntas para, depois, relatar o que acreditaram ter aprendido.

Reconfortante, por isso, seria dizer que esta dissertação é uma forma de retornar a ajuda que me prestaram. Aqui, conto coisas que pensei com base em três componentes: uma biografia própria impregnada de futebol, estudos na área das ciências sociais, com concentração em antropologia, e relacionamento pessoal com xavantes, especialmente os da Abelhinha. O resultado é um relato que, embora neles centrado, não confio integralmente soar-lhes como retribuição.

Comparado a outras coisas que ofereci a meus amigos xavantes, o texto que se introduz parece-me (nada contra a Grécia) um 'presente-de-grego'. Até espero estar enganado, mas, para além da linguagem, do jargão, considero que escrever *sobre* e *a partir de* outros povos continuará a ter nestas duas locuções e no esforço de construir e situar alteridades marcos basilares. Para qualquer pessoa, e xavantes não são exceção, deve ser difícil aceitar plenamente e reconhecer-se num discurso em que se aparece como '*ele(s)*' (e não '*vocês*'). Imagino-os possíveis leitores e, contudo, não os vejo muito entusiasmados.

Minha torcida vai, portanto, em direção diversa. Que índios, não apenas xavantes, façam algo a que alguns deles, dentre muitas outras tarefas históricas, começam mesmo a dedicar-se: que observem mais de perto e expressem, a quantos puderem ouvir, os variados ambientes e relações sociais a partir dos quais se fazem etnólogos e etnologia, diluem-se conhecimentos e experiências humanas, produzem-se imprecisões, delírios eruditos, falseamentos e práticas indigenistas pretensamente esclarecidas, porquanto baseadas nalgum tipo de ciência. Ao menos para isso, passagens contidas nos capítulos adiante talvez venham a lhes interessar.

Por toda a colaboração dos xavantes da Abelhinha e de Sangradouro, só cabe dizer, exagerando no desajeito e improficiência que marcam minha relação com sua língua: '*muito hepãrĩ!*'

Luísa entrou em campo já na prorrogação. Sensata, deu uma boa dose de contribuição para que o time terminasse a partida com os nervos no lugar. A fim de agradecê-la, não é suficiente deixar-lhe um beijo.

\* \* \*



No final do ano 2000, homenageou-se a Prof<sup>a</sup>. Aracy Lopes da Silva no prédio de Ciências Sociais/ Filosofia da USP. Reproduzo parte das palavras que seus orientandos então escreveram:

*"As pessoas de nosso convívio carregam imagens da Aracy certamente variadas. Dentre elas, duas, pelo menos, são recorrências notáveis: 'fundamental na minha formação'; 'dona de um sorriso inigualável'.*

*Seu sorriso apanhou-me em 1994, num corredor deste prédio. Eu trazia no corpo marcas de um pequeno acidente: gesso e muletas. Ela caminhava em sentido contrário, com livros e papéis no colo, como uma colegial. Ao cruzar comigo, pôs no rosto a expressão doce que todos conhecemos e soltou, com voz suave, algo como: 'O que aconteceu? Você está bem?'. Foi minha primeira chance de perceber que, para se dedicar ao trabalho intelectual, não é preciso ser sisudo nem inacessível. E eu ainda nem sabia que ela gostava de reunir amigos em casa e cantar. E ela ainda nem me tinha dito para não cair na armadilha de fazer do trabalho e do mundo acadêmico o centro da minha vida, expressando sua convicção quanto à importância, para que nos sintamos bem, do amor, do esporte, dos amigos, da música e das artes em geral.*

*Em certas ocasiões, dura, severa — como uma caricatura de pai. Em muitas outras, carinhosa e acolhedora — como um modelo idealizado de mãe. Indiferente, nunca. Às vezes, próxima, disponível e receptiva; outras, distante, parecendo estar nalguma espécie de esconderijo. 'Na pesquisa, há momentos de se abrir e de se fechar', disse-me uma vez, acalmando minha preocupação em recortar com precisão um objeto de estudo. Diante do meu receio de 'escrever bobagem', recomendações de textos mais soltos, ousados. Frente a alguns escritos (que hoje reconheço) efetivamente equivocados, demonstrações de rigor, coerência, prudência.*

*Como seu orientando, aprendi muito com base no reconhecimento de opostos e na mediação e trânsito entre eles. Depois de uma longa ausência, ela retornou à USP, para coordenar a banca na defesa de mestrado de um colega, em setembro do corrente ano. Mais uma vez, me surpreendia. Esperava distância; ela vinha com calor e acolhimento.*

*Enxergo, agora, uma imagem que é, fundamentalmente, a de uma educadora, na acepção forte da palavra. Educadora, repito, mas com uma maneira toda própria de buscar, na 'formação de gentes' e em tudo o mais, o equilíbrio de opostos. Através dessa busca, que evoca algo de seus amigos xavantes e do mundo jê, nunca deixou de mexer com minhas certezas e pré-concepções. Aprender a suspender, desconfiar, rever as próprias pré-noções faz parte da formação básica com que contamos nesta casa. Mas fazê-lo através da leitura dum texto teórico é uma coisa; no convívio com*

peças como Aracy Lopes da Silva, outra — infinitamente mais prazerosa e instigante. Algo marcado, sobretudo, pelo sentimento de plenitude da vida."

\* \* \*

### **3. O texto: convenções e esclarecimentos adicionais**

Mais do que estas páginas de abertura, é a seção final do *Capítulo I*, a seguir, que permite uma visão introdutória do conjunto do texto apresentado. Antes, algumas notas sobre recursos gráficos e textuais empregados:

**Estilos gráficos.** Têm, desconsiderados os títulos de capítulos, seções e tópicos, os sentidos seguintes:

(1) O 'sublinhado' (xxx) associa-se a palavras em língua xavante e a outras que, embora em português, procedem do próprio discurso indígena, tendo feito parte do vocabulário de realização da pesquisa.

(2) 'Aspas simples' ('xxx') destacam nomes (próprios ou comuns), conceitos ou expressões lingüísticas (de uso corrente ou criadas por mim);

(3) 'Aspas duplas' ("xxx") denotam palavras ou expressões que uso suspeitando não serem as mais adequadas ao sentido que quero expressar; *mas isso só é válido quando estão desacompanhadas*, pois

(4) 'aspas duplas' + 'itálico' ("xxx") = citação de expressões ou trechos inteiros de autoria alheia. O mesmo se aplica a textos em línguas estrangeiras, traduzidos livremente por mim, mas nem sempre, por razões de espaço, acompanhados do original.

(5) O 'itálico' (xxx), por si só, serve para realçar, conforme o caso, ênfase por mim desejada ou palavras que não sejam nem da língua portuguesa nem da xavante.

**Palavras em língua xavante.** A convenção a que se chegou em 1977 (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 58) não foi capaz de uniformizar as maneiras divergentes como tais palavras continuam a ser grafadas nos textos de antropólogos, lingüistas, missionários, educadores e xavantes letrados. O modo como aqui as transcrevo não segue, por isso, nenhum padrão criterioso, tendo o propósito de permitir, tão somente, uma pronúncia aproximada a falantes do português brasileiro:

(1) o til (~) indica nasalização da vogal, o que ocorre em ã, ẽ, ĩ e õ;

(2) õ representa outro som vocálico que se distancia do português; é parecido ao e não-acentuado da palavra inglesa 'the', como explica Lopes da Silva (1986 [1980]: 58);

(3) o apóstrofe (') sinaliza oclusão glotal (como naqueles nossos sons de negação que, se fossem escritos com o mesmo sinal, dariam algo como *ã'ã* ou *ɱ'ɱ*);



(4) o w soa como o *u* da interjeição 'uai';



(5) o r é brando (como em 'caro'), mesmo no início de palavras; o 'h', sempre aspirado (como os 'dois erres' em 'carro');



(6) no dígrafo ts ('Tsada'ro', por exemplo), o t é quase imperceptível, o mesmo valendo para o d de dz (em 'waradzu', porém, alguns xavantes deslizam, às vezes, para uma pronúncia próxima à do *j*).



### Expressão de relações genealógicas. Adoto sinais convencionais:

 (homem);  (morto);  (mulher);  (morta);

 (filiação);  (filiação compartilhada, isto é, 'germanidade');

 e  (relações socialmente reconhecidas: de filiação, no primeiro caso; de 'germanidade', no outro).

 (casamento);  (ruptura de casamento)

 (destaca a continuidade duma linha horizontal quando ela se cruza com uma vertical);  (o inverso do sinal anterior).

No plano textual, recorro às iniciais em inglês (F = 'pai'; M = 'mãe'; S = 'filho'; D = 'filha'; 'C' = filho, independentemente do sexo; W = 'esposa'; H = 'marido'; B = 'irmão'; Z, para diferenciar 'sister' de 'son' = 'irmã'). É daí que derivam, como de costume, combinações que subentendem o genitivo desta língua: FM = 'father's mother', isto é, 'mãe do pai'; ZH = 'marido da irmã'; FBD = 'filha do irmão do pai'; MBSW = 'esposa do filho do irmão da mãe', e assim por diante.

F.F.L.B.V.

Toca da Simpatia,  
dezembro/ 2001.

\* \* \* \* \*

## Capítulo I - O tratamento do objeto

---

*"(...) sociedade, declara Leach, não é uma coisa: é um meio de ordenar a experiência. (...) Com o dizer de Leach em mente, a antropologia do final do século vinte poderia trabalhar uma nova matemática. Não uma matemática de unidades e duma pluralidade de unidades, sociedades totais e pessoas individuais; talvez, algo mais próximo à mecânica do 'efeito borboleta' — a noção de que uma borboleta movimentando o ar hoje em Pequim pode transformar o regime de ocorrência de tempestades no próximo mês em Nova Iorque." (Strathern, 1996: 61 e 96). Quais as "borboletas" que o futebol indígena apresenta à antropologia social?*

## I - O tratamento do objeto

O futebol, tal como praticado, assistido, pensado, desejado, em suma, vivido, é quem movimenta este trabalho; os sujeitos primeiros dessas ações, verdadeiros protagonistas da cena que se apresenta, são, já se sabe, índios xavantes. Não estaremos diante de nada imediatamente exótico à percepção e à consciência do homem urbano contemporâneo. Um futebol que aparecesse transfigurado em seus sentidos costumeiros, evocando imagens fáceis de *selvageria*, *infantilidade*, *religiosidade*, *magia* ou mesmo merecedor de ser logo caracterizado como *ritualizado*, fica longe destas páginas.

No universo de relações socioculturais dum povo indígena específico que vive no Brasil de hoje, vamos observar como se manifesta aquela atividade que consiste em chutar, dominar, cabecear, tomar para si, passar para outrem uma bola — objeto de disputa na arte de fazer e impedir 'gols'. E veremos que os moldes do futebol xavante, dentro ou fora dos limites estritos do campo de jogo, são semelhantes aos daquele com o qual, gostando ou não, estamos familiarizados — das 'peladas' assistidas ou praticadas, da televisão, dos estádios. 'Semelhantes' não é o mesmo que 'iguais', o que pode fazer toda a diferença.

### **1. Índios e futebol, o caso xavante**

Menções sobre índios atraídos pelo futebol, especialmente no Brasil, são numerosas. Quase tudo o que se sabe sobre o assunto vem de relatos jornalísticos, documentos de ações indigenistas, depoimentos de indivíduos indígenas ou comentários ligeiros de pesquisadores interessados em outros temas. No interior desse conjunto de referências — esquematicamente apresentadas no *Apêndice 1* —, são poucos os estudos que dedicaram mais do que um parágrafo à relação de povos

ameríndios com a modalidade esportiva.<sup>9</sup> Pode-se dizer que tal relação não foi objeto privilegiado de nenhuma investigação sistemática, com as discretas exceções de trabalhos provisórios.<sup>10</sup>

Se o material disponível não favorece bases interpretativas iniciais nem avanços comparativos, ao menos leva a perceber que o fenômeno está por toda a parte. São muitas as sociedades, as regiões e, sobretudo, os contextos em que se manifesta: prática cotidiana nas aldeias, deslocamentos para jogar com parentes e afins de outras localidades ou membros de outros povos, experiências escolares variadas, participações pessoais ou grupais em campeonatos nas cidades próximas, eventos demonstrativos em médios e grandes centros urbanos (reunindo representantes de diversos grupos étnicos), presenças individuais no mundo do profissionalismo e articulações voltadas a levar jogadores e equipes para fora do país.

A adesão indígena à linguagem do futebol e, em geral, do esporte é fenômeno complexo e multifacetado, sobre o qual a reflexão concentrada existente é pouca. Caracteriza-se, 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'.<sup>11</sup> Em lugar de vãos teóricos precipitados, 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.

Povos indígenas sobre os quais se dispõe de algum grau de informação no Brasil contemporâneo passam de duzentos (*PIB 96-00*: 10-15). Os Xavante estão entre os mais populosos, estudados pelos antropólogos, conhecidos pelo grande público, comentados pela mídia e, talvez se possa acrescentar, mais 'futebolizados'. Breves relatos escritos e comunicações orais de pesquisadores indicam que a

---

<sup>9</sup> Altenfelder Silva (1949 [1948]: 337 e 370-371) e Oberg (1949: 21 e 51), tratando dos Terena (MS); Menezes (1984: 268-276), sobre os próprios Xavante; Fassheber (1998: *Capítulo II*), em relação aos Kaingang de Palmas (PR); Tassinari (1998: 316-319), a respeito da presença do futebol nas inter-relações de grupos locais e diferentes povos da região do Uaçá (AP); Barata (1999: 164-167), também sob esta última ótica, mas referindo-se aos Gavião Pükob'gateyê e Tenetehara (MA) e Jurema (2001: 83-84 e 176-182), quanto a etnias do Alto Rio Negro (AM). Reis (2001: 67, 93 e 110-114) aborda rapidamente o caso xerente. Ewart (2000), por sua vez, insere o futebol panará numa discussão teórica de maior alcance, a que retornaremos no final do trabalho.

<sup>10</sup> São os casos de Garcia & Jurema (*Internet 6* e 2000), um tanto apressados nas conclusões que quiseram avançar a respeito do futebol dos Peoná, sub-grupo Maku (AM), e de Fassheber (2001), que começa a divulgar seus primeiros resultados referentes à presença da modalidade esportiva entre os Kaingang de Palmas (PR).

<sup>11</sup> Além de Garcia & Jurema (também *Internet 1, 2, 3, 4 e 5*), ver Rocha Ferreira (1996), Vinha (1997, 1999 e 2000), Alves (1997), MEC (1998) — sobre o qual eu próprio, embora sem formação em 'educação física', tenho larga parcela de responsabilidade — e Grando (1999).

atividade física em questão está (ou, ao menos, esteve) presente, de modo marcante, em várias aldeias desse povo — que são muitas dezenas nos dias de hoje, todas no leste do Mato Grosso, como veremos com maior detalhamento adiante.

Do ponto-de-vista de xavantes atuais, é de se notar, entretanto, que o futebol não se configura como prática estritamente local. Ainda que nosso foco de atenção esteja concentrado nesses índios, o próprio objeto observado leva a *outros domínios*, seja em termos espaciais ou de circunscrição de grupos étnicos e de coletividades sociais. Essa espécie de rebeldia do objeto, que não permanece parado onde seria mais fácil apreciá-lo, é um aspecto importante do estudo apresentado. Informações de cunho jornalístico ajudam a percebê-lo melhor e a enunciar previamente seus desdobramentos no plano da análise.

Nos últimos anos, equipe ligada a uma das aldeias xavantes (que não a focalizada nos próximos capítulos) tornou-se tetra-campeã dos torneios de futebol masculino realizados durante os chamados 'Jogos indígenas', eventos reunindo representantes de diversos povos em cidades brasileiras, em torno, também, de práticas como arco-e-flecha, lutas corporais, corridas de toras, voleibol ou atletismo.<sup>12</sup> Informa-se, ademais, sobre um xavante no elenco de jogadores do 'Ceilândia', clube profissional do Distrito Federal (CB, 2000) e sobre a participação de indivíduos dessa e de outras etnias, conjuntamente, numa auto-denominada 'Seleção brasileira de futebol dos povos indígenas' — seria o caso, por exemplo, do xavante destacado como 'artilheiro' da quarta edição dos 'Jogos indígenas' (FUNAI, 2001d; INDI, *Internet*).

Quanto às atividades dessa 'Seleção' — jogos em Brasília e São Paulo, além dum projeto, ao que parece, não-concretizado de excursão internacional —, vale dizer que estiveram em voga, ao menos, entre 1996 e 1999 (dados próprios; INDI, 1997 e *Internet*; FSP, 1996, 1998b e c; IST, 1998). Capitaneadas por não-índios, pareciam, desde então, ter entrado em refluxo. Porém, em 2001, um dos responsáveis por elas voltaria a divulgar novos planos: inscrever um time formado exclusivamente por jogadores indígenas — o '*Nativos do Brasil Futebol e Regatas*' — no campeonato tocantinense da categoria 'sub-20', de modo a preparar a criação, em futuro próximo, dum clube profissional com a mesma característica (Bellos, CP).

---

<sup>12</sup> Comentários sobre os *Jogos Indígenas*, balizados por notícias de jornal e por conversas com alguns de seus organizadores e observadores, encontram-se em Brito Vianna (2001). Trata-se dum modelo de evento que, embora apenas recentemente tenha vingado no Brasil, existe há já algum tempo noutros países. Sobre um "festival" desse tipo por ocasião do 'quatro de julho' estado-unidense, ainda em 1903, conferir Cheska (1984). Para uma análise que recua à década de 1960, referente ao Canadá, remeto a Paraschak (1991).

A despeito dessas iniciativas, a posição dos índios em relação ao profissionalismo futebolístico no Brasil, até hoje, esteve restrita, em grande parte, à *observação*; quanto à efetiva *atuação*, limita-se ao plano individual. Nesse segundo caso, o xavante acima indicado e aquele mais famoso xukuru-kariri que despontou no 'Corinthians' atuando com a alcunha de 'Índio' não estão desacompanhados. Magalhães (1998 [1997]: 34-38 e 90-113) reporta jogadores macuxis em equipes de Roraima e um fulni-ô que teria passado, desde 1977, em doze anos de carreira, por vários clubes pernambucanos e alagoanos. Dois fulni-ôs integrantes do elenco do 'Anápolis', da cidade goiana de mesmo nome (OP, 1998), eram egressos da acima referida 'Seleção' (dados próprios; FSP, 1997b; DIP, 1997; IST, 1998)<sup>13</sup>.

O objeto desta dissertação aparece, assim, como parte dum fenômeno muito mais amplo, ora em curso no Brasil: o investimento de membros de diversos povos indígenas e não-índios na comunicação por meio dos jogos e esportes, em geral, e do futebol, em particular. O esforço de conhecer mais de perto cada um dos casos acima e interpretá-los de modo articulado passa ao largo do presente estudo. Vale registrá-los, contudo, por dois motivos. Primeiro, porque os próprios xavantes se relacionam com esse quadro genérico e a ele remetem nossa observação. Segundo, porque tais

---

<sup>13</sup> Entendo que a imagem do conhecido ex-craque Garrincha como 'índio' é caso de natureza distinta. Traçada depois de sua morte, por um biógrafo (Castro, 1995), informa mais sobre o lugar dos índios no imaginário brasileiro (em particular, futebolístico) do que qualquer outra coisa, linha investigativa que arremessa esta longa nota para bem longe do conteúdo do presente texto. Quem se interessar por tal linha pode começar atentando para: (1) o ponto-de-partida dessa indianidade construída de Garrincha — a descoberta de que alguns de seus bisavós eram índios fulni-ôs (Castro, 1995: cap. 1); (2) os modos como ela ajuda a construir sentidos atávicos para comportamentos do biografado, tanto *dentro do campo de futebol* — um jogo de drible, "*em estado selvagem e lúdico*" (:64) como fora dele — ingenuidade, alcoolismo, forte impulso namorador, inadaptação à vida regrada de atleta profissional, necessidade de tutela (:27-29; 31; 64; 216; 473) e (3) o fato de a associação entre o ídolo esportivo e os índios — expressão da dimensão, ela sim, "*selvagem*" (Lévi-Strauss, 1976 [1962]) do pensamento de Castro — ter gerado desdobramentos prático-simbólicos. A idéia de que 'Garrincha era índio (fulni-ô)' circulou de diferentes maneiras. Jornalistas passaram a dar atenção ao fenômeno do futebol dos índios brasileiros atuais, explicando a realidade fulni-ô por meio da imagem corrente do ex-jogador — guerra intertribal com outro grupo indígena por causa de uma mulher, muitos casos de alcoolismo, vasta incidência de pernas tortas (ver, por exemplo, GE, 1997b e Magalhães, 1998 [1997]: 90-113). Para os próprios fulni-ôs, o liame simbólico com o craque serviria como fonte para sugerirem que jogam como ele (*idem*). Circunlóquios acerca da entidade 'futebol brasileiro' apropriaram-se da "deixa" fornecida pelo biógrafo, em implícito resgate de linha de pensamento que remonta a Gilberto Freyre (1964 [1947]) e se situa no conhecido registro ("*selvagem*", volto a sugerir) da "*fábula das três raças*" (Da Matta, 1987 [1981]). E foi assim que o futebol de Garrincha chegou, também, a poder encarnar por completo a 'mestiçagem' brasileira: "*No interior de Alagoas viveu, muitos anos atrás, uma tribo de índios chamada fulniô. Como não davam trabalho a índios, os fulniô foram se transformando em negros. Adotaram seus hábitos, fizeram filhos com eles. (...) O maior jogador brasileiro de todos os tempos (pelo menos o mais artístico) era um preto fulniô que praticava um esporte inglês. Seu nome: Mané Garrincha.(...) Os ingleses nos deram um esporte. Nós, os preto-índios-portugues, o transformamos numa arte.*" (Santos, 1998: 32). Na mitológica brasileira, é bem possível que a "*pátria em chuteiras*" (Rodrigues, 1994) sambe de cocar na cabeça. Quem sabe, um dia, Joãozinho Trinta não leve à passarela um enredo dedicado a Garrincha!?



casos, em conjunto, evocam uma significativa propriedade do trabalho de investigação que ora se introduz.

Se as motivações, idéias e negociações envolvendo ações como os 'Jogos Indígenas' ou a inserção de índios no mundo do futebol profissional brasileiro sinalizam processos em desenvolvimento, cujos contornos ainda não podem ser muito bem delineados, o recorte deste universo promovido pelos capítulos seguintes trata duma realidade que também não parece pronta ou acabada. Em destaque, aparecerão aspectos dinâmicos e fugazes do futebol xavante, mais do que uma forma sociocultural cristalizada. Mutabilidade, provisoriedade, que logo se antecipam — seriam elas características próprias ao fenômeno observado, ao momento histórico específico em que foi acessado ou decorreriam, ainda, do modo como se realizou a pesquisa que procurou conhecê-lo?

Deixar introdutoriamente anotada essa questão espinhosa tem o propósito de que fique mesmo em aberto ao longo do trabalho. Seus capítulos, este é o ponto a grifar, enfatizam *percursos*, não pontos de chegada. E isso é válido pensando tanto no objeto estudado como na busca de seus sentidos.

Em poucas palavras, trata-se, aqui, de gravitar em torno da pergunta: o que representa o futebol para os Xavante? A articulação entre eles e a sociedade que os rodeia, embora privilegiada nos parágrafos precedentes, é apenas uma das dimensões do problema. Pois, se esses índios ligam-se a uma sociedade nacional e, indo mais longe, a um planeta onde o futebol serve à comunicação trans-cultural, tal ligação parece ser, tanto em termos lógicos como históricos, uma fase posterior àquela em que a modalidade esportiva ganhou lugar no seu próprio mundo sociocultural. Como hipótese inicial, vale a pena considerar que é esse lugar que comanda os nexos estabelecidos pelos Xavante com a sociedade envolvente. Dito de outro modo: se não fizesse sentido para esses índios, o futebol não apareceria como uma dobradiça possível entre a sua sociedade e a "dos brancos". Assim, a questão central que alimenta o presente estudo deve ser abordada fazendo a bola rolar no chão: as instituições, referências culturais e relações que compõem a vida social indígena.

## **2. Aquecimento**

A bordo da investigação relatada, estarão, especialmente, os xavantes que vivem em (ou se relacionam com) uma única de suas aldeias contemporâneas. Situada na terra indígena Sangradouro/ Volta Grande e dispendo duma espécie de "embaixada" em São Paulo, trata-se da 'Abelhinha' ou 'Idzô'uhu', por vezes ainda chamada 'Santo Agostinho'. Na capital paulista, mantém moradia o indivíduo xavante que, estreitamente aparentado aos habitantes da aldeia, intermediou a realização da pesquisa: Hipa. Qualquer tentativa de decolar rumo a outras paragens segue movimentos do mesmo tipo feitos ou ensaiados pelos próprios Xavante; ou melhor, por esses xavantes.

Antes, porém, que deles nos aproximemos decididamente, convém colocar em circulação algumas noções introdutórias, definindo parâmetros de análise e delimitando um conjunto de questões às quais o futebol vivido por essa gente merece ser contraposto. Ativaremos assim as idéias, preparando-nos para mais uma partida que traz a campo esse tão falado povo do Brasil central e a pesquisa antropológica.

### **2.1. Xavante, povo jê**

Informações sobre os Xavante recuam no tempo a meados do século XVIII. Na então província de Goiás, tempo das expedições de apresamento de índios e da 'corrida do ouro', teriam ocorrido as primeiras experiências de convivência com não-índios<sup>14</sup>. A partir de então, sua história documentada poderia ser esquematicamente reduzida às seguintes fases:

(1) No período pombalino, parcelas desse povo indígena são concentradas em aldeamentos oficiais goianos e outras mantêm-se afastadas dos não-índios.

(2) Ao longo do século XIX, há novas subdivisões internas aos grupos xavantes e migrações para o sudoeste, umas e outras motivadas, em grande parte, por diferentes estratégias de enfrentar a presença dos não-índios. Aí se inclui uma separação importante, dada na primeira metade daquele século: a que deu origem a Xavante e Xerente como dois povos distintos.

---

<sup>14</sup> Que, antes disso, os Xavante tenham travado contato com não-índios "*junto ao mar*" é um conhecido e ainda não devidamente esclarecido ponto de sua história oral (Lopes da Silva, 1984: 208; 1992: 362).

(3) Na região de cerrado da Serra do Roncador, leste do Mato Grosso, os vários grupos xavantes vêm-se, nas décadas de 1940 e 50, encurralados por projetos (governamentais) de colonização e (missionários) de catequese. Os contatos com os "brancos" passam a ser, desde então, permanentes.

(4) Nos anos 1970 e 1980, a situação desembocaria na luta pela garantia territorial, na expansão dos canais de relacionamento com a sociedade brasileira, na ocupação de funções remuneradas no interior do órgão indigenista do Estado brasileiro (FUNAI) e no trato com um projeto de rizicultura mecanizada proposto por esta entidade, logo fracassado, mas de conseqüências visíveis ainda hoje.

(5) Para os xavantes, os anos 1990 são marcados pela criação de suas próprias organizações não-governamentais, por projetos desenvolvidos junto com outras entidades deste tipo, brasileiras e internacionais, além de variadas iniciativas de divulgação cultural, como a realização de eventos nas cidades brasileiras, produção de vídeos, livros, CDs, CD-ROM, sítios na *internet*.

As sutilezas que essa história comporta podem ser conferidas nos trabalhos que fundamentam a apresentação esquemática acima (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 49-56 e 1992; Graham, 1995: 25-63 e 2001) e também em Ravagnani (1978) e Garfield (s/d e 2001). Aqui, o importante é começar a dizer quem são os Xavante hoje.

Cerca de 10.000 pessoas (*PIB 96-00*: 14) que, conforme tantas vezes repetido, autodenominam-se 'a'uwê' e reservam aos não-índios a designação 'waradzu', sabem eles que, para "nós", são 'Xavante', enquadrando-se na categoria social mais ampla de 'índios'. Politicamente, operam muito bem, seja com o nome pelo qual são conhecidos, seja com a condição indígena que lhes é atribuída pela sociedade mais inclusiva — em ambos os casos, questões tanto de heteronomia como de reconhecimento. Não se confundem, entretanto, com os assim chamados Oti-Xavante e Ofayé-Xavante (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 40).

Os A'uwê continuam na região na qual suas interações com os waradzu vieram a ser regulares e permanentes: repita-se, o leste mato-grossense, na região de cerrado da Serra do Roncador. Ocupam, nos dias de hoje, mais de oitenta aldeias. Precisar esse número é difícil e algo inútil, já que os desmembramentos são freqüentes. Cruzando os dados de fontes diferentes, chegaríamos a oitenta e seis aldeias (Carrara, 1997 e Ruri'õ & Biase, 2000). Nesse caso, entretanto, estariam sendo combinadas informações referentes a anos distintos, e a realidade em questão,

valha a insistência, é bastante dinâmica, desfavorável a qualquer apontamento definitivo<sup>15</sup>.

Esse conjunto de aldeias distribui-se por seis terras indígenas demarcadas. Abrigando a Abelhinha, será objeto privilegiado de nossa atenção a área de (1) Sangradouro/ Volta Grande, chamada, corriqueiramente, apenas de 'Sangradouro'. Além dela, há: (2) Areões, (3) Marechal Rondon, (4) Parabubure (com recentes extensões contíguas - Ubawawê e Chão Preto), (5) Pimentel Barbosa (ou Rio das Mortes) e (6) São Marcos. Numa sétima terra, Marãiwatsede, embora já juridicamente regulamentada, não vivem xavantes presentemente. Foi considerando que nela tenham habitado que o Estado brasileiro, por meio da FUNAI, procedeu à demarcação; e por conta de conflitos fundiários que parte da população xavante para lá ainda não se deslocou (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 38, 52 e 74; *PIB 96-00*: 690-692; 705-706).

No contemporâneo quadro territorial e demográfico xavante, não se deve desprezar um aspecto adicional: a constante presença de integrantes desse povo fora de suas terras, seja em centros urbanos da região, em capitais como Goiânia, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro ou em cidades menores fora do Mato Grosso, além de eventuais incursões ao exterior do país (dados próprios; Graham, 1995: 61-63 e 2001). Membros da nossa aldeia de referência são exemplos disso.

Afora o hoje necessário português, a língua falada e, já há algum tempo, também escrita por xavantes e estudiosos classifica-se no interior da família Jê, parte, por sua vez, do tronco Macro-Jê (Rodrigues, 1986: 47-65). É, mais especificamente, uma língua 'Jê central' ou 'Akwén'. Classificações lingüísticas pouco importariam para este trabalho, não fosse o fato de que a elas correspondem outras, que já nos dizem respeito mais de perto. Pois referir-se a 'povos jês' é uma questão de proximidades nos planos tanto da língua como do espaço habitado, da história e da cultura.

Na disposição dos Jê atuais, os centrais, incluindo Xavante e Xerente (Tocantins<sup>16</sup>), além de Xakriabá (Minas Gerais), são apenas parte do conjunto que abrange, também, os meridionais (Kaingang e Xokleng) e os setentrionais (Panará ou Krenakarôre, Suyá, Kayapó e Timbira, os dois últimos subdivididos em diversos

---

<sup>15</sup> Por sinal, de acordo com comunicado informal de funcionária da 'Fundação nacional de saúde' que trabalha com os Xavante, suas aldeias, em setembro de 1999, passariam de cem.

<sup>16</sup> Recorde-se a relativamente recente separação geográfica entre Xavante e Xerente. Lopes da Silva (1992: 365) aponta as incertezas sobre a data em que isso teria ocorrido (1820 ou década de 1840) e quanto a tratar-se, então, "(...) de um único povo [de fato] ou se [Xavante e Xerente] tinham identidades próprias mas territórios contíguos ou mesmo comuns, além de profundas semelhanças lingüísticas e culturais e um grau significativo de inter-relações, visitas recíprocas e alianças guerreiras contra inimigos comuns."

grupos<sup>17</sup>). Ainda que considerados os fluxos migratórios internos a esse universo que se supõe ocorridos no decorrer da história pré-colombiana, os povos jê situam-se, há bastante tempo, numa mesma porção geográfica, certamente vasta, mas de possível caracterização genérica: o Brasil central.<sup>18</sup> Evidências etno-históricas, somadas às lingüísticas, entre outras, permitem supor, ademais, que os povos de que se trata tenham origens comuns, havendo-se separado ao longo do tempo<sup>19</sup>.

Quanto mais se estudou sobre essas sociedades, mais pareceu que figuravam como 'variações sobre os mesmos temas', cada qual operando, de maneira própria e diversificada, com um repertório de princípios estruturais comum a todas, de modo a ensejar arranjos específicos (Maybury-Lewis, 1979; Carneiro da Cunha, 1993). No estudo da composição de tais arranjos, há autores que defendem a necessidade de se considerar, além dos dados propriamente estruturais, contingências históricas, tais como situações demográficas singulares, características do meio-ambiente ou diferentes tipos e graus de intensidade de contato continuado com a sociedade brasileira (Vidal, 1976; Lopes da Silva, 1986 [1980]: 244-245 e 1989).

Seja como for, os antropólogos especializados no conhecimento sobre esses grupos indígenas, os oficiosamente ditos 'jê-ólogos', não discordam quanto à existência de um mundo sociocultural caracteristicamente jê. Dele fazem parte, para dizer o mínimo, aldeias circulares ou semi-circulares, animadas pela atuação de variados grupos cerimoniais, que, entrecortando-se, dividem a sociedade ao meio múltiplas vezes e coexistem com modos dualistas de ver o universo, a vida social e a pessoa humana. No caso xavante, como em outros, o dualismo jê ainda se combina com um intenso facciosismo político (Turner, 1966: 39-102; Maybury-Lewis, 1984

---

<sup>17</sup> Há os chamados 'Timbira Orientais' (Canela-Ramkokamekra, Canela-Apaniekra, Gavião Parkatejê, Gavião Pukobiyê ou Pükob'gateyê, Krikatí e Krahô) e 'Ocidentais' (Apinayé) (Melatti, 1978: 21; Carneiro da Cunha, 1987 [1973]: 21; Barata, 1999). Quanto aos sub-grupos kayapós, todos auto-denominados '*Mebengokre*', ou se considera a existência de quatro principais — Gorotire, Mekragnotire, Metuktire e Xikrin (Inglez de Sousa, 2000: 83-88 e 108) — ou se adota uma bipartição entre Gorotire e Xikrin, os demais sendo situados como grupos que vieram a separar-se dos primeiros (Turner, 1992 [1987]; Gordon Jr., 1996: IX-X). Eventualmente, considera-se os Panará como descendentes dos Kayapó Meridionais (Gordon Jr., *idem*).

<sup>18</sup> A abrangência de tal porção varia conforme o período histórico considerado. No século XVI, o 'Brasil central dos Jê' teria sido, também, 'oriental', chegando até o litoral do Espírito Santo e dos estados do nordeste (Carneiro da Cunha, 1993). À época do início das pesquisas mais sistemáticas sobre eles (décadas de 1950 e 60, quando se supunham extintos os meridionais), poderiam ser situados num quadrilátero aproximado com os seguintes municípios como vértices: Barra do Corda (MA), a nordeste; Tucuruí (PA), a noroeste; Cuiabá (MT), a sudoeste, e Rondonópolis (MT), a sudeste (Maybury-Lewis, 1979: 5-6). Hoje, de modo a restituir o lugar dos Kaingang e Xokleng no mapa — estão vivos e reintegrados aos estudos sobre os Jê (Fernandes, Almeida & Sacchi, 1999; Souza, 2001) —, é preciso estender a figura até São Paulo e os estados da região sul. E ainda resta resgatar os Xakriabá.

<sup>19</sup> Utilizando as técnicas de reconstrução histórica da lingüística comparativa, Urban (1992) indica que os Jê teriam começado a dispersar-se há cerca de três mil anos.

[1967]: 220-275, 367-376 e 1979: 221-237; Da Matta, 1976 [1970]: 199-238; Vidal, 1977: 143-158).

'Grupos cerimoniais', 'dualismo', 'facções'... Se as expressões evocam uma rapidíssima síntese do que são os Jê, ou do que a 'jê-ologia' permite imaginar que sejam, basta observar o noticiário esportivo para notar que também não são lá muito estranhas ao mundo do "nosso" futebol; o que só instiga a saber o que revelariam quando é exatamente esta prática que passa a ocupar espaços numa sociedade jê.

À sociedade na qual transcorrerá nossa partida, retornaremos já no próximo capítulo. No momento, tratemos do futebol.

## 2.2. A bola, as regras e os ameríndios

Dum certo prisma de observação, foram as regras que, ainda na Inglaterra de fins do século XIX, encarregaram-se de separar o hoje mais popular esporte do mundo ('*football association*') do 'rúgbi' ou '*football rugby*' (Elias & Dunning, 1994 [1985]; Leite Lopes, 1995). São elas que também diferenciam essas duas modalidades de suas variantes criadas em antigas colônias do império britânico, como o famoso 'futebol americano' e o menos conhecido 'futebol australiano' ou '*aussie*' (NS, 1995: 85-7; Hallinan & Outros, 1999). E são ainda as regras que tratam de dissipar possíveis mal-entendidos quando entram em cena povos indígenas.

Diz-se 'regras' num sentido estrito, pensando na dimensão propriamente normativa de determinada modalidade de jogo, isto é, o conjunto de princípios que, em seu plano interno, definem ações válidas e interditas.

Jogos com bola que temos razões para supor indígenas são de recorrência verdadeiramente notável. Apenas nas Américas, os registros incidem de norte a sul do continente<sup>20</sup>. Desconhece-se registro semelhante para os Xavante; sabe-se, no entanto, de diversos casos referentes a povos em situações de maior ou menor proximidade em relação a eles, seja em termos históricos, culturais, lingüísticos ou

---

<sup>20</sup> Para as Américas, ver Cooper (1963 [1949]); Van Mele & Renson (1992); Lemos (1995); Blanchard (1995: 103-12); Tonelli (1997); Fausto (2000: 36-8) e Culin (1975 [1907]). Em outras partes do mundo, foram descritos entre os Chukchi, da Europa setentrional e Sibéria, em diversas regiões da Austrália (Blanchard, 1995: 2; 142-143; 164-165), além dos San, ao sul da África (Alegi, 1997).

geográficos<sup>21</sup>. Ao longo do continente americano, alguns desses jogos chegaram a ser chamados de 'futebol' (ou, em inglês, de 'football') por observadores não-indígenas<sup>22</sup>. Designação meramente analógica, já que suas semelhanças com o esporte que notabilizou Pelé param na bola e no eventual uso dos pés para impulsioná-la.

Este trabalho não descarta a pertinência de se investigarem os jogos ameríndios de bola. Todavia, como princípio de análise, é de suma importância preservar as distinções entre esses jogos e práticas tais e quais o próprio futebol, o basquetebol ou o beisebol, igualmente bastante difundidas entre índios<sup>23</sup>. Se, no universo interno dos jogos indígenas, regras variáveis instigam comparações, frente aos esportes ditos 'modernos', requerem uma cautela inicial que se impõe, sobretudo, em termos de história social.

Jogos são daquelas manifestações culturais que, aparecendo por toda a parte, estimulam a imaginação com questões sobre origens e percursos de difusão. Advém daí a possibilidade de se olhar para fenômenos como o que aqui se estuda de modo a apagar ou minorar seu caráter de *novidade*. O motivo? Presumir que os próprios índios e seus jogos de bola tenham contribuído, no plano da história, para o desenvolvimento de práticas como o futebol. Eis um mal-entendido que é preciso, logo de saída, afastar.

Salvo engano, foi no conhecido *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, que se aventou a "*contribuição positiva do menino ameríndio aos jogos infantis e esportes europeus*" pela primeira vez. Para tanto, o erudito pernambucano baseou-se num punhado de evidências acerca dos jogos indígenas com bola e em documento atestando que uma de suas variantes fora demonstrada em Sevilha, Espanha, logo nos primeiros tempos da Conquista da América (Freyre, 1989 [1933]: 135-6). O historiador e publicista Matthew G. Shirts (1982) levou adiante a indicação. Inserindo-a nos debates sobre '*identidade nacional*', defendeu que o futebol, distintamente da

---

<sup>21</sup> Povos jês, como *Xerente* (Nimuendajú, 1942: 19), *Apinayé* (Nimuendajú, 1939: 61-67) e *Kayapó* (Turner, 1966 :136-7), macro-jê, caso dos extintos *Botocudos* (Prezia, 1998: 10), ou mais distantes: *Alto-xinguanos* (Agostinho, 1974: 28-29; Thieme, 1999: *tópico 4.3*), *Kadiwéu* (Vinha & Rocha Ferreira, 1997), *Pareci* (Schmidt, 1912; Faria, 1924; Rondon, 1946: 108 e 203; FUNAI, 1977; Gonçalves, 1990), *Nambikwara* (Lévi-Strauss, 1996 [1955]: 294), *Enawenê-Nawé* (Valadão, *Internet*; Silva, CP; Santos, CP), *Kwazá* (Van der Voort, 1998), *Tupari* (Caspar, 1958: 146), *Kaxarari* (Masô, 1919: 98-9), *Aikaná* (Rondon, citado: 108 e 203; Fausto, 2000:) e os pouco conhecidos *Kepikiriwat* e *Amniapã* (Lévi-Strauss, 1963 [1948]: 375), talvez aparentados aos *Aikaná* (*Idem* e *PIB 96-00*: 10).

<sup>22</sup> Exemplos disso são, dentre os acima mencionados, Masô, Cooper (:523), Culin (:697-704) e Valadão.

<sup>23</sup> Além do *Apêndice 1*, ver os casos do basquete, beisebol e outras modalidades entre índios norte-americanos: Pueblo (Fox, 1961), Navajo (Blanchard, 1974; Allison & Lueschen, 1979; Allison, 1980), Cree e Blackfoot (Dewar, 1986), além de Choctaw (Blanchard, 1995: 43-44 e 88-90). Sobre fenômenos correlatos em outras partes do mundo, conferir Malinowski (1966 [1935]: 211-3), Powell (1952 e 1960), Read (1959), ao qual voltaremos, Leach & Kildea (1973), Weiner (1977), Howell & Howell (1986) e Hallinan & Outros (1999).

origem inglesa tantas vezes afirmada, seria uma criação indígena e, nesta medida, brasileira.

Mas nem a existência dos jogos ameríndios com bola nem o documento mencionado por Freyre parecem suficientes para demonstrar o que sugerem ele próprio e, de modo mais enfático, Shirts. Na falta de sólidas ligações históricas entre, dum lado, o conhecimento desses jogos indígenas por parte dos colonizadores europeus chegados às Américas e, doutro, a conformação das regras do futebol na Inglaterra da era vitoriana, tentativas esporádicas de afirmar influências ameríndias sobre a origem do moderno fenômeno esportivo em geral e do futebol, em particular, permanecem no terreno das conjecturas. Elucubrações contemporâneas, sentidos construídos no presente, que só podem ser creditados ao marcante papel simbólico que o indigenato desempenha no imaginário ocidental e, em especial, no ideário de 'brasilidade'.<sup>24</sup>

Da perspectiva que se procura aqui adotar, não importa discutir se o futebol nasceu no Brasil indígena, na Nova Guiné pré-histórica, no Oriente Antigo, nas altas civilizações pré-colombianas da América Central, no mundo helênico clássico ou na Itália pré-moderna<sup>25</sup>. Tampouco interessa pensar se a existência pretérita dos jogos de bola ajudou ou não a conformar uma possível disposição de indígenas contemporâneos à prática do futebol.<sup>26</sup> Cabe apenas sublinhar que, aos olhos dos próprios xavantes que atuarão nos capítulos por vir, essa atividade física é algo cujas regras e técnicas eles aprenderam, têm aprendido e, quando surgem oportunidades, querem aprender ainda mais em seus relacionamentos com os "brancos".

---

<sup>24</sup> No domínio dos jogos, essa equação entre indianidade e brasilidade pode ultrapassar o plano puramente intelectual e ensejar iniciativas variadas. Ainda no início do século XX, em meio a um esforço de busca dum esporte genuinamente nacional, que fosse capaz de fazer frente à disseminação do britânico *football*, índios parecis foram levados ao Rio de Janeiro, a fim de que demonstrassem seu jogo de cabeçadas numa bola de borracha (ver Pereira, 1998: 287 e, também, Faria, 1924). Já em 1998, um agente cultural francês concebeu projeto que viria a fracassar: revelar a origem ameríndia do futebol, levando delegação de índios brasileiros à França durante a Copa do Mundo daquele ano. Realizariam demonstrações culturais e jogariam futebol, mas nem se precisaria dizer que a 'origem' a ser revelada eram os jogos de bola ameríndios. Como símbolo do projeto, elegia-se Garrincha, o ídolo do futebol nacional cuja indianidade fora postulada anos antes, conforme apontado na longa *nota 5*, acima (dados próprios; MJS, 1998; FSP, 1998a, b e c; IST, 1998; Castro, 1995).

<sup>25</sup> Esses são alguns dos contextos onde se costuma situar formas "ancestrais" do futebol (Santos, J., 1981: 11-12; Ramos, 1984: 25-26; Murad, 1996a: 84-91; Pimenta, 1997: 31-32).

<sup>26</sup> Preocupação teórica que seria semelhante à verificada em outra parte do globo: "A continuidade entre esportes 'tradicionais' africanos e o esporte 'moderno', industrial é questão controversa. Diversos estudiosos que sustentam o argumento da 'continuidade' têm alegado que a história do esporte africano deve ser estudada não apenas por intermédio de referências documentadas de práticas esportivas e equivalentes, mas também por meio da difusão sociocultural de um assim chamado 'espírito' esportivo, expressão africana do *Homo Ludens* (universal) de Huizinga" (Alegi, 1997).



Premissa básica desta dissertação é que o futebol apresenta-se aos Xavante nos marcos de sua história de interação com a sociedade envolvente. Diante da história, portanto, assim como de possíveis relações entre o futebol e outras manifestações da cultura indígena, não se trata de adotar postura de desprezo. Em ambos os casos, trata-se, sim, de deixar que seja o ponto-de-vista xavante a nos guiar.

É hora, porém, de movimentar outras idéias.

### **2.3. As noções de 'jogo' e 'esporte'**

Duas palavras: 'jogo' e 'esporte'. Com elas já nos deparamos e voltaremos a fazê-lo no transcorrer da partida com os xavantes. Presentes em nosso vocabulário cotidiano, são por certo familiares. No entanto, não é possível pensar em delas fazer uso científico sem alguns comentários iniciais. Isso porque, se aparecem em formulações discursivas contemporâneas de sociólogos, pensadores da educação física, filósofos, antropólogos urbanos, historiadores, etnólogos, jornalistas, para não falar dos próprios índios, os diálogos entre todos estes têm sido, muitas vezes, truncados, quando não silenciados.

#### **2.3.1. Dificuldades iniciais**

Lembre-se, em primeiro lugar, que 'esporte', em português, é um anglicismo lingüístico, do mesmo modo que seus similares em espanhol, francês, italiano ou alemão. Por trás do "empréstimo", não se despreze que cada uma dessas línguas pode recortar e estender o campo semântico do 'esporte' e do 'jogo' à sua própria maneira. Onde os falantes nativos do português aplicam essas duas palavras, os do próprio inglês, por exemplo, saem-se com quatro: '*sport*', '*play*', '*gamble*' e '*game*'<sup>27</sup>. Aspectos etimológicos e de tradução fazem, assim, com que o trânsito entre proposições nas várias línguas indo-européias não seja nada simples.

Em segundo lugar, conforme passamos de estudos sobre as sociedades ocidentais à bibliografia etnológica, as palavras em foco surgem com significativas

---

<sup>27</sup> A última, como se sabe, leva também à idéia de *caça*, detalhe talvez não desprezível.

particularidades<sup>28</sup>. No primeiro desses pólos, em que o trabalho de Norbert Elias & Eric Dunning (1994 [1985]) desponta como referência importante, é comum que se entenda o *esporte* como fenômeno eminentemente *moderno*: uma continuidade histórica mas, principalmente, uma ruptura de sentidos sociológicos em relação ao *jogo*, representante de formas *tradicionais* de sociabilidade. No segundo pólo, o uso dos termos 'jogo' e 'esporte' é pouco mais do que recurso para facilitar o estabelecimento de analogias entre práticas ocidentais e indígenas.

Com efeito, em todo o mundo, são bastante documentadas, mas superficialmente descritas, atividades indígenas que, muitas vezes conduzindo a temas como *diversão*, *desafios*, *apostas*, *conquista de prestígio*, *violência regrada*, *valorização ética e estética da motricidade humana* ou *competitividade*, passaram a figurar na bibliografia sob as denominações de 'jogo', 'esporte' ou outras, a elas aparentadas ('jogo competitivo', 'jogo esportivo', 'competição esportiva')<sup>29</sup>. Restringindo-nos aos Jê, temos os exemplos de jogos de peteca, de flechas, de apanhar argolas com uma vara, *hooking game*, lutas ou combates corporais, além das corridas de toras, às quais, o leitor já pode imaginar, retornaremos diversas vezes.<sup>30</sup>

Apesar da vasta recorrência dessas práticas, são raros os autores que, além de empregar os rótulos acima mencionados, preocuparam-se em defini-los ou discuti-los minimamente. Dois deles foram Claude Lévi-Strauss (1976a [1962]: 52-55) e Clifford Geertz (1989 [1972]). Partindo da aplicação da *teoria dos jogos* à economia

---

<sup>28</sup> Passagem que, vale lembrar, inverte o movimento feito pela antropologia social ao longo de sua história. Tendo-se firmado por meio do estudo de sociedades que, em conjunto, até hoje não sabe bem como denominar - "*ditas primitivas*"; "*tradicionais*"; "*sem Estado*"; "*simples*"; "*não-ocidentais*"; "*de pequena escala*"; *indígenas* -, a disciplina vem, já há algum tempo, dedicando-se a um objeto de designação igualmente difícil: sociedades "*complexas*", "*modernas*", "*ocidentais*"... Se os variados problemas conceituais, metodológicos e epistemológicos implicados na distinção desses dois "tipos" de sociedades são um fato (Lima & Goldman, 1998), aqui se postula que as diferenças entre elas não deixam de merecer atenção, especialmente em momentos nos quais se discutem conceitos em termos gerais, como agora.

<sup>29</sup> Para balanços bibliográficos sobre 'jogos' ou 'esportes' indígenas, referentes a diversas regiões do mundo, ver Damm (1970 [1960]) e Blanchard (1995). Nas Américas, os casos estão longe de restringir-se ao uso da bola, conforme pode ser conferido nos apanhados de Culin (1975 [1907]), Cooper (1963 [1949]) e Van Mele & Renson (1992). Nas terras baixas sul-americanas, alguns outros exemplos são: o jogo de dardos *iawarí* e a luta corporal *huka-huka* no Alto Xingu (Galvão, 1976 [1950]; Agostinho, 1974: 77, 99, 128-134 e 153-157; Viveiros de Castro, 1977: 215-218; Bastos, 1993; Thieme, 1999; Tavares, 2000); as disputas pela posse da cana-de-acúcar e do mamão que, entre os Katukina Pano, opõem homens e mulheres (Lima, *Internet*); o jogo com cavalo, um tipo de esgrima e a peteca kadiwéus (Vinha e Rocha Ferreira, 1997), o violento 'pega-pega' *piritúti* e o pugilato dos Terena (Obergh, 1949: 48 e Cardoso de Oliveira, 1976 [1965-6]: 190-191); a "*carrera*" (corrida) dos Mbayá-Guaicuru, habitantes do Chaco paraguaio (Vinha e Rocha Ferreira, 1997); a espécie de hóquei registrado entre vários povos no Chile e Argentina (Martínez-Crovetto, 1968a; Vriessen, 1997); a peteca, o arco-e-flecha, o arremesso de lança, as lutas e o cabo-de-guerra dos Guaraní de Misiones, Argentina (Martínez-Crovetto, 1968b: 8-12).

<sup>30</sup> Conferir Nimuendajú (2001 [1935]; 1939: 113-120; 1942: 70-74; 1946: 62-63, 75, 138-148 e 161), Métraux (1946: 467 e 469), Vidal (1976: 137 e 1977: 136-139); Ferraz (1983: 96-97 e 1985), Amoroso (2000: 57).

que houveram feito Von Neumann & Morgenstern (1944), Lévi-Strauss propôs uma conhecida noção antropológica de jogo, adiante recuperada. Quanto a Geertz, a inspiração foi um conceito de "*jogo profundo*" oriundo da filosofia utilitarista de Bentham, que lhe serviu para apresentar e discutir a briga-de-galos em Bali. No entanto, sobre as noções trabalhadas por cada qual, deve-se destacar que: (1) aparecem como soluções *ad hoc* para os casos de que tratam; (2) passam ao largo das relações entre *jogo* e *esporte*; e, o que é mais importante, (3) depois de estabelecidas, não chegaram a ser avaliadas uma à luz da outra (perdeu uma bela oportunidade de fazê-lo Geertz, 1997a [1983]: 40-44).

Resulta daí que os parâmetros para a utilização das noções em tela no estudo de sociedades indígenas, ainda que numa única região etnográfica, são mínimos e duvidosos. Esparramando à nossa frente os textos etnológicos, um certo 'detector de palavras recorrentes' estimularia a comparação. O emprego dos nomes 'jogo', 'esporte' e assemelhados, entretanto, para além de permitir eventuais remissões aos notáveis Lévi-Strauss e Geertz, permanece, em grande parte, uma questão de intuição de quem observa e descreve rapidamente práticas indígenas.

Do ponto-de-vista da antropologia social, as noções de 'jogo' e 'esporte' estão envolvidas, em suma, num *imbroglio*. Dum lado, o avanço teórico na definição e compreensão do fenômeno esportivo ocidental faz da dicotomia *tradicional/moderno* a base da distinção entre *jogo* e *esporte*, numa reificação conceitual que antropólogos sociais, mesmo quando dedicados a unidades de análise como a *sociedade brasileira*, têm dificuldade em aceitar.<sup>31</sup> Doutra parte, a literatura etnológica acumula dados sobre fenômenos chamados de 'jogo', 'esporte' ou expressões parecidas. Carregando no exagero retórico, o que resta entre os dois conjuntos bibliográficos é um abismo teórico e conceitual: o primeiro lado não reflete suficientemente sobre exemplos oriundos do segundo; mas é compreensível, já que, neste outro, a analogia, a intuição e a descrição superficial ditam o tom.<sup>32</sup>

Tudo isso contribui para uma dúvida radical em relação aos 'jogos esportivos' indígenas, que será resgatada abaixo junto com Lévi-Strauss e as corridas de toras jês. Por enquanto, cabe assinalar que o abismo acima mencionado não chega a ser propriamente desencorajador quando se trata de observar o futebol xavante. Nosso problema não passa, felizmente, pela tentativa de promover uma redução da distância entre os estudos sobre o esporte em sociedades ditas 'complexas' e a etnologia. Trata-se, apenas, de definir minimamente o conteúdo das palavras 'jogo' e 'esporte', a

---

<sup>31</sup> Para o desenvolvimento desse ponto, ver Toledo (2000: 20-36).

<sup>32</sup> Quanto a essa afirmada superficialidade, há, é claro, exceções merecedoras de registro, como os tratamentos conferidos por Nimuendajú (2001 [1934]) e Galvão (1976 [1950]), respectivamente, às corridas de toras timbiras e ao *iawarí* alto-xinguano.

fim de que quem lê e quem escreve estas páginas assegurem-se de estar falando a mesma língua.

### 2.3.2. Definições provisórias

Desde logo, esteja claro que o futebol será entendido como *jogo e esporte*. Na condição de categorias de análise, as duas noções não serão, todavia, meramente aplicadas ao fenômeno em observação, mas, também, testadas, de acordo com o que o próprio material xavante vier a oferecer. Para que o teste seja possível, é preciso expor o tipo de reflexão que considero previamente ao utilizar as expressões em questão.

Dado o quadro acima esboçado, trato de reunir contribuições variadas, propondo uma conceituação provisória, que oriente a aproximação em relação ao futebol xavante. O resultado, algo idiossincrático, beneficia-se das idéias de dois 'futebólogos' brasileiros (Roberto Da Matta, 1982 e 1994; Luiz Henrique de Toledo, 2000), de certos 'clássicos' da temática em apreço (Johan Huizinga, 1971 [1938]; Roger Caillois, 1990 [1958]; Norbert Elias & Eric Dunning, 1994 [1985]), do autor de um manual introdutório à linha estado-unidense de estudos auto-intitulada "*antropologia do esporte*" (Kendall Blanchard, 1995) e, por fim, de Claude Lévi-Strauss — na realidade, duma dimensão pouco articulada de seu pensamento: aquela em que, vez por outra, a noção de jogo faz-se presente.<sup>33</sup>

Seguindo logo abaixo, a proposta quer evitar dois procedimentos analíticos que decorreriam de se transpor *a priori* a dicotomia *tradicional/ moderno* aos Xavante: (1) rotular de 'jogo' atividades físicas conhecidas antes mesmo do contato duradouro com os waradzu, e de 'esporte' coisas como o futebol por eles praticado; (2) reservar a palavra 'esporte' para denominar apenas fenômenos verificados em sociedades contemporâneas ditas 'ocidentais', com a implicação de que, entre indígenas, só haveria, qualquer que fosse o caso, *jogo*.

Muito noutra direção, o objetivo, aqui, é dar a ambos conceitos contornos que: (1) não os tornem, por princípio, mais ou menos compatíveis com tipos supostos de sociedade (ocidental/ indígena) ou mesmo de esferas de sociabilidade (tradicional/ moderno); e (2) permitam realçar propriedades do sistema social observado.

---

<sup>33</sup> Ver Lévi-Strauss (1976b [1942]: 329; 1982 [1949]: 37-38, 94-97 e 108-114; 1970d [1952]: 322-324; 1993a [1952]: 352-366; 1993b [1961]: 323-324; 1976a [1962]: 52-55; 1983 [1971]: 316-318; 1986a [1985]: 173-184; 1986b [1984]: 71-75 e 249-251; 1993c [1991]: 40, 110 e 212-214).

Assumo que *jogo* corresponde a uma *forma* básica: a *produção da distinção entre ganhadores e perdedores*. A aplicabilidade da noção independe do conteúdo exato daquilo que se ganha, deixa-se de ganhar ou se perde efetivamente. Para além de toda a variação dos jogos — segundo as modalidades, os universos socioculturais em que se manifestam, as subjetividades de quem com eles se envolve, as diferentes posições que diante deles se ocupa<sup>34</sup> —, persistiria seu aspecto de competição por alguma espécie, igualmente variável, de "bem escasso": prestígio, honra, satisfação pessoal ou grupal, poder, bens materiais, fama, graça divina, e a série pode ser completada à vontade.

Não defino o jogo, entretanto, apenas por essa forma. Se assim fizesse, ele não diferiria em nada da *guerra* nem da *política parlamentarizada* (a da conversa e não da força física), pois, em ambas, o perder/ ganhar e a disputa também são dados. Aproximar as três manifestações por meio de metáforas é procedimento para lá de comum. Contudo, embora ajudem a reforçar o que quero dizer, não são metáforas que devem prender nossa atenção, e, sim, tentativas de definir conceitos. Nesses termos, podem-se verificar entre *jogo*, *guerra* e *política*, algumas correlações significativas.<sup>35</sup>

Enquanto as regras da guerra pautam-se pela *prática da violência*, as do jogo e da política baseiam-se, justamente, em *controlá-la*. Mesmo nos jogos em que o confronto físico é mais evidente — como, em graus variados, futebol, rúgbi, boxe ou as lutas conhecidas como 'vale-tudo' —, o recurso à violência está submetido a restrições no plano das normas. E é uma obviedade lembrar que nem a política nem o jogo permitem que o adversário seja, literalmente, morto.<sup>36</sup>

Por outro lado, embora possa ser uma via de acesso real à conquista de bens socialmente valorizados, a vitória/ derrota no jogo parece não pôr em questão, diretamente, o controle sobre processos sociais, econômicos e culturais, como o fazem a política e a guerra. Nessa medida, seria válido dizer que o jogo está excluído do "centro" da vida social. Isso, no entanto, não o impede de surgir como tão ou mais significativo do que a guerra, a política, além da economia, em ocasiões como *Jogos Olímpicos* e *Copas do Mundo* de futebol, quando chega a comandar uma certa paralisação das atividades destes outros domínios.

---

<sup>34</sup> Por exemplo: o *jogador* no sentido estrito, isto é, quem está "dentro" do jogo, o *torcedor* (observador que tem motivos para identificar-se com seu resultado) ou o *apostador*, que o toma como fundamento de um outro, no qual ele próprio já é uma das partes diretamente envolvidas.

<sup>35</sup> Como permite entrever, marginalmente, uma recente proposta analítica de entendimento da guerra em relação à política (Leirner, 2001: 12 e 15).

<sup>36</sup> São conhecidas as decapitações que se seguiam aos jogos de bola centro-americanos, incertas quanto a envolverem vencedores ou perdedores (Blanchard, 1995: 109; Lemos, 1995: 57; Tonelli, 1997: 21-22). Nesses casos, porém, a morte é uma *decorrência* do jogo, e não uma de suas ações constitutivas.

Pode-se correlacionar o jogo, ainda, à *arte*. Nela, critérios estéticos ensejam juízos éticos e hierarquizantes (uma dada realização artística ser superior a outra), ao passo que, no domínio do jogo, é a perspectiva de hierarquização, prevista no plano das regras, que motiva avaliações éticas e estéticas. Tome-se o exemplo do próprio futebol. Está lá, na sua regra de número 10: "*A equipe que tenha marcado o maior número de gols durante uma partida será a vencedora*". Mas bem conhecem os torcedores brasileiros uma velha polêmica: deve-se jogá-lo de modo mais "artístico", "aguerrido" ou "voltado aos resultados"? E que moleque futebolista nunca foi instado por algum adulto investido de pedagogo a refletir se o mais importante é vencer ou, simplesmente, *competir*?

Quanto à noção de esporte, utilizá-la ao longo destas páginas não corresponde a indicar '*aqui, portanto, não está o jogo*'. É justamente o contrário que acontece, pois o esporte, sem prejuízo do que já foi dito, é entendido como *caso particular* do jogo. A responsável por essa particularidade é a oposição *uso da mente/ uso do corpo*; mas não de modo a gerar dicotomias conceituais, e, sim, como se os dois termos fossem pratos duma balança, diferentemente carregados de acordo com a modalidade.

O que quero dizer deixa-se ilustrar pelo xadrez. Nesse conhecido paradigma de "jogo mental", a ausência da motricidade física só é completa se desconsideramos que mesmo os maiores *experts*, capazes de praticá-lo sem mexer peças sobre um tabuleiro concreto, precisam, ainda assim, fazer gestos (escrever ou falar) para indicar seus lances imaginados. Convém, portanto, tê-lo como '*jogo mais mental do que corporal*' — talvez seu exemplo supremo. E o contrário ocorre no caso do futebol; pois quem se atreveria a sustentar que a genialidade sensório-corporal que se manifesta nos lances de *craques* nada tem que ver com faculdades mentais?

Encontro o critério para definir determinada modalidade de jogo, adicionalmente, como *esporte* apenas, portanto, na *ênfase* física que ela confere às ações que a compõem. Trata-se de recurso analítico provisório, cujo principal mérito seria o de servir como referência para contrastes entre diferentes modalidades de jogo e entre variados modos culturais de concebê-las e vivê-las. Quando, numa prática humana sujeita a regras, pode-se vislumbrar a pertinência da distinção entre vitoriosos e derrotados, falo em '*jogo*'. Presente, além disso, um peso especial no uso do corpo, eis o *esporte*.

A definição é vaga, e faz vistas grossas, por exemplo, a todo o empreendimento dedicado a mostrar a relação do esporte com o processo de *civilização dos costumes* (Elias & Dunning, 1994 [1985]). Porém, dada a meta aqui almejada — não tornar o emprego de conceitos motivo para se estabelecer um fosso prévio entre 'ocidentais' e 'indígenas' —, é melhor que assim seja. As análises de Elias

& Dunning centram-se no desenvolvimento histórico de sociedades europeias. Torná-las base de comparação com sistemas sociais ameríndios até pode ser um caminho interessante; mas exige, antes de mera aplicação do conceito elisiano, análise dos fenômenos que acompanham a manifestação da suposta prática esportiva em cada caso. Embora a via possa ser fecunda, pouco já se fez nesse sentido.<sup>37</sup>

## 2.4. Esporte na sociedade xavante: futebol e corrida de toras

A proposta de conceituação acima leva em conta que os sentidos socioculturais do esporte e do próprio jogo extrapolam, em muito, a mera distinção entre vitoriosos e derrotados. Bem o exemplifica a enorme pluralidade de temas expressos pelo futebol na *sociedade brasileira*:

*Estilos particulares do jogar; racismo; identidades nacional, regionais e de imigrantes; conflitos entre o que os brasileiros vêem como novo e tradicional, estrangeiro e próprio; vínculos de torcida e de aposta; mobilidade na estrutura social; trabalho/ tempo livre; indivíduo/ sociedade; produção social do espaço urbano; esferas de relacionamentos nas quais o jogo é apenas mais um dos elementos; ideais associados ao uso do corpo; consciência social/ alienação; fenômenos lingüísticos; comunhões e segmentações grupais; relações de gênero (masculino/ feminino); concepções de ligações com o sobrenatural; relações de poder; socialização de jovens e crianças; violência; organização burocrático-institucional<sup>38</sup>.*

---

<sup>37</sup> Exemplo, talvez único, é a sugestão de Carlos Fausto (1997: 327-328, em especial, nota 49) sobre a luta alto-xinguana como "*esportificação da violência*". Por outro lado, as interessantes pesquisas de Vinha (1999 e 2000) sobre jogos e esportes dos Kadiwéu, apoiadas em Elias & Dunning, parecem ressentir-se de aplicação demasiado ligeira da já comentada dicotomia *tradicional/ moderno*. Pode-se acrescentar que as formulações de Pierre Bourdieu (1983, 1990, 1997), sobre o "*campo esportivo*" distanciam-se da etnologia na mesma proporção que o fazem as teses elisianas.

<sup>38</sup> Pálida sùmula dos estudos socioculturais sobre o futebol no Brasil, esse parágrafo baseia-se em sobrevôo por: Rosa (1944); Rodrigues Filho, M. (1964 [1947]); Rosenfeld (1993 [1956]); Vieira, J. P. (1972); Oliveira (1974 e 1996); Martins Netto (1976); Guedes (1977, 1982 e 1998); Flores (1977, 1995a e 1995b); Klintowitz (1978); Santos, J. (1978); Schifnagel (1979); Soares, L. (1979); Araújo, R. (1980 e 1982); César (1982); Da Matta (1982, 1986a, 1986b e 1994); Vogel (1982); Witter (1982a, 1982b); Ramos (1984); Manhães (1986); Caldas (1988 e 1994); Soares, A. (1990, 1998 e 1999); Leite Lopes & Maresca (1992 [1989]); Antunes (1992, 1994 e 1996); Toledo (1993, 1994, 1996 [1994], 1996 e 2000); Gil (1994); Campos (1994); Faria Júnior (1994); Feijó (1994); Helal (1994 e 1997); Leite Lopes (1994); Murad (1994, 1996a e 1996b); Negrão (1994); Sevcenko (1994); Helal & Coelho (1995 e 1996); Helal & Murad (1995); Rodrigues Filho, N. (1995); Gordon Jr. (1995/96); Rocha (1995/96); Arnt (1996); Araújo, J. (2000 [1996]); Souza (1996); Jesus (1997); Pacheco & Cunha Junior (1997); Pimenta (1997); Ramadan (1997); Rocha Filho (1997); Soares, A. & Lovisolo (1997); Villela (1997); Pereira (1998); Vieira, J. J. (1998); Damo (1999); Helal & Gordon Jr. (1999).

Vê-se a quantos sentidos o futebol pode-se ligar. Que todos eles sejam variáveis, de acordo com os contextos investigados, é ponderação que se adequa à perspectiva teórica do *"esporte na sociedade"*, nominada e desenvolvida por Roberto Da Matta (1982). Aderir a ela significa empenhar-se em evidenciar o que o futebol 'diz' sobre o sistema social em que se manifesta: *"O futebol praticado, vivido, discutido e teorizado no Brasil seria um modo específico, entre tantos outros, pelo qual a sociedade brasileira fala, apresenta-se, revela-se, deixando-se, portanto, descobrir."* (Da Matta, 1982: 21).

Evidentemente, ao passarmos de uma sociedade a outra, é de se esperar que mudem também as descobertas. Com os xavantes, haveremos de estar atentos para observar o futebol segundo as relações de que toma parte no próprio universo nativo, e não com base no que imaginamos ser ele na sociedade brasileira ou alhures. Será o caso, então, de dialogar com dois tipos de entendimento: o que os próprios xavantes têm do futebol e o que os etnólogos têm da vida social indígena. E haveremos de lembrar do *"efeito borboleta"* de Marilyn Strathern (1996: 96).

#### **2.4.1. Esportes outros: ritos?**

A idéia duma 'etnologia do esporte' existe há muito tempo (Weule, 1925). Parece, entretanto, estar sempre sob suspeita, na medida em que são os acima aludidos 'jogos esportivos' indígenas, por si mesmos, que geram incertezas interpretativas. Aqui, o que importa não é qualquer possível filigrana distintiva entre jogo e esporte, mas uma dúvida mais fundamental.

Já vimos que muitas práticas indígenas apresentam elementos capazes de remeter a intuição de observadores à idéia de esporte. Agora, é o momento de notar que outras de suas supostas características insistem em projetar a imaginação etnológica na direção de certos questionamentos. Serão mesmo o que aparentam ser? A pergunta refere-se àquela forma básica do jogo: a distinção entre ganhadores e perdedores; o caráter propriamente de competição. Estará presente nos 'esportes' indígenas? Se não, por que então chamá-los assim?

Na trilha dessa discussão, encontraremos o objeto desta dissertação sendo aproximado duma terceira noção, até agora eludida: a de *rito*. Ela aparecerá, contudo, em duas acepções, o que requer comentários prévios.

Primeiramente, atribuamos o número 1 à mais *genérica* que encontraremos pela frente. Desconsiderando particularidades entre os autores que serão rapidamente comentados, deixemo-la estabelecida da seguinte maneira: *rito como seqüência extra-cotidiana de ações, em cujo ordenamento e relações com outros domínios da vida social os antropólogos podem apreender aspectos significativos do sistema social em*



*que se manifesta*. Se logo se verifica que a idéia não comporta qualquer incompatibilidade com o esporte como caso particular do jogo, não se pode dizer o mesmo da noção 2 de rito. Advinda do pensamento de Lévi-Strauss, ela aparece como mais *específica e restritiva* do que a primeira; justamente, por definir-se *em oposição a jogo*, conforme observaremos no momento oportuno. Diante, portanto, de práticas que enfatizam o uso do corpo, delinea-se uma situação na qual a noção 1 permite destacar aspectos rituais e esportivos, ao passo que a 2 induz a uma escolha: ou bem são ritos, ou bem são esportes.

O segundo comentário diz respeito à figura do *autor* Da Matta. Alguns de seus trabalhos (1973, 1979 e 1982) foram fundamentais para que se propagasse a idéia de que fenômenos da *sociedade brasileira* como o carnaval e o futebol podem ser analiticamente tratados como ritos, no sentido 1. A essa fase da trajetória intelectual do autor correspondem a proposição da perspectiva teórica do "*esporte na sociedade*", aqui aproveitada, e sua caricatura de 'futebolólogo'. Antes disso, porém, Da Matta também fora 'jê-ólogo', e é nessa condição que, nas próximas páginas, surgirá associado à acepção 2 de rito. Essa duplicidade, concentrada no mesmo autor, não deve causar confusões.

Acessar o tema desta dissertação por meio do problema do rito e do esporte implica tratar, ao menos, de duas discussões. A primeira concerne a uma das mais conhecidas e intrigantes instituições socioculturais dos povos jês: as corridas de revezamento portando toras sobre os ombros ou, para simplificar, 'corridas de toras'. A segunda discussão traz à tona um correlato perfeito do objeto focalizado nos capítulos por vir; corrigindo: *imperfeito*, já que leva a esperar do futebol xavante algo que decididamente não lhe cabe. Na junção de ambas, façamos mais um exercício de idéias.

#### **2.4.2. Correr com toras e jogar futebol**

Na etnologia sul-americana, as corridas de toras são geralmente apontadas como traço característico dos Jê ou, no máximo — levando-se em conta testemunhos acerca de povos extintos ou que as teriam realizado no passado —, estendidas ao tronco lingüístico Macro-Jê (Melatti, 1976: 38).<sup>39</sup> Nos tempos correntes, praticam-nas

---

<sup>39</sup> Martínez-Crovetto (1968b: 11), no entanto, informa sobre práticas similares entre sub-grupos guaranis na Argentina e Paraguai. Por outro lado, os eventos contemporâneos *Jogos Indígenas*, comentados logo ao início destas páginas, têm propiciado que outros povos que vivem no Brasil passem a praticar as corridas de tora (Brito Vianna, 2001: 220). Como curiosidades longínquas, é ainda interessante observar os registros sobre corridas em que se levam sobre os ombros *pedras*, no Assam (Índia), e mesmo outros *homens*, no Havaí (Damm, 1970 [1960]: 59).

os jês centrais Xavante e Xerente, os Panará e os grupos timbiras (*Idem*).<sup>40</sup>

Em sucessivas ocasiões, Maybury-Lewis (1984 [1967]: 310-313; 1990 [1965]: 131 e 133; 1989: 102-103; 1992: 148-153) externou a idéia de que a corrida de toras dos jês centrais, mais do que uma competição, é uma cerimônia, evento estético capaz de expressar uma certa visão de mundo cujo aspecto fundamental é a busca da harmonia e o equilíbrio entre opostos. A corrida seria, em suma, um rito, no sentido 1 acima anotado. A bem executá-lo, os preceitos coletivos indígenas preveriam que cada equipe se esforçasse ao máximo, mas, ao mesmo tempo, não ultrapassasse flagrantemente a outra. Nada mais distante, portanto, das corridas esportivas levadas a cabo durante 'Jogos Olímpicos' ou campeonatos de atletismo.

Carneiro da Cunha (1987 [1973]: 40-41) também tratou das toras, sugerindo, embora timidamente (pois em nota de rodapé, num artigo sobre outro assunto<sup>41</sup>), interpretação mais abrangente e abstrata. Referiu-se aos Jê em conjunto; procurou situar as corridas frente a outros ritos; entendeu-as como expressão de concepções de *tempo social* e duma velha e cara noção da antropologia social: a *troca*. Nos limites desta dissertação, é suficiente notar que a autora encampou a formulação de Maybury-Lewis a respeito da não-competitividade da atividade em foco, e que, como ele, pensava em rito no sentido 1.<sup>42</sup>

Já Da Matta (1976 [1970]: 105) e Melatti (1976) adotaram posição mais cautelosa. Admitiram que as corridas, no caso de certos povos timbiras (Apinayé e Krahó, respectivamente), poderiam combinar o aspecto de *jogo/ esporte* com o de *rito*. Ambos autores, no entanto, deixam claro estar dialogando com a acepção 2 de rito. Localizada numa passagem da vasta obra de Lévi-Strauss, já é hora de apanhá-la.

Ela reúne exemplos de jogos de índios norte-americanos a rápido informe de terceiro sobre a introdução do futebol entre indígenas do outro lado do mundo. Foi o suficiente para que seu autor descolasse uma oposição entre o *jogo* e o *rito*. A citação, da qual suprimo o que diz respeito aos ameríndios, é longa, mas necessária:

*"Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que se 'joga' também, parece*

---

<sup>40</sup> Turner (1966: 204-209) fala de determinadas atividades rituais dos Kayapó-Gorotire que também incluem o corte e o carregamento de pedaços de troncos de árvores, mas faz questão de frisar sua diferença, sob diversos aspectos, em relação à prática que aqui se considera. Antes de Turner, porém, parece que Nimuendajú (1939/40, *citado por* Lea, 1995: 326) chegou a dispor de informes sobre corridas de toras em sentido próprio entre os mesmos Gorotire.

<sup>41</sup> O objeto central da análise da autora é um movimento messiânico timbira. O tema das corridas de toras ali surge, tão somente, por conta de fragmentos míticos que o evocam.

<sup>42</sup> Não se deixe de observar, porém, uma diferença marcante entre as idéias dos dois autores: se Maybury-Lewis leva-nos a olhar para a face *equilibrada* da sociedade xavante, Carneiro da Cunha aponta para a dimensão *desequilibrada* do mundo da troca — aquela que remete à *dívida* e permite a instauração do sistema no tempo.

*mais uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, porque só ela resulta num certo tipo de equilíbrio entre os dois campos. A transposição é fácil de verificar no caso dos gahuku-gama, da Nova-Guiné, que aprenderam o futebol, mas que jogam, vários dias seguidos, tantas partidas quantas se tornem necessárias para que se equilibrem exatamente as perdas e as ganhas por cada equipe (Read, p. 429)<sup>43</sup>, o que é tratar o jogo como um rito. (...) O jogo aparece (...) como disjuntivo: ele resulta na criação de uma divisão diferencial entre jogadores individuais ou equipes, que nada designava, previamente, como desiguais. Todavia, no fim da partida, distinguir-se-ão em ganhadores e perdedores. De forma simétrica e inversa, o ritual é conjuntivo, pois institui uma união (...) ou, em todo caso, uma relação orgânica, entre dois grupos (...) que eram dissociados no início." (Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 52 e 54).*

Vejamos, então, como os quatro 'jê-ólogos' cujos tratamentos das corridas de toras foram acima destacados postaram-se face à formulação de Lévi-Strauss.

Apesar de a terem citado expressamente, Da Matta e Melatti não aderiram a uma comparação direta entre o futebol gahuku-gama e as ditas corridas. Se o povo da Nova Guiné ritualizou (no sentido 2) o que só na superfície seria um esporte, não seria tão fácil dizer o mesmo em relação aos corredores jês. Noutras palavras, o exemplo etnográfico sul-americano não se deixaria elucidar, simplesmente, com base na oposição lévi-straussiana entre jogo e rito.

A posição de Carneiro da Cunha é mais difícil de precisar. Ao remeter a análise das corridas a um amplo sistema ritual, feito também de cantos e danças, e a idéias que soam bastante abstratas neste contexto (troca e tempo social, como já dito), a autora evita a noção 2 de rito, que, contudo, reaparece quando já não são as toras que estão em questão.<sup>44</sup>

Quanto a Maybury-Lewis, salta aos olhos a semelhança entre o 'avesso do esporte' gahuku-gama e o sentido que ele próprio percebeu nas corrida dos jês centrais. O fato, entretanto, é que o autor não se referiu abertamente ao caso da Nova Guiné, mantendo-se atrelado ao sentido 1 da noção de rito. Nessa questão específica, o diálogo franco com Lévi-Strauss foi evitado por Maybury-Lewis, diferentemente de

---

<sup>43</sup> Read (1959: 429) assinala, de fato, que, nas partidas de futebol gahuku-gama, "(...) cada time busca igualar os gols anotados pelo outro e nenhum time deveria vencer, isto é, estabelecer sua clara superioridade. Usualmente, os jogos seguem por dias, até que os placares sejam considerados iguais."

<sup>44</sup> A conclusão do artigo citado remete ao mesmo texto de Lévi-Strauss, explorando-o, todavia, num registro que diverge da discussão aqui empreendida: "Se o rito é um jogo em que a partida já estaria decidida (Lévi-Strauss, 1962: 44), o movimento messiânico lança novamente os dados. O pensamento mítico pode, portanto, realizar um jogo no sentido próprio, ou seja, um conjunto de regras acionadas pelo evento, e é por aí que a história se reintroduz nesse pensamento intemporal (cf. Lévi-Strauss, 1962: 248)." , (Carneiro da Cunha, 1987 [1973]: 48).

tantos outros momentos de sua obra. Talvez porque, para ele, não se trata de o rito, em geral, estar fundado na lógica do '*unir e não separar; empatar e não vencer*', mas, sim, de esta própria lógica residir na visão-de-mundo de Xavante e Xerente, o que seria expresso por um rito específico: precisamente, o das corridas em pauta.

Para que este aquecimento de idéias não se transforme numa maratona, silenciemos por ora nossos autores. Mas note-se que a discussão sobre o sentido ou não de *competição* das corridas de toras jês, sobre a propriedade de serem entendidas como *esporte*, parece mal-parada. Quando a ela voltarmos, não será por supor que a compreensão do futebol xavante dependa da resolução de desacordos interpretativos acerca de um tema etnológico que lhe é anterior, mas seguindo caminhos de investigação sensivelmente diferentes.

Primeiro, trata-se de reconhecer que a sombra dos Gahuku-Gama vistos por Lévi-Strauss não deve ser projetada diretamente sobre os xavantes que abordaremos em plenos anos 1990. Adiante-se logo: os protagonistas deste trabalho praticam um futebol que conta com placares desiguais ao final de noventa minutos, campeonatos, troféus, apostas, discussões sobre se um gol anotado foi ou não válido e jogadas mais ríspidas, às vezes seguidas de brigas. Tudo, portanto, bastante familiar a quem conhece e vive o chamado 'esporte bretão'.

Em segundo lugar, é de se notar que o convite à reflexão iniciada nestas páginas é feito pelos próprios xavantes: o futebol, dizem eles, é que nem corrida de tora. Submeter essa associação a uma espécie de exame de microscópio, observando quais elementos constitutivos da corrida e do futebol (ou, em termos mais amplos, do jogo) estão na base das interpretações de cada antropólogo e dos pensadores xavantes com os quais iremos nos encontrar, insinua-se, então, proveitoso.

### **2.4.3. Futebol: jogo, esporte e rito**

Partiremos para os próximos capítulos informados pela idéia de que não há contradição entre as noções de *jogo*, *esporte* e *rito* (na acepção genérica 1), tudo como acima definido. Além disso, vimos que, da perspectiva do "*esporte na sociedade*", o futebol não se presta a análises relativas, apenas, à produção da distinção entre ganhadores e perdedores. Deriva daí que mesmo o sentido 2, isto é, lévi-straussiano, de rito tem algo a esclarecer sobre o futebol xavante.

Para tanto, é preciso perceber que a *conjunção* expressa no caso xavante é de natureza bem diversa da que se verifica no gahuku-gama: situa-se, *não no plano interno do jogo, mas fora dele*. De fato, enquanto '*nós, waradzu*', estimulados pelo saber etnológico, preocupamo-nos em estabelecer o que nos diferencia e *separa* '*deles, xavantes*', estes últimos vão, em certo sentido, na direção inversa, procurando

caminhos para estar *junto* conosco. Adivinhar qual seria um desses caminhos é fácil para quem vive no 'país do futebol'; mas não apenas nele, pois o bordão já vai desgastado, e basta olhar os fatos e estatísticas no plano mundial para notar que a 'paixão' não é exclusividade de brasileiros. Ademais, jogarem futebol os Xavante é algo que lhes permite, ao menos potencialmente, comunicar-se com waradzu para além de fronteiras nacionais.

As noções de 'jogo', 'esporte' e 'rito' não são excludentes; podem corresponder a *aspectos* dum mesmo fenômeno. Nas observações que têm por meta imediata, horizonte longínquo ou decorrência inevitável comparar sistemas sociais diversos, é preciso, porém, começar colocando rito diante de rito, jogo diante de jogo, esporte diante de esporte. Parece tê-lo percebido Marshall Sahlins, que levou ao encontro da passagem de Lévi-Strauss sobre o povo da Nova Guiné a variante do futebol que ele próprio melhor conhece:

*"(...) com a mesma seriedade com que os Gahuku-Gama jogam por um empate, o futebol americano tem como única instância privilegiada o tornar-se vencedor. Um empate traz em si toda a desaprovação do tabu do incesto, como foi colocado pelo conhecido sociólogo Duffy Daugherty: 'um empate é como beijar a irmã'. Além disso, os vencedores ficam habilitados para certos privilégios cerimoniais, que vão desde a inversão dos quepes pelas bandas até a derrubada das barras do gol. E, ao final de uma temporada esportiva, fica definida uma hierarquia dos times, que oferece aos 'campeões do oeste' uma viagem ao Rose Bowl no Ano Novo, com um exagero de fausto californiano. Não é como se não tivéssemos uma cultura". (Sahlins, 1979 [1976]: 64).*

Fenômenos como o futebol têm várias dimensões; são mesmo complexos. É assim na sociedade brasileira, na norte-americana e também para povos que, se são mesmo *outros*, devem-no, nalguma medida, à nossa própria disposição em entendê-los como tal. Povos que, ainda mais nos dias correntes, podem estar querendo dizer que não são assim tão diferentes de "nós". Por que não o diriam por meio do futebol, esta *língua franca* do mundo contemporâneo?

### 3. Preleção

Alargando o sentido duma premissa de estudo já assinalada, digamos que o futebol insere-se no conjunto de instituições, ideários, saberes e fazeres que, chegados aos índios por meio do contato continuado com a sociedade inclusiva, geram novas esferas de interações sociais. A relação dos Xavante com o futebol seria, dessa perspectiva, semelhante às que diversos povos indígenas estabelecem, por exemplo, com a música popular, o ambientalismo, a técnica do vídeo, a educação escolar, igrejas e religiões, política institucional-partidária ou projetos econômicos, em processos que vêm atraindo crescente atenção de pesquisadores<sup>45</sup>.

Sabe-se o quão problemática a noção de 'contato' tem-se mostrado no desenvolvimento da etnologia no Brasil.<sup>46</sup> Da ótica duma certa 'etnologia clássica', é como se os fenômenos mencionados no parágrafo anterior fossem relações secundárias, que, embora empiricamente existentes, estariam a encobrir o '*como são*' das sociedades indígenas, condição de possibilidade de entendimento daqueles mesmos fenômenos e, no fim das contas, razão de ser dos próprios estudos etnológicos. Dum outro ponto-de-vista teórico, porém, os tais fenômenos assumem estatuto, sim, *empírico*, mas igualmente capaz de levar à compreensão dessas sociedades. Um estatuto, eu acrescentaria, de '*necessidade*'; pois, se estão lá...

Esforços nessa segunda direção têm-se mostrado tanto mais interessantes quanto melhor podem combinar dois elementos. Dum lado, descrições e narrações circunstanciadas de fatos e de feitos — o que se costuma chamar de 'etnografia'; doutra parte, a tentativa de apreender os modos como os próprios índios concebem e vivem processos desencadeados pela realidade daquilo que, na falta de termo melhor, ainda continua a ser chamado de '*contato*' (entre índios e "nós, os brancos"). Ao eleger o futebol como objeto de estudo, o presente trabalho procura seguir na mesma toada: pretende-se, em boa parte do conteúdo dos capítulos, etnográfico, e não abstrai nem relega à sombra, ao contrário, procura relevar e iluminar, as interações dos xavantes com não-índios; as presenças destes no meio daqueles e vice-versa.

---

<sup>45</sup> Ver, por exemplo, Vidal (1991); Bastos (1996 [1991]); Gallois & Carelli (1992 e 1993); Turner (1993 [1992]); Silva (1994); Peggion (1997 e 2001); Gordon Jr. (2000); Wright (1999); Paula (2000); Inglez de Souza (2000); Lopes da Silva (1999); Lopes da Silva & Ferreira (2001a; 2001b).

<sup>46</sup> Revela-o, entre outras, a discussão levada a cabo por Viveiros de Castro (1999).

### 3.1. Futebol para índios xavantes

No desenrolar da investigação aqui relatada, despontou a imbricação entre certos aspectos do fenômeno estudado e características do meu próprio relacionamento pessoal com os moradores da aldeia Abelhinha. A imbricação foi de tal sorte que, nalguns momentos, relatar os percursos da tentativa de conhecer o futebol xavante sem fazer referência a determinados condicionantes da realização da pesquisa seria quase impossível, talvez leviano e, no mínimo, improdutivo. O sentido dessa afirmação prende-se a quatro pontos indicados a seguir, e que, de quebra, ajudam a entender porque o título desta dissertação vale-se da expressão '*futebol para*'; fórmula que evita, de caso pensado, a preposição '*entre*'.

De saída, adiante-se um conteúdo do capítulo imediatamente seguinte. Ao que tudo indica, a chegada da modalidade esportiva considerada, pelo menos a uma parte dos Xavante, está vinculada à histórica presença junto a eles de missionários católicos da Congregação Salesiana. No entanto, talvez não seja necessário mais do que uma breve visita a alguma das aldeias xavantes contemporâneas, somada a indicações de pesquisadores que as conheceram, para se verificar que esses índios têm, eles próprios, um gosto muito grande pelo futebol. Seguindo a perspectiva de estudos mencionada ao início da presente seção, parece desejável, então, que se busquem significados para essa atração xavante pela prática esportiva a partir da própria perspectiva indígena, e não, apenas, da salesiana. Sendo essa a tentativa, eis a primeira razão de se dizer '*futebol para índios xavantes*'.

Discriminando as perspectivas indígena e missionária, o esforço será centrar atenção na primeira. O próximo capítulo procura trazer à tona significados do futebol para os salesianos, a fim de que, em seguida, possam eles ficar em segundo plano — o que, todavia, não parece simples. De todo modo, o objetivo é perseguir o que a modalidade esportiva é *para* os Xavante ou, sempre recordando, *para alguns* deles.

Conforme já sublinhado, os da aldeia Abelhinha não negam que futebol seja '*coisa de branco*'. Tampouco minimizam a importância do papel de certos salesianos — a serem apresentados nos devidos momentos — para o desenvolvimento de seu futebol. Há aí, e já passamos ao segundo ponto, uma dimensão de *disposição ao aprendizado*. Foi ela, por sinal, um dos pilares do relacionamento dos xavantes comigo, vale dizer, um dos viabilizadores da realização da pesquisa.

Ex-jogador, fui recebido como um aliado: informante, professor, companheiro de jogo, técnico, mediador potencial entre eles e o universo futebolístico ampliado. Na aldeia, fui convidado a dar dicas sobre o esporte, mostrei fotografias e falei de meu

passado pessoal de futebolista, chegando a atuar, diariamente, como treinador. E fui, em dada ocasião, "convocado" para jogar pelo time da Abelhinha.

Uma investigação que esteve atrelada aos atos de ensinar, demonstrar e falar aos índios sobre aquilo mesmo que se estuda não mereceria ser intitulada de outro modo que não por meio da preposição 'para', e viu-se forçada a considerar um incerto personagem: o '*pesquisador-futebolista*'.<sup>47</sup> *Incerto* porque envolto em toda a complicação que ronda a tentativa de '*perceber com objetividade como outros me percebem*'. O '*pesquisador-futebolista*' é uma *imagem de mim* que eu mesmo construo e manejo neste trabalho. Faço-o, de todo modo, *acreditando* expressar o *ponto-de-vista xavante*; e é por aí que a irrupção ocasional dessa imagem espectral na cena etnográfica dos próximos capítulos apresenta-se como *necessária*: ela seria *parte do objeto em estudo* — outra afirmação que não pode pretender ir muito além do plano da crença (a minha própria e, espero, a do leitor que quede convencido).

Conectando 'futebol' e 'xavantes', a preposição 'para' quer sublinhar, em terceiro lugar, um fenômeno em movimento, mais do que uma situação congelada. Movimento, comunicação... Do mesmo modo que migrou da Inglaterra para o Brasil, o esporte chegou também aos índios que vivem nestas terras; a muitos povos distintos, como já assinalado. Desvairado seria imaginar paralelos, nesse sentido, entre a recepção indígena ao pesquisador-futebolista e, por exemplo, o encontro dos habitantes das ilhas havaianas com capitão Cook em 1778 (Sahlins, 1990 [1985]). Observada através do tempo, a presença do esporte entre os Xavante parece ser quase coextensiva ao início das interações sistemáticas e rotineiras com setores da sociedade brasileira na primeira metade do século XX. Assim, quando comecei a me deparar com essa realidade, em meados dos anos 1990, já havia décadas duma história futebolística, que não podem ser suprimidas nem achatadas. Levar em conta que se procura apear, por assim dizer, uma carruagem que se move, é importante ponto a frisar. E ele tem um duplo sentido: não desconsiderar processos progressos envolvendo o futebol xavante — embora importante, a atuação salesiana é apenas um deles — e estar atento aos modos como os próprios xavantes entendem a chegada do esporte.

O movimento e a comunicação que observaremos transcorrem tanto no eixo *temporal* como no *espacial*. Em ambos, não se trata apenas de *internalizações*,

---

<sup>47</sup> A posição em que me vi assim situado encontra paralelos em outras pesquisas de cunho etnográfico. Como a de Fassheber (1998 e 2001), que afirma em relação aos kaingangs de Palmas (PR): "*Dada a minha formação em Educação Física e Desportos, fui solicitado a auxiliá-los no treinamento das equipes de Futebol e nos torneios regionais em que eles participavam.*" (2001: 7). Nos Estados Unidos, Cheska (1988: 87), por outro lado, aproximou-se do basquete feminino navajo atuando como 'técnica' de equipe de não-índias participante da 'liga' duma área indígena ("*a Navajo Reservation League*").



*acomodações* ou *apropriações*, por parte duma *cultura* (ou 'sociedade', 'sistema', escolha-se a melhor palavra), de algo novo. É apontando nessa direção que aqui se deixa um quarto marco inicial.

A análise procura levar em conta processos por meio dos quais os xavantes da Abelhinha vão estabelecendo laços que extrapolam o que se chamaria, há algumas décadas, de "*a sociedade xavante*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967], Müller, 1976, Lopes da Silva, 1986 [1980]). Nesses processos — em curso, novamente é preciso dizê-lo, há várias décadas —, também figura o futebol, seja na relação com salesianos e outros regionais não-índios, com a televisão ou com habitantes de rincões mais distantes, como São Paulo.

No interior da aldeia estão representadas todas as relações estruturalmente importantes? Suspendamos o 'estrutural'. O fato é que, ao menos no que se refere ao futebol, a vida social da Abelhinha manifesta-se em seu próprio espaço físico, noutras aldeias xavantes, nas cidades próximas e em São Paulo, onde vive um de seus integrantes, Hipa, que para lá levou o pesquisador-futebolista. Ou se opta por descrever apenas parte de um fenômeno ou se encara o fato de que ele pode estar em vários lugares. Alguns, bem mais longe da aldeia do que comumente esperaríamos de índios; ainda mais, dum povo jê, em relação ao qual seria de se prever que a aldeia oferecesse o modelo espacial de princípios de organização da vida social.<sup>48</sup>

Eis, portanto, o quarto sentido da expressão 'futebol para': salientar estarmos diante de algo que não se dá apenas *entre* os xavantes, mas, sim, que também os liga a um mundo mais amplo, onde há outros índios e, notadamente, não-índios. Se procuraremos observar esse mundo a partir da perspectiva xavante, isto não elimina da paisagem a presença concreta de quem não o é.

### **3.2. Da pesquisa realizada ao texto apresentado**

Os próximos capítulos fundamentam-se numa pesquisa que, mais do que tentar extrair alguma questão específica do fenômeno observado, deixou-se impregnar pelo que ele próprio viesse a mostrar. A postura tem, evidentemente, seus prós e contras. Mas não seria justificável, na medida em que impressões já existentes sobre o futebol xavante ou congêneres, que fossem capazes de guiar os caminhos da

---

<sup>48</sup> Discussão que se encontra, entre outros, em Da Matta (1976: 61-68), Turner (1979: 174 e 1991 [1987]), Lopes da Silva (1983), Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985: 201-202), Maybury-Lewis (1989: 98-102), Carneiro da Cunha (1993: 85) e Overing (s/d: 1-2).

investigação, eram mínimas? Buscou-se adensá-las, e o objetivo deste texto é expressar a tentativa.

O trabalho desenrola-se em dois níveis, que, no entanto, não podem ser de todo separados pela análise: a sociabilidade interna à área de Sangradouro e as interações com não-índios. E transita entre dois pólos: prospectar os sentidos que o *jogo/ esporte/ rito* futebol assume para os xavantes; reconsiderar questões etnológicas referentes tanto à sua sociedade, em específico, como a conjuntos mais amplo em que ela costuma ser situada: 'os Jê', 'os ameríndios'.

O leitor poderá notar a quantidade de assuntos que, entreabertos pela pesquisa, sugerem desenvolvimento ulterior. Pelas próprias vicissitudes da investigação empírica, entretanto, três pontos acabaram por merecer um tratamento mais aprofundado: (1) os nexos de sentido entre o futebol e a corrida de toras, (2) os modos como os xavantes formam equipes para praticar a atividade física que aprenderam e têm aprendido com não-índios e (3) o lugar que ela ocupa, já há algum tempo, no campo de relações sociais que estabelecem com esses últimos e com outros índios.

Condicionante básico do trabalho foi meu encontro pessoal com Hipa em São Paulo no primeiro semestre de 1995, a partir do qual conheci seus familiares próximos (mais intensamente) e outros moradores de Sangradouro (menos). A essa área indígena, realizei três viagens, com durações de sete dias em julho de 1995, quinze, em janeiro/ fevereiro de 1997 e trinta, em agosto/ setembro de 1999. Nos intervalos e até o momento de redação da dissertação, convivi com integrantes dessa parcela do povo xavante, de modo esporádico, também na capital paulista, quando estavam de passagem pela casa de Hipa, visitavam a minha própria e comigo iam jogar ou assistir a partidas de futebol. Adicionalmente, recorri a registros escritos, comunicações pessoais e eventuais materiais coletados por outros pesquisadores, reportagens jornalísticas, vídeos, e entrevistas gravadas.

Meu conhecimento sobre o mundo xavante havendo-se pautado por essas características, nem seria preciso dizer que dependi integralmente da generosa disponibilidade de índios bilíngües para traduções, e que utilizei, praticamente, apenas o português na interação com eles, feita, algumas vezes, também via telefone.

O texto apresentado compõe-se de observações sobre o futebol xavante ao longo do tempo e, sobretudo, manifesto em vários momentos em que eu próprio estive de corpo presente. Porém, para que tais momentos possam ser apresentados como o *presente*, são necessários dois comentários.

Primeiro, que lá se vai algum tempo desde que passei por Sangradouro, e uma das impressões mais fortes que me ficou sobre o objeto observado é que se trata de

algo cujos contornos básicos estão em processo de constante rearranjo. O grau de similaridade entre o presente da *pesquisa* aqui traduzida em *texto* e o presente do *objeto* merece, pois, ser deixado como interrogação. Por outro lado, diferenças entre o que notei em cada etapa de campo ou entre o que assim conheci e o que me foi relatado por xavantes em São Paulo nem sempre são relevadas. Nalguns casos, *faço de conta* que essas situações dizem respeito a um mesmo momento. Utilizo esse artifício metodológico para *construir* uma fatia de tempo específica: os anos 1990.

Os aspectos que permitiram que eu, pessoalmente, acessasse o futebol xavante nesse momento são entendidos como parte do processo estudado, conforme já salientado. Assim, informações sobre '*em que circunstâncias me aproximei do que descrevo*' e sobre '*como sou levado a acreditar que o objeto pesquisado é*' não se separam por completo; sumariadas nestas páginas introdutórias, entrelaçam-se, muitas vezes, no decorrer dos capítulos seguintes. Mas o fato é que, dadas as características da pesquisa realizada, se eu optasse por reconstituir, a todo momento, o percurso que vai das premissas observacionais às inferências indutivas, seria necessário que o texto retornasse, freqüentemente, a uma forma do tipo: '*vi (disseram-me) isso em tais condições; faltou verificar em tais outras*'. E logo o leitor estaria privado da possibilidade de enxergar qualquer aspecto do futebol xavante que não estivesse eivado de ressalvas.

Prefiro, em lugar disso, ceder ao chamado (e, nos últimos anos, bastante questionado) '*realismo etnográfico*', ainda que seja para transformar os apontamentos, de quando em vez, em indicações de caminhos que permitiriam aprofundar o conhecimento sobre o objeto estudado. Equívocos e problemáticos recursos retóricos assim cometidos ficam no texto, à espera de quem os verifique.

Questão de estilo é o uso ocasional da expressão 'futebol xavante'. Referindo-se ela a um objeto que *eu próprio construo, com base num rápido contato com os xavantes de Sangradouro e, mais intensamente, com os da aldeia Abelhinha, entre meados e fins da década de 1990, além do recurso a outras fontes de informação*, economizo estas tantas e deselegantes palavras a cada vez que dele trato. Ainda nesse sentido, acrescenta-se algo importante, acerca do lugar das mulheres indígenas no texto.

Entre os etnólogos de campo, já não é nenhuma novidade dizer que, numa sociedade baseada na divisão sexual das tarefas, como a aqui abordada, o gênero do pesquisador (se homem ou mulher) acaba infletindo o ponto-de-vista que adota. Assim, se o futebol feminino é realidade em Sangradouro, sua presença nas próximas páginas é desproporcionalmente menor, e faz-se pertinente a ponderação de que muitas das considerações nelas contidas referem-se a um futebol xavante

'*androcentrado*'. Intuo que esse androcentrismo seja uma de suas características *de fato*, isto é, independente do modo como o conheci e ora retrato. Mas como pretender demonstrá-lo, se pouco me aproximei das mulheres?

Nos parágrafos antecedentes, não terá sido difícil notar minha adesão a preocupações tipicamente "*pós-modernas*", relativas ao *como escrever* e às formas de manifestação, no texto etnográfico, do percurso que vai da realização da pesquisa de campo à escritura.<sup>49</sup> Sem dúvida influenciado pela época em que vivo e estudo antropologia social, avalio essas preocupações salutares — em termos tanto metodológicos como de controle duma certa crença eufórica nos poderes da encarnação discursiva da razão. Quando exageradas, todavia, elas se tornam paralisantes. E, então, há muito mais de interessante a se fazer do que se entregar à prática de redigir e falar sobre a vida alheia — sobretudo, num ambiente em que a compromisso com o 'dar conta do real' e a coerência são valores-padrão. Incorporadas à partida jogada com os xavantes, a discussão a respeito dessas preocupações encerra-se por aqui.

De tudo o que precede, já se pode entrever que são dois os focos de observação: uma certa história futebolística e os anos 1990. Mesmo assim, nossa partida não terá apenas duas etapas, pois o fluxo da exposição de dados não coincide necessariamente com sua interpretação mais detida, o que faz com que tais focos não se confundam com os conteúdos dos capítulos.

O próximo, '*II - Visitas, deslocamentos, encontros*', ergue o pano-de-fundo diante do qual a pesquisa empírica realizada ganha forma e sentido. Traz informações gerais sobre Sangradouro, apresenta personagens e reúne dados para se pensar o futebol xavante através do tempo. O *Capítulo III - 'Xavantes nos anos 1990'* aborda significativas propriedades da sociedade xavante com as quais se liga o objeto em

---

<sup>49</sup> Refiro-me às múltiplas críticas ao fazer etnográfico tematizadas, por exemplo, em Clifford & Marcus (1991 [1986]), Caldeira (1988), Fausto (1988), Trajano Filho (1988), Marcus (1991 e 1995), Viveiros de Castro (1992), Cardoso de Oliveira (1996 [1994]), Sahlins (1997) e Oliveira Filho (1998). Mas não entendo 'fazer a crítica' como 'falar mal' e, sim, como 'apreciar, apontar critérios'. Também não entendo a 'pós-modernidade', em antropologia, como um 'paradigma', 'escola de pensamento', 'linha de estudos' ou coisa parecida, mas como uma condição de nosso tempo, que pode aparecer em transformações das sociedades que são objeto de estudo da disciplina (inclusive nas maneiras com que se relacionam com a última), e, felizmente, motiva debates teórico-metodológicas por parte de autores com múltiplas orientações teóricas.

estudo. Conjuntamente, 'IV - Bola rolando' e 'V - Futebol na cabeça' descrevem a inserção da modalidade esportiva na vida social contemporânea de Sangradouro.

Ao longo de todo o texto, a aldeia Abelhinha figura como local privilegiado de observação, e o ponto-de-vista de seus moradores, como guia. É ainda assim que 'VI - Eles e nós: relações futebolísticas e outras que tais' passa do estilo mais propriamente etnográfico ao ensaístico. Ancora-se na imagem da 'mesa-redonda', aquele tipo de debate sobre futebol que, nas noites de domingo, costuma povoar de personagens variados a tela da televisão. Os comentaristas são convidados a avaliar algumas das percepções etnográficas apresentadas à luz de questões teórico-metodológicas da etnologia (sul-americana, jê e xavante) e vice-versa. Cuidando especificamente dos "brancos", como entender o futebol xavante nos marcos da chamada "*economia simbólica da alteridade*" (Viveiros de Castro, 1996b: 11; 1999: 147)? Estaríamos em condições de fazê-lo? De que modos o objeto investigado leva a repensar a "*sociedade xavante*", tal como modelada por David Maybury-Lewis (1984 [1967]) e retrabalhada por outros autores? Os contornos e limites etnográficos que nossas interpretações lhe impingem seriam mesmo adequados?

Tal capítulo e as páginas que lhe seguem fecham a dissertação propriamente dita. Apresentam conclusões; ou melhor, um conjunto de *inconclusões*. Se este aqui, o número 'I' como que *escala as equipes* que estarão em campo nos imediatamente seguintes, 'VI' e as páginas de encerramento (*'Destques da partida'*) *convocam* para novas partidas. Afinal, uma mesa-redonda que se preze, ainda mais sobre futebol, não pode terminar em pleno acordo. De todo modo, a posição de coordenador dos debates fornece regalias, e ali me proponho a tarefa de sistematizar impressões adicionais, que vão além do plano etnográfico no qual se desenvolve boa parte dos capítulos II a V.

Nos *Apêndices*, encontram-se produtos da pesquisa em estado relativamente bruto. A princípio, servem para ilustrar conteúdos pontuais do texto que lhes antecede. Mas não são poucas as notas em que remeto a atenção aos *Apêndices*, pois, a meu ver, eles encerram outras possibilidades. Porventura examinados mais a fundo, chegariam tanto a realçar aspectos ligados ao futebol xavante que resultam pouco destacados no corpo dos capítulos, como a oferecer informações de interesse menos restrito ao tema. É evidente que, nesses casos, a bola fica com o leitor. Aprecio *Apêndices*, particularmente, por isso: estimulam novas questões e investigações; pelo menos, foi assim que enxerguei as genealogias de Maybury-Lewis (1984 [1967]: 377 e seguintes) e de Giaccaria & Heide (1984 [1972]: *anexo*), bem como o registro duma versão do mito de Pirinai'a (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 287-293).

\* \* \* \* \*



## Capítulo II - Visitas, deslocamentos, encontros

---

*"Em tempos antigos, nossos antepassados viviam no meio dos brancos. Nossos avós viviam entre os brancos. (...) Agora vocês nos agradam, porque já entramos no meio de vocês. Gostamos de vocês. Ponham-se contentes conosco. Quando nos encontrarem no caminho, façam-nos subir ao caminhão. Levem-nos sem dizer nada; a estrada passa próxima a nós, por isto devem levar-nos com o caminhão" (Jerônimo Xavante, em Giaccaria & Heide, 1991 [1975]: 233 e 257). Quem está no meio de quem?*

## II - Visitas, deslocamentos, encontros

**S**e a perspectiva aqui adotada é a do "*esporte na sociedade*" (Da Matta, 1982), conforme visto páginas atrás, é preciso começar a conhecer que sociedade é esta na qual se situa o futebol. E se são xavantes de Sangradouro os protagonistas deste trabalho, ao principal coadjuvante — a própria modalidade esportiva —, somam-se outros: os salesianos, com sua histórica presença, o pesquisador, com sua biografia, e novos personagens, que ainda estão por ser apresentados. Cumpre, então, compor os elementos do cenário e do enredo.

### 1. A área de Sangradouro

'Sangradouro/ Volta Grande' ou, simplesmente, 'Sangradouro' é a mais meridional dentre as terras xavantes contemporâneas. Seus 100.280 hectares, demarcados e homologados por decreto da presidência da República (1991), localizam-se na região do Alto Rio das Mortes, em porção territorial oficialmente coberta pelos municípios mato-grossenses de General Gomes Carneiro, Poxoréu e Novo São Joaquim. Ao sul, é delimitada pela rodovia BR-070, a chamada 'Cuiabá/ Brasília'; ao norte, chega a ultrapassar o dito rio (*PIB 96-00*: 691; Ruri'õ & Biase, 2000: 34 e 37).

Como realidade etnográfica, Sangradouro não é muito conhecida. Bartolomeu Giaccaria & Adalberto Heide (1984 [1972] e 1991 [1975]) trabalharam com informantes e colaboradores locais. Regina A. P. Müller (1976) ali pesquisou, mas ateve-se mais à realidade de São Marcos e Areões. Desidério Aytai (1985) esteve igualmente por lá; sua preocupação concentrada na música, entretanto, fez com que deixasse de informar sobre aspectos gerais de Sangradouro, que têm presença apenas residual nas investigações de David Maybury-Lewis (1990 [1965], 1984 [1967], 1979, 1989 e 1992), de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980], 1983, 1984, 1989 e 1992) e de Claudia Menezes (1982, 1984, 1993 e 1999). Teodorico F. da Silva (1995 e 1998) escreveu,



especificamente, sobre a educação escolar em Sangradouro. As condições de saúde desses xavantes foram objeto de atenção de Luciene G. Souza & Ricardo V. Santos (1999). E foi somente Inês R. Bueno (1998) quem, numa análise antropológica das práticas de cura indígenas na contemporânea situação de intensas interações com os "brancos", ofereceu considerações mais detidas sobre o mesmo universo etnográfico que aqui se aborda<sup>1</sup>.

### 1.1. CARACTERÍSTICAS GERAIS

Frente às demais áreas xavantes, Sangradouro caracteriza-se por ser constituída por uma população que para lá afluíu fugindo de perseguições e da ameaça de extinção resultantes do contato com as frentes de expansão da sociedade nacional. Junto com São Marcos, caracteriza-se, também, por uma presença histórica de missionários salesianos bem mais marcante que a da FUNAI e, antes dela, do 'Serviço de proteção aos índios' (SPI).

Em contraste com Areões e Pimentel Barbosa, nas quais a influência missionária vem sendo pequena e esporádica, Sangradouro e São Marcos são coletividades em que a atuação salesiana nos setores da saúde, trabalho agrícola, catequese e educação escolar é intensa, reverberando, de maneira particularmente significativa, nos processos de socialização das novas gerações e de formação das consciências individuais. Doutra parte, as duas áreas diferem de Parabubure e Marechal Rondon por conta da inexistência de continuados trabalhos missionários de linhas protestantes (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 31-44).

Desde as cidades de Primavera do Leste ou Barra do Garças, é fácil chegar à sede da missão salesiana de Sangradouro. Instalada a aproximados 500 metros da referida rodovia, é ponto de parada de ônibus intermunicipais da região e a "porta de entrada" mais usual na terra indígena. No espaço missionário, encontram-se moradias de religiosos e funcionários, posto médico, salas de aula, igreja e uma quadra de futebol-de-salão. É comum encontrar xavantes transitando por entre essas

---

<sup>1</sup> Outros estudos etnográficos sobre os Xavante são os de Laura Graham (1995), dedicado a práticas discursivas e performáticas (incluindo cantos, danças e representações coletivas de sonhos individual), de Angela M. N. M. Pereira (1997), a respeito da vida infantil, e Eduardo Carrara (1997a), tratando da classificação nativa da avifauna. A primeira autora trabalhou na área de Pimentel Barbosa; os seguintes, em São Marcos.

construções, junto às quais há um aldeamento em que se reúnem os poucos bororos da área indígena em questão<sup>2</sup>.

Se a BR-070 dá acesso quase instantâneo às instalações missionárias em Sangradouro, deste ponto até a maior aldeia da área há de se caminhar distância apenas um pouco maior (cerca de 800 metros). Está-se, então, na aldeia chamada de 'sede', 'São José' e, às vezes, também de 'Sangradouro'. Essa repetição de nome entre o mais e o menos abrangente, decerto familiar a paulistas e paulistanos, fluminenses e cariocas, é motivo de jogos lingüísticos xavantes, mas não deve causar confusões. Em certas regiões rurais do Brasil, é comum, como se sabe, a referência ao meio urbano mais próximo como '*rua*' (Maybury-Lewis, 1989: 108). Utilizando o português, xavantes fazem o mesmo. Moradores da Abelhinha, quando em trânsito para a *aldeia* Sangradouro, podem dizer, de modo jocoso, que estão indo para a rua, para a capital da reserva (terra indígena, *área* de Sangradouro).

Tanto o aldeamento bororo como a aldeia Sangradouro estão, a rigor, no interior de propriedade fundiária dos salesianos, conforme informações colhidas em campo. Os demais vizinhos imediatos dos índios são fazendeiros; em grande parte, produtores de soja, gado e arroz.

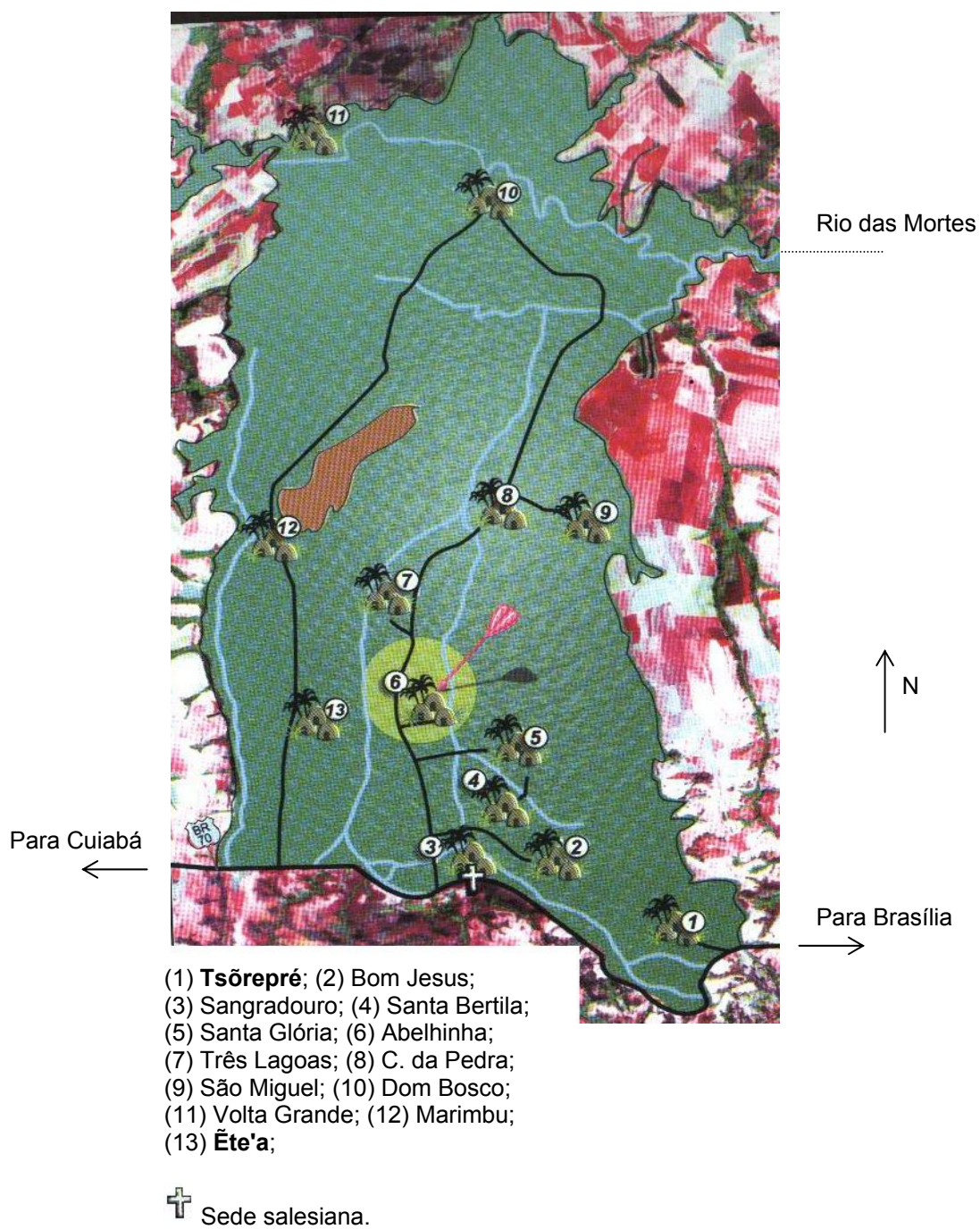
Saindo da aldeia de Sangradouro em direção ao interior da área indígena, uma estrada de terra e ramificações levam a outros núcleos residenciais. Em 1999 e pela ordem de distância: 'Bom Jesus', 'Santa Bertila', 'Santa Glória', 'Abelhinha' (ou 'Idzô'uhu'), 'Três Lagoas', 'Cabeceira da Pedra' (apenas 'Cabeceira' ou 'Tsinoiwawê'), 'São Miguel' (ou 'Tserenhibé') e 'Dom Bosco' (ou 'Öwawê'). A 'Tsõ'repré', na porção leste do território, 'Ête'a' e 'Marimbu', no lado oeste, chega-se por outros caminhos, diretamente desde a BR-070. Há, ainda, 'Volta Grande', situada para além do Rio das Mortes e, portanto, em posição mais isolada — acessá-la requer cumprir um longo trajeto, inclusive pelo interior de fazenda vizinha (Frontin, CP).

A figura e os três quadros que vão a seguir objetivam completar a imagem geral da área de Sangradouro oferecida nesta seção, seja internamente, seja comparando-a com as outras áreas xavantes. O mapa aproximativo e, em especial, as tabelas devem ser vistos levando em conta: (1) o que já se adiantou acerca do freqüente desmembramento de aldeias; (2) os constantes deslocamentos individuais ou de famílias por entre diferentes aldeias e terras indígenas; (3) o fato de informações demográficas e sobre formações de aldeias serem, em geral, imprecisas e descontínuas.

---

<sup>2</sup> Em 1994, contavam-se 52 bororos e 763 xavantes (Carrano, CP), o que permite fazer idéia da proporção numérica entre os representantes dos dois povos em Sangradouro.

Figura 1 - Localização das aldeias de Sangradouro (\*)



(\*) Imagem reproduzida de Ruri'õ & Biase (2000: 37).

Sangradouro congrega cerca de 10% da população total xavante atual. Nessa área, de extensão territorial média, não se verifica uma explosão do número de aldeias tão acentuada como a que ocorre em Parabubure, como se pode verificar no Quadro 1.

Quadro 1 - Perfil das áreas xavantes

Áreas (hectares atuais)	Número de aldeias População total em :					
	1958-62 <sup>(I)</sup>	83 <sup>(II)</sup>	85 <sup>(III)</sup>	87 <sup>(IV)</sup>	94-95 <sup>(V)</sup>	96-2000 <sup>(VI)</sup>
Areões (218.515)	3 330	2 570	6 511	(?) 522	9 688	10 705
Marechal Rondon (98.500)	1 300	1 171	1 215	(?) 175	3 353	3 376
Parabubure (284.741) <sup>(VII)</sup>	1 175	13 1.704	16 2.104	(?) 1.738	41 3.237	41 3.354
Pimentel Barbosa (328.966)	2 190	3 346	4 526	(?) 354	4 845	5 1.667
Sangradouro <u>(100.280)</u>	1 200	2 538	2 446	(?) 1.107	6 891	13 920
São Marcos (188.478)	1 300	5 1.081	6 1.032	(?) 1.213	7 1.561	14 1.813
<u>Total</u>	10 1.495	26 4.412	35 4.834	(?) 5.109	70 7.447	86 9.602

**Fontes e esclarecimentos sobre os dados:**

<sup>(I)</sup> Estimativas com base em Maybury-Lewis (1984 [1967]: 38; 50-74). Desde essa época até hoje, muitas alterações se produziram na disposição territorial dos agrupamentos xavantes. A inclusão desses dados no quadro baseia-se, também, em Lopes da Silva (1986 [1980]: 31-44), estipulando, com alguma imprecisão, as seguintes correspondências entre as comunidades da época e as áreas atuais: Batovi = Marechal Rondon; Simões Lopes = Parabubure; Areões, Capitariquara e Santa Therezinha = Areões; São Domingos e Ö'Tõ = Pimentel Barbosa.

<sup>(II)</sup> Giaccaria & Heide, (1984: 15).

<sup>(III)</sup> Lopes da Silva (1986: 303-307).

<sup>(IV)</sup> Lopes da Silva (1992: 375).

<sup>(V)</sup> São de 1995 as informações sobre Parabubure (Cruvinel, 1997) e Sangradouro/ Volta Grande (Souza & Santos, 1999: Tabela 5); quanto às demais áreas, os dados referem-se a 1994, e vêm da FUNAI (Carrano, CP).

<sup>(vi)</sup> Os números de aldeias de Marechal Rondon, Parabubure, São Marcos (dados de 1996) e Pimentel Barbosa (1997), além do número de aldeias e da população de Areões (1997), são informes de Carrara (1997: 57-61). As populações de M<sup>al</sup>. Rondon e S. Marcos são de 1996 (Ricardo, 2001: 691); de P. Barbosa e Parabubure, de 1999 (Idem). A população total xavante, que não corresponde à soma das parciais de cada área, é uma estimativa do ano 2000 (Idem: 14). Quanto a Sangradouro, o número de aldeias refere-se a 2000 (Ruri'õ & Biase, 2000: 37), mas sua população, a 1997 (Souza & Santos, 1999: Tabela 5).

<sup>(vii)</sup> Incluindo as extensões territoriais de Ubawawê e Chão Preto.

A despeito do que ficou acima dito sobre a formação de novas aldeias, o *Quadro 2* permite notar que a intensidade do fenômeno em Sangradouro parece vir crescendo nos últimos tempos. Durante a redação desta dissertação, chegou a informação sobre o processo de constituição de duas outras aldeias, nenhuma delas incluída no *Quadro* abaixo. A primeira, Ö're, estaria sendo instalada junto à Lagoa Encantada, localidade a noroeste da terra indígena, de que os xavantes se valem para pescar. A segunda seria num logradouro por eles chamado de 'Retiro', onde se concentra o gado criado na área.

Sobre a formação da aldeia Ö're, em especial, já se falava durante a etapa de pesquisa de campo de 1999. Comentavam-se suas razões: 'com muita gente (na aldeia de Sangradouro), não dá para controlar as coisas, os problemas'; 'porque mercadoria da FUNAI não dá para todo mundo'; 'é para ocupar a terra'.

Quadro 2 - Surgimento de aldeias em Sangradouro

Anos	Número de aldeias	Nome das aldeias (novas)
1958 - 1978 <sup>(i)</sup>	<u>1</u>	Sangradouro
1979 - 1985 <sup>(ii)</sup>	<u>2</u>	+ Dom Bosco
1993 - 1994 <sup>(iii)</sup>	<u>5</u>	+ Cabeceira da Pedra, Marimbu e Volta Grande
<u>1995 - 1996</u> <sup>(iv)</sup>	<u>6</u>	+ <u>Abelhinha</u>
1997 <sup>(iv)</sup>	<u>7</u>	+ Bom Jesus
1999 - 2000 <sup>(v)</sup>	<u>13</u>	+ Santa Glória, Santa Bertila, <u>Ête'a</u> , <u>Tsõ'repré</u> , Três Lagoas e São Miguel

**Fontes:**

<sup>(i)</sup> Maybury-Lewis (1984 [1967]: 52); Silva (1998).

<sup>(ii)</sup> Giaccaria & Heide, (1984 [1972]: 15); Graham (1995: 52 e 54); Silva (1998).

<sup>(iii)</sup> Souza & Santos (1999: Tabela 5); Carrano (CP).

<sup>(iv)</sup> Souza & Santos (1999: Tabela 5).

<sup>(v)</sup> Informações de xavantes; Ruri'õ & Biase (2000: 37).

---

No *Quadro 3*, pode-se observar que a Abelhinha é a maior dentre as aldeias mais recentes. No universo de Sangradouro, apresenta um tamanho médio. Embora, como veremos, esteja composta, basicamente, por um único grupo familiar, ela não se configura como uma aldeia "nanica", e também está longe do "gigantismo" de Sangradouro.

---

Quadro 3 - Perfil das aldeias de Sangradouro

Aldeia	Ano	Número de domicílios <sup>(*)</sup>	População
Sangradouro	1997 <sup>(i)</sup>	54	587
Dom Bosco	1997 <sup>(i)</sup>	9	101
Cabeceira	1997 <sup>(i)</sup>	11	87
Marimbu	1997 <sup>(i)</sup>	4	29
Volta Grande	1997 <sup>(i)</sup>	6	33
Abelhinha	1997 <sup>(ii)</sup>	10	71
	1999 <sup>(ii)</sup>	11	73
Bom Jesus	1997 <sup>(i)</sup>	2	14
Santa Glória	1999 <sup>(iii)</sup>	3	?
Santa Bertila	1999 <sup>(iii)</sup>	2	?
Ête'a	1999 <sup>(iv)</sup>	?	?
Tsõ'repré	1999	9 <sup>(v)</sup>	?
Três Lagoas	1999	2 <sup>(iii)</sup>	14 <sup>(v)</sup>
São Miguel	1999 <sup>(iv)</sup>	?	?
Total	1997 <sup>(i)</sup>	93	920

**Fontes e esclarecimentos sobre os dados:**

<sup>(\*)</sup> Entende-se que a noção de *domicílio*, utilizada pela fonte (I), abaixo, corresponde à de *grupo doméstico*. Tratar-se-ia de um 'mesmo teto' sob o qual reside certo número de pessoas.

<sup>(i)</sup> Souza & Santos, 1999: Tabelas 5 e 6.

<sup>(ii)</sup> Dados mantidos por um morador da Abelhinha que acumula as funções de professor e secretário da aldeia.

<sup>(iii)</sup> Observação direta de minha parte.

<sup>(IV)</sup> Informações de xavantes de Sangradouro/ Volta Grande.

<sup>(V)</sup> Estimativa minha.

---

## 1.2. O UNIVERSO REGIONAL

Localizemo-nos na BR-070, nas cercanias da sede missionária de Sangradouro. Partamos, agora, não para o interior da terra indígena, mas para fora dela, trajeto costumeiro dos xavantes. Desse ponto, são aproximados 60 quilômetros até o núcleo urbano de Primavera do Leste (a oeste), 160 ao de General Gomes Carneiro e 220 ao de Barra do Garças (ambos a leste). Estando nesse último, basta atravessar duas pontes, sobre os rios Garças e Araguaia, tarefa realizada a pé com tranqüilidade, para que se chegue ao município vizinho de Aragarças, já no estado de Goiás. Para o lado de Primavera do Leste, passando cerca de 40 quilômetros desta cidade, está Poxoréu. Tratemos de observar algo sobre cada um desses municípios<sup>3</sup>.

### 1.2.1 Primavera do leste

É um dos municípios mato-grossenses de maior desenvolvimento econômico nos anos recentes. A criação extensiva de gado bovino, mas, principalmente, a produção de soja, sorgo e, mais recentemente, uva, são as atividades econômicas que impulsionam o município, que conta com cerca de 20.000 habitantes.

Os xavantes possuem diversas relações na cidade. O 'Posto Barril' — complexo de posto de gasolina, churrascaria, farmácia, mini-mercado, borracharia e restaurante —, às margens da BR-070, é um ponto bastante freqüentado por eles, que sabem como obter o que querem dos comerciantes locais: descontos, doações, 'fiados', telefonemas e cafezinhos. O posto é uma boa base para que, durante suas permanências em Primavera, tomem banhos, bebam água gelada na área também utilizada pelos caminhoneiros que ali estacionam seus veículos e, ainda, para que façam e recebam chamadas no telefone público. Num mercado situado a poucas quadras do 'Barril', os que dispõem de algum tipo de remuneração mensal fazem compras no "sistema da caderneta": levam-se os produtos, "assina-se" o valor da dívida na caderneta e paga-se quando receber.

Na sede da prefeitura, pode-se recorrer ao prefeito para a aquisição de remédio para o filho doente, aproveitar para beber a água gelada e o cafezinho que

estão disponíveis ao público em geral ou, ainda, no Departamento de Esportes, recolher as últimas informações sobre o campeonato de futebol local. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, Primavera passou a receber a sede da Administração Executiva Regional da FUNAI responsável por Sangradouro. Anteriormente, quem respondia pela área indígena era a Administração de Barra do Garças.

### *1.2.2 Outros municípios e áreas indígenas*

BARRA DO GARÇAS - Cidade bem mais antiga do que Primavera do Leste. Formou-se em fins do século XIX, em decorrência do descobrimento de diamantes no Rio das Garças, época em que ainda se chamava Araguayana. No período pós-1964, a política desenvolvimentista e de ocupação da Amazônia empreendida pelo regime militar brasileiro impulsionou a implantação dum forte pólo agropecuário na região, o que viria, mais tarde, a ocasionar o desmembramento de Barra do Garças, com a criação de três novos municípios: Canarana, Água Boa e Nova Xavantina (Menezes, 1982).

Hoje, a Barra é um município economicamente mais estabilizado do que Primavera. A soja e o gado são atividades que, nele, já não prosperam tanto como no outro, e é o turismo regional que aparece como atividade de maior destaque. Seus aproximados 50.000 habitantes contam com um setor de serviços mais vigoroso do que o que se pode notar em Primavera. Xavantes que são funcionários da prefeitura de General Gomes Carneiro (professores e merendeira da escola), por exemplo, se quiserem receber seus salários em conta bancária, devem abri-la na agência do 'Banco do Brasil' de Barra do Garças.

GENERAL GOMES CARNEIRO - A região deste município, onde já viviam bororos e xavantes, começou a ser ocupada por não-índios no final do século XIX, época em que o indivíduo que lhe dá nome comandou uma expedição para instalação de linha telegráfica entre Mato Grosso e Goiás. Criado como desdobramento de Tesouro em 1963, General Carneiro tem, hoje, cerca de 4.500 habitantes. Negociações com a prefeitura, como o suprimento mensal de combustível a cada uma das aldeias de Sangradouro ou assuntos salariais (para aqueles que são seus funcionários), além de breves paradas na ida e/ ou na volta de Barra do Garças, são os principais motivos da presença xavante por lá.

ARAGARÇAS - Como já mencionado, está encostada em Barra do Garças, mas já em Goiás. É lá que fica a 'Casa do Índio' mais próxima, uma das opções de

---

<sup>3</sup> As informações apresentadas foram obtidas durante a pesquisa de campo e em MTnews, *Internet*).



encaminhamento para tratamentos de saúde de que dispõem os xavantes e local onde cada aldeia pode, mensalmente, apanhar uma cesta básica de alimentos. Num hotel de Aragarças, a FUNASA ('Fundação nacional da saúde') organizou, em setembro de 1999, curso de agentes de saúde indígenas que reuniu xavantes provenientes de suas seis áreas atuais.

POXORÉU - Como Barra do Garças, começou a ser ocupada devido aos diamantes. Só que num período posterior: a década de 20 do século XX. Hoje, nesse município na faixa dos 20.000 habitantes, já não se vê nenhum índice do esplendor mineiro. Por lá, em casos de agravamento de enfermidades, os xavantes dispõem duma alternativa de atendimento algo mais segura do que os hospitais particulares de Primavera. Quando chegam até o núcleo urbano de Poxoréu, a direção do hospital mantido pelos salesianos — em cuja construção alguns xavantes trabalharam como operários — dificilmente nega-lhes os devidos cuidados. O Posto de saúde local é mais uma fonte potencial para a obtenção de medicamentos necessários ou desejados.

Conversando com os xavantes de Sangradouro, os nomes de outros municípios mato-grossenses, mais distantes, sempre voltam à baila. Em Água Boa, às margens da BR-158, entre Areões e Pimentel Barbosa, estava a sede do pólo regional do 'Projeto Tucum' (de educação escolar indígena), que os atendeu até o ano de 2000 (Peggion, 2001).

Nova Xavantina (ou, simplesmente, Xavantina), também no eixo da BR-158, fica à beira do Rio das Mortes, a sudoeste de Areões. A oeste de Pimentel Barbosa, situa-se Canarana, por onde também transitam habitantes do Parque Indígena do Xingu. Campinápolis (a leste de Parabubure) e Paranatinga (a sudoeste de Marechal Rondon) completam o rol de cidades que, constantemente "na boca" dos xavantes de Sangradouro/ Volta Grande, sugerem que eles estão enredados numa malha regional muito mais ampla do que a terra indígena isolada ou mesmo sua vizinhança mais imediata. Os xavantes, não apenas os de Sangradouro, ocupam importantes espaços indigenistas regionais, e mantêm-se informados e ativos em assuntos que envolvem membros de seu povo que vivem em outras áreas.

## 2. Com os salesianos

É hora de deslocar nosso foco de observação. Recuaremos no tempo e, em termos de espaço, ampliaremos nosso campo de visão.

Colocamo-nos, desse modo, no leste do Mato Grosso, região da Serra do Roncador, nas décadas de 1940 e 50. Para os vários subgrupos xavantes que vivem aqui, inicia-se uma fase da história na qual o convívio permanente com os waradzu já não é evitável (Lopes da Silva, 1992). Começa, também, seu processo de aproximação em relação à linguagem do futebol.

É de se prever que a história detalhada desse encontro, ainda por contar, revelasse nuances locais. Afinal, a experiência de rotinização das interações dos Xavante com o 'mundo dos brancos' não foi homogênea, tendo-se pautado por dispersão geográfica e múltiplos atores externos: o antigo órgão indigenista oficial brasileiro (SPI), a 'Fundação Brasil Central' — agência do governo getulista responsável pela coordenação da colonização da região — e missões religiosas, como a 'South American Indian mission' e a salesiana (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 31-44).

Maybury-Lewis passou por aqui em sucessivas viagens entre 1958 e 1964. Para alguém ocupado em reunir informações de primeira hora sobre o futebol xavante, o momento de suas visitas talvez já fosse um pouco tardio. De todo modo, não se tendo o propósito de historiografar o assunto em pormenor, seu pioneiro estudo oferece significativa pista introdutória. Dos dez núcleos populacionais à época conhecidos, o antropólogo esteve pessoalmente em cinco, dentre os quais o de São Marcos, já então — e como Sangradouro, que ele não teve a oportunidade de observar — marcado pela presença da missão salesiana. Foi apenas em São Marcos que, no início da década de 1960, notou:

*“(...) a paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício do futebol. Todos jogavam, jovens e velhos, e a toda hora. Os missionários não permitiam que a bola da missão fosse utilizada durante as horas de trabalho mas a aldeia havia conseguido uma bola e lá havia sempre um jogo muito disputado. As pessoas entravam ou saíam do jogo de acordo com sua vontade e, quando todos os homens se cansavam de jogar, as mulheres tomavam, então, seu lugar.”* (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 61).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Outra passagem refere-se a um líder faccional de São Marcos que *“(...) só saía de uma indolência claramente contrária à sua posição de chefe para jogar futebol, atividade à qual se dedicava com entusiasmo apaixonado.”* (: 257). Maybury-Lewis, que concentrou suas pesquisas junto aos xavantes do que hoje é a área de Pimentel Barbosa, esteve por dez dias em São Marcos, em 1962, e outros dez em 1964 (: 33 e 35).

A sutil sugestão quanto ao papel dos missionários no desenvolvimento do futebol indígena aparece fortalecida por pesquisa posterior, conduzida no final da década de 70, novamente em São Marcos. Procurando entender os mecanismos de articulação entre as sociedades xavante e nacional, Claudia Menezes (1984) centrou atenção na atuação salesiana nas áreas de catequese, educação escolar e assistência à saúde, com especial interesse pelas interferências do grupo religioso na vida política e econômica indígena. Não deixou de anotar, porém, o peso da prática do futebol no quadro empírico que lhe interessava.

Na totalidade do trabalho da autora, a análise do objeto aqui em estudo é, certamente, secundária. Porém, trata-se do que de mais completo já se produziu sobre o tema, merecendo, portanto, uma rápida recapitulação. A proposta é que se percebam os comentários de Menezes, mais desenvolvidos, e de Maybury-Lewis, menos, em certos marcos de entendimento, explicitados a seguir.

## 2.1. SALESIANOS NA RIBALTA

Para além do maior aprofundamento do assunto, Menezes permite qualificar a participação da missão salesiana no desenvolvimento do futebol xavante de modo diferente de Maybury-Lewis. No texto desse último, como vimos, aparecem missionários dedicados a evitar que o futebol tomasse tempo das atividades “produtivas”, ao passo que, com a outra autora, é a própria doutrina pedagógica missionária que estimula o esporte:

*“Entre as práticas da organização escolar adotadas pelos salesianos incluem-se as atividades recreativas e os jogos, que os missionários associam a um ideal de bom convívio sintetizado na máxima formulada pelo Padre Dom Bosco [italiano, fundador, na segunda metade do século XIX, do salesianismo] ‘conserve-se alegre’ (sta allegro) (...). Tal formulação está diretamente relacionada com a promoção de divertimentos e brincadeiras (...). Como ocorre com as aulas, os exercícios físicos são programados, porém realizam-se preferencialmente na aldeia.”* (Menezes, 1984: 268-9).

*“[no futebol], (...) o mais freqüente é que [os adolescentes] integrem os três times organizados por iniciativa dos padres (...) que também se encarregam de treinar os internos.”* (: 271).

Adicione-se que, na interpretação de Menezes, os salesianos valem-se dos exercícios físicos em geral e do futebol, em particular, como estratégia pedagógica com um duplo objetivo: a disciplinarização escolar — numa instituição educacional que

adotava o regime de internato — e o controle da energia sexual dos jovens xavantes. *Sto allegro* — '*ma non troppo*', poder-se-ia acrescentar:

*“Da ótica missionária os eventos coletivos, notadamente a celebração de cerimônias e rituais, a despeito de sua vitalidade e frequência são insuficientes para absorver o interesse e a energia da população infanto-juvenil. A idéia é complementar ou reelaborar as formas educativas tribais associando-as a entretenimentos nos quais reconhecem possibilidades educativas (...). (...) [os missionários] estimulam os jogos de ação e os que exigem dispêndio de energia, especialmente em razão de canalizarem os impulsos sexuais dos jovens. (...) A prática pedagógica salesiana (...) remete a um ideal de domínio sobre o corpo e a sexualidade — concebido em termos do liame estreito entre exercícios físicos, saúde e virtudes morais —, e colabora para a organização disciplinar, reforçando a solidariedade dos internos de modo a sobrepor os grupos de diversão aos grupos de trabalho.” (: 274-276).*

Ancorando-se nas indicações da autora, parece possível, portanto, pensar que a 'conservação da alegria', para os jovens xavantes de São Marcos, tem seus limites impostos pela rigidez da organização escolar e pelo ideal de moralidade colocado em prática pela educação salesiana. A alegria não deve deslizar para a licenciosidade sexual; deve, sim, manter-se restrita ao campo dos jogos e brincadeiras físicas programados e controlados. Mas é possível ir além, já que, na realidade, a autora destaca três momentos específicos de efetivação da prática do futebol xavante.

O primeiro é essa realidade escolar, onde se aponta apenas a preocupação missionária em bem encaminhar a ludicidade indígena, mas nada se informa quanto à 'alegria' ou 'tristeza' dos próprios alunos.

O segundo é algo como 'os xavantes deixados a sós'. Aos domingos, quando podem dedicar-se ao "*lazer*" até o horário da missa, jogam sucessivas partidas de futebol no centro da aldeia, de maneira animada e descompromissada. A idéia exposta é que o futebol foi apropriado pelos índios de maneira semelhante à que vimos, páginas atrás, entre os Gahuku-gama da Nova Guiné: um jogo cujo objetivo último é a equivalência entre as partidas ganhas e perdidas por cada equipe. Jovens jogadores ouviriam dos "*velhos*" discursos públicos reforçando a desimportância da vitória e o valor proporcionalmente maior da exibição de habilidades físicas. Nesse segundo momento, haveria como que um casamento entre valores educacionais salesianos e xavantes, surgindo um gosto pelo futebol que, embora introjetado pelos missionários, estaria sendo objeto de adaptações indígenas.

No terceiro momento, despontam valores diferentes dos manifestados nos anteriores, e os xavantes voltam a figurar em posição passiva: "*A competitividade do esporte emerge, porém, durante os torneios programados pela FUNAI — com o*

*beneplácito da Missão — entre os times integrados pelos 'ritéi'wa [rapazes] de São Marcos e de outras Reservas ou entre os índios e regionais, em Barra do Garças. As agências de contato canalizam assim o sentimento de rivalidade entre os grupos locais e, também, entre estes e os regionais.” (: 270).*

## 2.2. VÍCIO, ÓPIO?

Resgatemos, agora, a passagem de Maybury-Lewis já vista. Se “*paixão*” tem algo a ver com 'alegria de viver' e se esta última envolve a ludicidade, a percepção do etnógrafo detecta algo mais: a paixão não é só alegria, o futebol xavante indica um “*vício*”. Nos limites do trabalho do autor que primeiro conheceu os Xavante, não há, no entanto, como entender a razão do deslizamento semântico por meio do qual aquilo que aparece como “*paixão*” também pode ser visto como “*vício*”.

Quanto a Menezes, apesar de ter procurado apreender algo da perspectiva xavante diante do futebol, o recurso ao materialismo histórico e à noção de *ideologia* aproxima a análise da idéia de que o gosto indígena pelo esporte foi objeto de manipulação por parte de agentes como a Missão Salesiana e a FUNAI<sup>5</sup>. Desse modo, o lugar do futebol indígena acaba assumindo contornos semelhantes aos que foram concedidos ao mesmo esporte em algumas análises respeitantes à sociedade brasileira como um todo. De fato, somos encaminhados na direção de enxergar o futebol nos moldes dum velho bordão: como '*ópio do povo* (indígena)<sup>6</sup>.

Consumir ópio e jogar futebol são maneiras de usar o corpo e certamente têm coisas em comum: permitem a expressão de sentimentos e condicionam percepções sensoriais e idéias. Como qualquer atividade desse tipo, estão sujeitos a enquadramentos éticos e morais, tanto por parte de quem as pratica como de quem observa. Para Maybury-Lewis, que colheu o impacto mais imediato duma sociedade indígena passando a deparar-se com novos desafios históricos, talvez não tenha sido fácil evitar, ele próprio, juízos dessa natureza, e ficou-lhe a impressão de que o futebol xavante era um “*vício*”. Já a ligação entre o desenvolvimento da modalidade esportiva

---

<sup>5</sup> A autora viria a retomar a análise do relacionamento entre xavantes e salesianos em artigo posterior (1999). Já o faz de modo um pouco mais matizado; mas, então, apenas resvala no assunto *futebol*, notando: (1) o disciplinamento simbólico do espaço físico entre a aldeia e a missão, onde estão tanto o campo para as partidas como, colocadas próximo a ele, imagens de santos católicos (: 317) e (2) que os "*domingos, espaço temporal escondido pelos ritmos cotidianos de trabalho, são preenchidos por uma rotina que a missão programa e controla por meio do ludismo: comparecer à missa para depois poder participar dos jogos de futebol e do cineminha noturno* (:322).

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, Ramos (1984). Para críticas a essa perspectiva, Da Matta (1982 e 1986a).

junto aos índios e a moral salesiana foi colocada em foco, de modo mais detalhado, por Menezes.

No que se refere a avaliações éticas ou morais sobre o futebol admirado e praticado por xavantes, o presente trabalho tentará perseguir, sobretudo, aquelas emitidas por eles próprios. Seguramente, a tarefa é mais tranqüila de se realizar hoje, depois de tantas décadas transcorridas do início de seu contato sistemático e permanente com o mundo dos waradzu.

Nesse tempo, o acúmulo de impressões de pesquisadores, embora reduzido, indica mais do que a possível importância da atuação dos missionários salesianos na formação dos valores culturais das gerações xavantes sob sua influência e, conseqüentemente, na prática do futebol.

### 2.3. LUGARES DO FUTEBOL

A própria Menezes contribuiu com outra percepção. Ainda nos anos 1970, o esporte projetava xavantes para além de suas relações sociais imediatas, fosse nos encontros com outros índios, com regionais não-índios ou, ainda, em vínculos de interesse e admiração pelo mundo do profissionalismo. Quanto a esse último aspecto, afirmou a autora sobre adolescentes e jovens de São Marcos:

*"São capazes de discutir horas a fio a respeito de esquemas de jogo, sobre os seus clubes e ídolos prediletos — na época Zico, Rivelino e Roberto Dinamite — com os quais se correspondem, entretendo-se no horário de descanso noturno da Casa dos Solteiros com as partidas transmitidas pelo rádio. (...) alguns [adolescentes] referem-se ao ideal de deixar a aldeia, pelo menos temporariamente, mudando-se para o Rio de Janeiro ou São Paulo — cidades que conhecem de ouvir falar ou de eventual visita —, para profissionalizarem-se como desportistas." (Menezes, 1984: 271).*

A pesquisadora transcreveu, ademais, interessante carta escrita por um morador de São Marcos ao aludido 'Roberto Dinamite'. O texto — reproduzido no *Apêndice 2.1* desta dissertação — não denota diretamente, contudo, tal vontade de profissionalização, mas uma outra: a de *travar relação* mais próxima com um jogador. Interpretando-se livremente a mensagem do xavante, pode-se dizer que ela expressa, antes de tudo, a busca de um *aliado*.

De Aracy Lopes da Silva, vem outra observação. Pesquisas conduzidas ao longo da década de 1970, em várias aldeias xavantes nas quais a atuação salesiana foi nula ou menos significativa do que em São Marcos e Sangradouro, fizeram com

que a antropóloga notasse que o pátio central, local privilegiado das atividades públicas e cerimoniais, passava a ser também "(...) onde se localiza o agora imprescindível campo de futebol." (1983: 53). O recado é latente: se o centro da aldeia está carregado de significação sociocosmológica, como se esmera em mostrar a 'jê-ologia', o fato de ele passar a abrigar também o 'esporte bretão' haveria de ter seu sentido. Com uma única frase, a autora deixava que se entresse senda para novas pesquisa entre os Jê.

Diante das indicações de Lopes da Silva, Menezes e Maybury-Lewis, e de volta à década de 1990, esta investigação começou pelo postulado de que a história do encontro dos xavantes com o futebol, ainda que carecendo de dados para ser contada em detalhes, não merecia ser reduzida às ações e perspectivas de agentes do contato, como salesianos ou FUNAI. Xavantes também teriam o que dizer sobre o assunto. A pesquisa pôde mesmo recolher impressões nesse sentido.

Tanto do que disseram alguns moradores de Sangradouro como de entrevista realizada com um ex-diretor da Missão Salesiana daquela localidade — e voltaremos aos dois pontos —, destaca-se que os religiosos parecem ter sido, de fato, os primeiros a levar o jogo até lá, ensinando-o, demonstrando-o, incentivando-o, de acordo com seus princípios pedagógicos. Logo depois (ou concomitantemente, pouco importa), a proverbial proliferação do futebol em terras brasileiras autoriza-nos a imaginar a importância dos papéis da observação direta — xavantes diante de waradzu circunvizinhos —, das viagens aos grandes centros urbanos brasileiros<sup>7</sup>, bem como do rádio e da televisão.

A suposição é que, com base em processos múltiplos ao longo do tempo, os Xavante, diferentes xavantes, foram abrindo espaço e construindo lugares simbólicos para o futebol em seu próprio universo de relações sociais. A pista sobre um desses lugares é oferecida pela frase de Lopes da Silva a respeito do pátio central da aldeia, ao qual haveremos de retornar. Não nos esqueçamos, contudo, do que acima vimos com Menezes: uma atenção xavante voltada ao *glamour* do mundo do futebol profissional. Assim, recorrendo a uma gíria desse universo, será preciso considerar que, diante do futebol, os xavantes mantêm '*um olho no peixe, outro no gato*'. Acompanhando-os, teremos, para dizê-lo de modo mais adequado, de observar tanto

---

<sup>7</sup> O que estava longe de restringir-se ou mesmo vincular-se à atuação salesiana. Notícias de jornal dão conta de que xavantes de diferentes áreas costumavam angariar bolas e uniformes esportivos nas visitas que empreendiam a cidades na década de 1970 (ver, por exemplo, OG, 2000). Em relação à mesma época, André Villas Bôas (CP), indigenista que, então na FUNAI, trabalhou com xavantes de áreas nas quais os salesianos não se fazem presentes, lembra que, quando vinham a São Paulo, programa certo para agradá-los era ir ao estádio, assistir ao futebol.

o que se passa na aldeia como aquilo que, efetiva ou imaginadamente, os empurra na direção duma estreita interação com o 'futebolismo' waradzu.

No que concerne, por outro lado, aos missionários, afigura-se demasiado simplista conceber que qualquer estratégia de intervenção num dado universo sociocultural estranho venha desacompanhada de tentativas de *compreendê-lo*. Quanto às ações salesianas de evangelização "*através das categorias, símbolos, representações culturais e valores*", aproveitando a cosmologia indígena "*como recurso de transmissão de novos ensinamentos*", bem o percebeu Menezes (1999: 326 e 328)<sup>8</sup>. Não terá havido algo parecido no caso do futebol?

Ao observá-lo através do tempo, esta dissertação procura situá-lo diante da perspectiva dos xavantes da área de Sangradouro, e não da salesiana. Desenvolve-se esse ponto, com mais vagar, no *Capítulo V*, todo ele dedicado ao futebol *pensado*. À investigação sobre os modos como os salesianos teriam compreendido o mundo xavante e, assim, investido no futebol, fica reservado o papel de acessório, a ser mobilizado quando puder ajudar a esclarecer algum problema colocado pela análise<sup>9</sup>. Por ora, cabe montar um quadro provisório de entendimento (nosso, de observadores externos) dos amplos processos de relacionamento desses índios com os salesianos e outros waradzu, nos quais o futebol e a própria pesquisa que aqui se relata vieram, por assim dizer, a engancharem-se. É esse o conteúdo da seção 3, seguinte.

### **3. Entrando em campo**

Vamos, então, recuar novamente no tempo. Centraremos a atenção na área de Sangradouro, direcionando o foco para a aldeia Abelhinha. Na medida em que a história desses xavantes liga-se a processo mais amplo, por meio do qual eles e outros vieram a encontrar-se com os salesianos, é preciso chegar à Abelhinha partindo de tal confluência. Nela, há duas mediações de destaque: o cerco territorial que a 'marcha para o oeste' da sociedade brasileira impôs aos Xavante na 'era Vargas' e o contato prévio dos missionários com índios bororos. Vejamos.

---

<sup>8</sup> Trata-se daquilo que, na visão "nativa" (neste caso, salesiana e, mais amplamente, católica), se chama 'inculturação'. Para discussões a esse respeito, ver Lachnitt (1993 e 2001).

<sup>9</sup> A quem se interessar, em específico, pelo lugar do futebol no projeto salesiano, sugiro consulta à entrevista transcrita no *Apêndice 3.1*.



Na localidade chamada Merure, os salesianos fundaram, em 1902, uma de suas bases no leste mato-grossense. De início, desenvolviam por lá assistência social e catequese apenas junto a bororos e regionais não-índios. Quatro anos depois, um médico doou-lhes antiga fazenda de gado, onde instalaram a sede da missão de Sangradouro. Sede que, do mesmo modo que Merure, viria a receber, a princípio, não-índios e bororos (Menezes, 1984: em especial, 14 e 37; *Idem*, 1999: 314; CTI, 1996). Tardaria um pouco até que entrassem xavantes nessa história.

No início dos anos 30, registram-se tentativas salesianas de atrair esses índios e mortes de ambos os lados (Lopes da Silva, 1992: 367). Mas foi apenas entre 1956 e 57 que cerca de trezentos xavantes, acossados pelo avanço de setores da sociedade brasileira sobre seus territórios, buscaram refúgio em Merure e Sangradouro. Provinham de aldeias localizadas mais a nordeste, na região onde hoje estão as terras contíguas de Parabubure, Ubawawê e Chão Preto. Uma segunda leva migratória reuniria nas missões grupos oriundos, por sua vez, das cercanias dos rios Batovi (atual área de Marechal Rondon) e Suyá-Missu (Marãiwatséde) (Menezes, 1999: 339).

Os xavantes que foram dar em Merure logo se separaram dos bororos que por lá viviam (ainda vivem), e assim originou-se a contemporânea área de São Marcos (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 57-58; Menezes, 1999: 314). Quanto ao grupo que primeiro se deslocou para Sangradouro, é preciso dizer que nele estavam *Moisés e Ana*, que viriam a formar um casal. Hoje velhos<sup>10</sup>, são os pais de Hipa; com seus demais filhos, noras, genros e netos, compõem o núcleo básico da aldeia Abelhinha.

Alguns membros desse núcleo familiar, junto com outros indivíduos, serão nomeados no decorrer do trabalho.<sup>11</sup> Como referência, a que o leitor possa regressar em caso de dúvida sobre as relações entre esses personagens, segue um diagrama genealógico. Ele pede dois comentários prévios.

---

<sup>10</sup> Em referência a pessoas mais idosas, a palavra 'velho' é presença comum no vocabulário de xavantes bilíngües. Tem, para eles, conotação positiva, de respeito e valorização, e não pejorativa, conforme teremos a oportunidade de notar especificamente em relação ao futebol.

<sup>11</sup> Lembre-se que, salvo aviso em contrário, trata-se de nomes pessoais fictícios. Buscá-los no repertório brasileiro costumeiro de nomes pessoais não foi uma solução apenas cômoda nem totalmente arbitrária da minha parte. Pois não é de hoje que os xavantes usam, além dos nomes propriamente "indígenas" — que se inventam, recriam e transmitem há tantas gerações quantas tenham existido —, os "nossos". Nas interações com os não-índios (o pesquisador incluído), fazem-no, geralmente, de modo a combinar ou alternar os dois tipos de nome. É assim que, em exemplos também fictícios, se encontram um 'João Tserewatawê', uma 'Maria Rêdzadzu', 'José, o Buruwê', 'Que Fábio? — o Waradzeré'... E os nomes "brasileiros" têm vigência mesmo entre eles, seja para tratamento direto ou para referência a alguém ausente. Também se verificam os usos dos nomes cerimoniais Aihôbuni e Pahôriwa (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 76-79) e de apelidos tipicamente brasileiros (digamos: 'Luisão', 'Pedro Cueca', 'Maurinho', 'Ceará'...). Casos curiosos são os de jovens que, no trato direto com os waradzu, adotam apenas o nome xavante, deixando de lado o "brasileiro".

Recorde-se, em primeiro lugar, que esquematizar vínculos genealógicos entre pessoas 'de carne e osso' não é tarefa simples — no que se refere não apenas a xavantes, mas a qualquer sociedade que, não sendo a nossa, pensa e vive o parentesco de outro modo. Ao apresentar dados genealógicos, a presente dissertação olha nessa direção. Não pretende que eles expressem fatos biológicos, mas reconhecimentos operantes na própria sociabilidade contemporânea de Sangradouro. Tais reconhecimentos combinam alguns aspectos dignos de atenção:

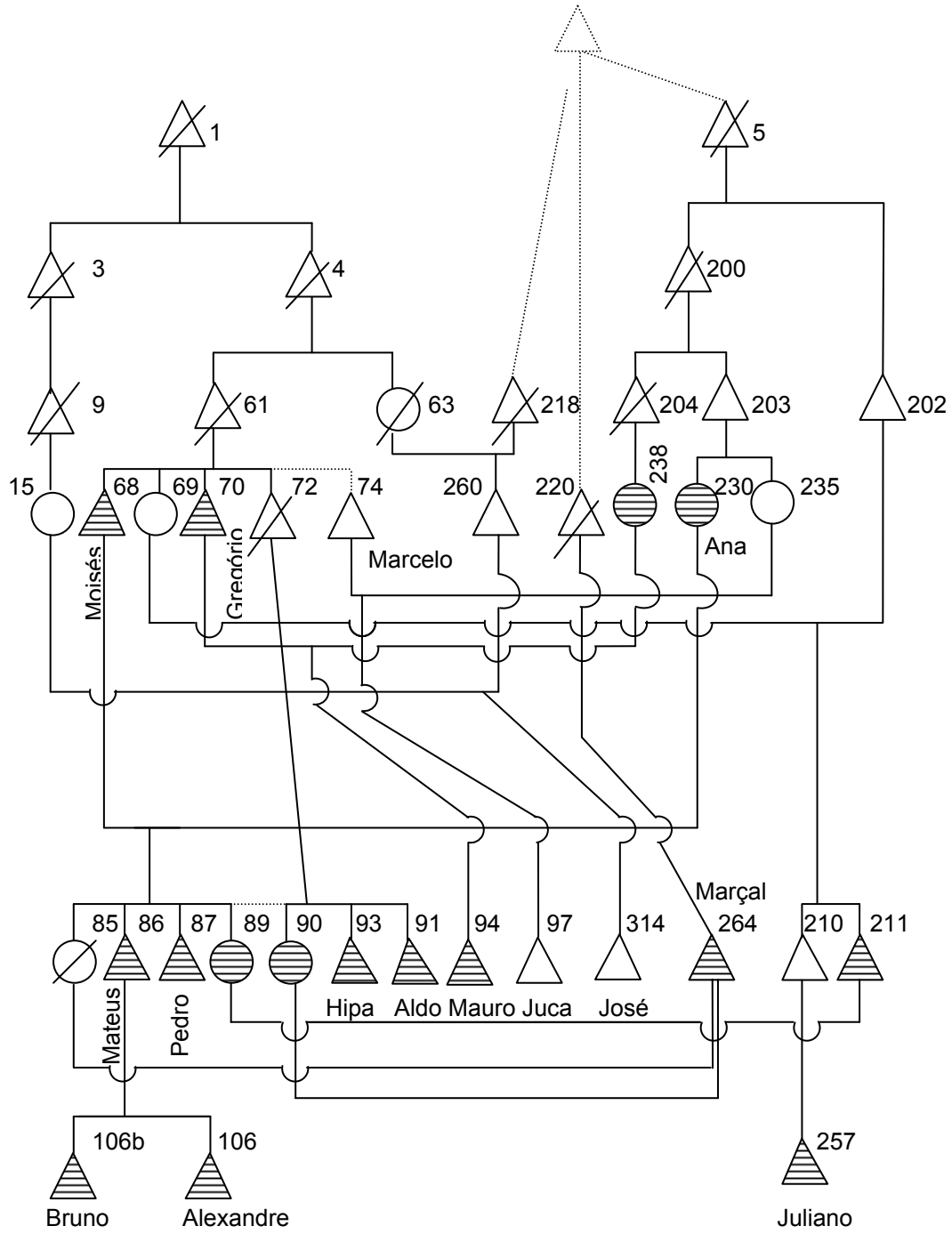
a) uma noção de *paternidade* que comporta mais de um pai biológico por pessoa, em virtude do *da'uptõrĩ* ('molhar o bebê com o esperma', ação que um homem pode fazer com a esposa de outro, sobretudo se este for um seu irmão ou primo próximo);

b) o 'pai' ('ĩmãmã') socialmente mais reconhecido pode não ser um dos biológicos — principalmente, em casos de *criação*, isto é, de responsabilização pelos cuidados da criança, o que também vale para a mãe ('ĩnã');

c) a afirmação ou negação de vínculos de *paternidade/ filiação* e *germanidade* são, nalguns casos, questões polêmicas e não-consensuais, isto é, objeto de estratégias com implicações políticas. Assim, é necessário alertar para um segundo ponto: os dados genealógicos aqui apresentados estão bastante comprometidos com o ponto-de-vista dos moradores da Abelhinha e, num plano ainda mais restrito, com parentes próximos de Hipa. Ao longo do trabalho, veremos indicações que levam a presumir que genealogias diferentes seriam estabelecidas conforme se privilegiasse este ou aquele grupo de informantes ou se produzissem em épocas distintas.

Símbolos hachurados indicam moradores efetivos da aldeia Abelhinha e, quanto a Hipa e Bruno, indivíduos que, embora residentes a maior parte do tempo em São Paulo, a ela estão fortemente ligados. Os números correspondem a uma indexação individual utilizada na feitura de genealogia mais ampla, a incluir esses personagens (ver *Apêndice 4*, onde também se encontram maiores detalhes sobre a elaboração dos dados genealógicos).

Figura 2 - Relações genealógicas entre alguns personagens do trabalho



### 3.1 DO INTERNATO SALESIANO PARA SÃO PAULO

Quando se convida os xavantes da Abelhinha ou mesmo outros que vivem na área de Sangradouro a falar sobre o 'começo do futebol' entre eles, o internato salesiano desempenha papel proeminente. Chegados à missão no final da década de 1950, não indicam ter demorado muito a aderir à prática do esporte. Isso veremos, com mais vagar, no *Capítulo V*. Por ora, cabe continuar reunindo fragmentos, de fatos e de sentidos, prosseguindo na composição do cenário de uma certa história futebolística. Nela, não apenas salesianos acompanham os xavantes; estes últimos não ficam, por sua vez, estáticos na terra indígena.

Tendo visitado Sangradouro ao início da década de 1970, um jornalista deixou anotado que "[u]m dos entretenimentos que [os xavantes] mais preferem é o futebol, no que se mostram muito habéis [sic]." (OESP, 1971). Na mesma época e local, nasceu Hipa. As recordações de sua infância e adolescência que mais o marcam no presente não destacam, porém, o futebol, e, sim, os conflitos fundiários, o processo de demarcação da terra, a relação com os salesianos, a experiência escolar na missão — onde foi aluno de seu irmão Mateus, que ali lecionava matemática —, a posterior vida dupla entre Barra do Garças, local de moradia temporária e estudo, e a aldeia, para onde constantemente retornava.

Nos anos 1990, encontraremos Mateus como um dos principais fomentadores do futebol em Sangradouro. Ao rememorar suas relações pessoais com o esporte, ele e outros xavantes mencionam, freqüentemente, o nome de Padre Osvaldo Scotti, que dirigiu a missão na área indígena em foco entre 1981 e 1985. Nesse período, Scotti já teria encontrado os índios bastante envolvidos com o futebol, praticando-o diariamente, ao final da tarde, no campo no centro da aldeia.<sup>12</sup> O padre, segundo ele próprio e os xavantes, teria estimulado que participassem de campeonatos amadores em Poxoréu. Não parece, entretanto, ter sido o precursor da iniciativa de promover "excursões futebolísticas".

Reminiscências individuais indígenas, relativas a período anterior à passagem de Padre Osvaldo por Sangradouro, tratam de partidas realizadas com os moradores de São Marcos (segundo a fórmula 'ida e volta') e outras duas, em vilas da região (Inguiratinga e Batovi), por ocasião, respectivamente, da inauguração dum hospital e duma festa do padroeiro local. Em Inguiratinga, também teriam jogado voleibol; em Batovi, apresentado-se publicamente com a banda musical organizada no internato.

---

<sup>12</sup> Dados sobre P<sup>º</sup> Osvaldo, bem como seus pontos-de-vista e recordações, advêm de entrevista realizada com ele (ver *Apêndice 3.1*).

Já em relação à época de Scotti, os xavantes recordam-se, com detalhes, tanto dos campeonatos em Poxoréu, como da companhia do padre num certo evento: partida contra os juvenis do 'Dom Bosco' (equipe profissional mato-grossense), realizada num dos maiores estádios de Cuiabá, compondo a chamada 'preliminar' de jogo válido pelo campeonato principal daquele estado.

A ligação entre esse evento específico e a política partidária estadual figura nas lembranças tanto de xavantes como de Scotti. A realização da partida teria sido viabilizada por meio de acordo entre um índio, então candidato a cargo público eletivo, e o político mato-grossense Júlio Campos, responsável por providenciar o transporte do time e da torcida indígena a Cuiabá.<sup>13</sup> Xavantes e salesiano, portanto, testemunham algo que vai na mesma direção de observação já vista de Claudia Menezes: a presença do futebol nos elos estabelecidos pelos primeiros com cidades próximas ou mesmo capitais brasileiras.

Porém, é de se notar que, ainda na década de 1980, as incursões de moradores de Sangradouro pelas capitais brasileiras não viviam apenas de relações futebolísticas e político-partidárias, nem rendiam frutos exclusivamente nestes domínios. Em 1989, no bojo das comemorações da 'Semana do Índio' promovidas pela prefeitura de São Paulo, um grupo deles deslocou-se até este município. Na metrópole, visitaram escolas e realizaram demonstrações de danças, cantos, rituais, manejo de arco-e-flecha, apresentando-se, por exemplo, no interior do ginásio do complexo esportivo do Pacaembu. Contaram histórias, fizeram discursos públicos, trocaram presentes com a prefeita Luiza Erundina e o secretariado municipal — o que lhes rendeu, dentre outras coisas, um jogo de camisas e uma bola de futebol —, havendo tempo, ainda, para uma partida da modalidade diante de personalidades da política paulistana.<sup>14</sup>

Àquilo que se refere particularmente ao futebol nos eventos acima, voltaremos no *Capítulo V*. Por ora, registre-se que a delegação xavante recebida pela prefeita de São Paulo em 1989 fazia-se representar por Marcelo, então chefe de Sangradouro e que, da perspectiva de Moisés, é um ĩnõ ('meu irmão mais novo'), pois teria sido criado pelo pai deste último.

Nesse mesmo período, conta Hipa que outro de seus irmãos mais velhos, Pedro, costumava passar na cidade de São Paulo acompanhando o amigo José

---

<sup>13</sup> O jogo teria sido precedido por outro, na cidade de Rondonópolis, organizado pelos mesmos personagens. Outro informante dá o nome dum xavante diferente, não o candidato, mas um que ia muito para Cuiabá, pegar cesta básica.

<sup>14</sup> A visita xavante à capital paulista foi registrada em vídeo (CTI, 1989) e pela imprensa (*FSP*, 1989). Pude assistir à fita em companhia de Pedro, quando ele, de passagem por São Paulo, esteve em minha casa e me apresentou as cenas filmadas.

(xavante). Esse último conhecia a capital de antemão, pois, acolhido por um médico paulistano, estudara em colégios particulares metropolitanos. Nas andanças, a dupla travou contato com a 'Associação Palas Athena'<sup>15</sup>, conseguindo duas vagas para que xavantes ingressassem na escola ginasial mantida pela entidade no município de Monteiro Lobato — comarca de São José dos Campos, interior de São Paulo. Hipa e um irmão de José foram os escolhidos, rumando para o Vale do Paraíba por volta do início dos anos 1990.

O procedimento em questão — enviar jovens para as cidades, com o intuito de que estudem e conheçam melhor o mundo dos waradzu — pode ser considerado uma estratégia compartilhada por diferentes grupos xavantes. Se o vínculo desses xavantes de Sangradouro estabeleceu-se, primeiramente, com uma estrutura que os uniu a São Paulo e Monteiro Lobato, outros existem. É o caso dos xavantes de Pimentel Barbosa, donde alguns garotos já saíram para viver fases de suas vidas em Ribeirão Preto (*OESP*, 1997d), ou do grupo do chefe da aldeia Dom Bosco, cujo filho foi estudar em Presidente Prudente (*Tserenhire*, 2000). Ademais, pode-se enxergar esses casos, em conjunto, como parte de iniciativa mais geral, fruto de deliberação mais antiga. É o que sinaliza Menezes (1999: 333), notando que, da perspectiva dos xavantes que passaram a viver em São Marcos, a aceitação do convívio com os salesianos teria sido um recurso temporário para que se fortalecessem e obtivessem treinamento para as novas gerações, aprendendo sobre os "brancos" e curando as doenças desconhecidas que então os vitimavam. Naquela época, haveria em curso, inclusive, a intenção de regresso às antigas áreas, com época marcada de acordo com o critério xavante de contagem do tempo. Os rumos da história talvez tenham inviabilizado o plano de conviver apenas temporariamente com os waradzu, mas a parte respeitante à proposta de conhecer mais de perto a realidade dos "brancos" seguiria sendo praticada: presentemente, na forma desse 'ir estudar nas cidades'.

Mas havia um outro laço estabelecido pelos xavantes de Sangradouro em São Paulo: com o projeto 'Vídeo nas aldeias', àquela altura desenvolvido pela organização não-governamental 'Centro de trabalho indigenista' (CTI) junto a vários grupos indígenas. Enquanto Hipa já passava ao colegial em Monteiro Lobato, surgiam, na aldeia, desentendimentos entre sua família e outros grupos. Eram, a princípio, problemas decorrentes do modo como se relacionavam com o 'Vídeo nas aldeias', projeto que formou e tem incentivado a atuação do *videomaker* Juca, filho do então chefe Marcelo.

---

<sup>15</sup> Organização não-governamental que desenvolve trabalhos na área da educação e da assistência social (ver APA, *Internet*).

Se, a esta altura, o leitor começa a sentir-se um pouco perdido, em meio a várias pequenas informações factuais, é compreensível. Pois o ponto a ser ressaltado é que o processo de relacionamento dos xavantes de Sangradouro com o mundo do futebol, no qual veio a inserir-se a própria possibilidade de desenvolvimento da presente pesquisa, alimenta-se dum quadro realmente complexo, que une, ao longo do tempo, fenômenos ocorridos na área indígena situada do Mato Grosso e múltiplos investimentos de indivíduos e grupos xavantes no relacionamento com atores sociais em São Paulo e outras cidades brasileiras.

Interessados no futebol, abdicaremos do propósito de enxergar esse quadro com clareza, retendo, apenas, alguns de seus aspectos. Para isso, será necessário recorrer a uma narrativa da trajetória pessoal de Hipa que privilegia seu próprio ponto-de-vista. Trata-se de apresentar o conteúdo de entrevista gravada com ele em dezembro de 1999. Palavras em estilo 'sublinhado', lembre-se, sinalizam as que foram ditas por Hipa.

### 3.2. *TRAJETOS DUM XAVANTE*

Hipa nasceu em Sangradouro, em 1973. Cresceu assistindo aos problemas relativos à demarcação da terra indígena, que envolviam a presença e a atuação dos salesianos. A situação incentivou-o a ter um olhar crítico, mas, também, a buscar uma integração com os missionários.

Até a sexta série ginásial, estudou na escola salesiana. Por volta de 1989, foi visitar um companheiro hospitalizado em Barra do Garças, e acabou ficando em torno de nove meses por lá. Permanecia um tempo na cidade — na 'Casa do Estudante' mantida pela FUNAI — e voltava de vez em quando para a aldeia. Foi nessa época que os já referidos Pedro e José regressaram a Sangradouro com a notícia de que havia vagas para estudar em São Paulo, e que Hipa e o irmão de José partiram para Monteiro Lobato.

Hospedados na casa duma família local, os dois xavantes pouco se relacionavam (entre si): estavam mais ocupados em conhecer as novidades à sua volta. Tendo completado o ginásial na escola da 'Palas Athena', nosso personagem transferiu-se a uma escola pública na mesma cidade, onde viria a cursar parte do colegial. Na interação com seus anfitriões e colegas de escola, enfrentou um choque cultural. Nesse período, ele e o irmão de José voltaram a Sangradouro, a fim de participar de um importante rito masculino xavante de passagem à idade adulta.

Foram e logo retornaram a Monteiro Lobato. A ida foi importante para aprender a valorizar a cultura e sentir o orgulho dos pais. Corria o ano de 1991 ou 92.

A fase em que viveu com o outro xavante no interior de São Paulo foi difícil. Ninguém os orientava, ninguém explicava-lhes as coisas. Dos xavantes que, embora jovens, eram mais velhos do que eles, vinha o exemplo de que cortar o cabelo como branco era bonito. Os velhos falavam da importância da cultura, mas a força deles não se transmitia muito aos jovens, já que os próprios velhos não tinham conhecimento aprofundado do modo de vida dos brancos. Não havia um cuidado em preparar quem vai para a cidade, o que vai encontrar, como se comportar.

Preocupado com essas questões, pensava: 'quero fazer antropologia'. O primeiro contato com a antropologia viera com a leitura dos livros dos salesianos.<sup>16</sup> Não entendia direito, mas sentia que alguma coisa estava errada. Pensava assim: 'puxa, gosto muito de fazer esse papel de intermediário; eu quero fazer essa coisa toda'. Foi um sonho, uma paixão.

Ainda no período em que estava em Monteiro Lobato, começavam a surgir problemas políticos em Sangradouro: desentendimentos entre sua família e a de José. Não acompanhou direito a confusão, porque estava longe e ainda era muito jovem. Nessa época, ia apenas ao final de cada ano para Sangradouro, mas podia perceber problemas com política, dinheiro e prostituição.<sup>17</sup> Começou a pensar que alguém tinha de desempenhar um papel de mostrar que o mundo dos brancos é bom até um certo ponto; depois, já não é bom.

Em 1994, deslocou-se para a cidade de Salto, no interior de São Paulo, a fim de concluir o colegial. A partir de então, mudou-se para a capital paulista, morando com parentes do casal que o havia recebido em Monteiro Lobato. Nessa fase, passou a envolver-se na política de Sangradouro, a fazer movimento, quando, por lá, a cisão entre sua família, por um lado, e os grupos de José e Marcelo, por outro, já era iminente. Mesmo de fora, ele tinha influência. Sua família tinha uma expectativa em relação a ele, que era capaz de mostrar lados que eles (os familiares) não conheciam. Ao mesmo tempo, de passagem por Sangradouro, havia conhecido uma antropóloga que ali fazia pesquisa. Já havia ouvido falar em antropólogo, mas foi apenas com ela que teve a oportunidade de ver um deles em ação.

Neste ponto, a narrativa aponta em duas direções, cada qual correspondente a

---

<sup>16</sup> Possivelmente, Giaccaria & Heide (1984 [1972] e 1991 [1975]).

<sup>17</sup> 'Prostituição', aqui, significa um homem xavante induzir sua mulher a intercurso sexual com um outro, que está em contato mais estreito com a vida nas cidades. Em troca do "favor sexual", o marido estimularia a que a esposa obtivesse do terceiro dinheiro ou bens materiais, tais como roupas.



um dos espaços pelos quais Hipa tem transitado nos últimos tempos.

Em Sangradouro, pensou em fundar uma nova aldeia. Na verdade, só deu a idéia a seus familiares, pois os grandes responsáveis foram o irmão Mateus e, principalmente, seu pai Moisés. O "sobrinho" (BS) Alexandre também foi muito importante, trabalhou bastante para a concretização da idéia, que viria a ocorrer já no segundo semestre de 1995 — momento que, correspondendo à instauração da crise política que ensejou a criação da Abelhinha, retomaremos adiante.

Na capital paulista, por outro lado, Hipa envolvia-se com vários assuntos, conhecia diversas pessoas. Com seus trabalhos como modelo para revistas, propagandas e televisão, custeava parte dos estudos —  cursinhos na Poli (Escola Politécnica/ USP) e no Objetivo —, financeiramente ajudado, também, pela Palas. A fim de falar com a antropóloga que conhecera na aldeia, foi, certa vez, à USP, numa visita que mexeu muito com ele: deu vontade de estar ali. Foi-se informando sobre a carreira de antropólogo, de que precisaria fazer ciências sociais, mestrado, doutorado em antropologia.

Em 1994, pensando em conhecer a Aracy (Lopes da Silva), de quem já ouvira falar, arrumou para ser aluno especial na USP, a começar no ano seguinte. Em 1995, preparava-se para prestar vestibular para ciências sociais ao final no ano. A idéia era ir fazendo matérias como aluno especial e, enquanto isso, os cursinhos.

Também nessa época, começou a batalhar, em termos de futebol, em cima do Mauro (seu "primo" - FBS). No final de 94, começo de 95, fez contato, através do Kaká Werá, com o Beto Zini, então presidente do 'Guarani Futebol Clube', da cidade de Campinas (SP). Para lá viajou na companhia de Kaká<sup>18</sup>, tentando viabilizar a inserção de Mauro como jogador da equipe juvenil do clube.

### 3.3. PESQUISADOR-FUTEBOLISTA

Foi nesse momento da atribulada e, para usar um termo da moda, *desterritorializada* vida pessoal de Hipa que, por meio da Prof<sup>a</sup>. Aracy Lopes da Silva, conheci-o. No primeiro semestre de 1995, a professora ministrava a disciplina 'Pesquisa de campo em antropologia', da qual Hipa e eu éramos alunos no curso de ciências sociais da USP. Se Aracy e eu começávamos a preparar o projeto que aqui ganha forma de texto final, partiu de Hipa o convite para conciliar a disposição em investigar o futebol entre povos indígenas com um trabalho que, ancorado na minha

então recém-encerrada experiência como profissional do esporte, poderia ser dito de 'assessoria futebolística' aos xavantes de Sangradouro. E o convite era para ser logo testado na prática.

Poucos dias depois, seu pai Moisés, o irmão Pedro e outros dois xavantes que estavam em São Paulo retornariam à aldeia onde viviam (Sangradouro; a Abelhinha ainda não existia). Hipa ajeitou as coisas para que eu ficasse hospedado na casa de seus pais e inteirou-me da data e horário para os quais comprar a passagem de ônibus. A fim de evitar qualquer problema para meu ingresso ou permanência na área, redigiu, de próprio punho, carta a ser, em casos assim, apresentada:

*"São Paulo 29 de junho de 1995*

*Eu, Hipãĩdi Dzutsi'wa Top'tiro da tribo Xavante do Mato Grosso (aldeias de Sangradouro e Parabubure<sup>19</sup>) estou convidando, em nome de nossos velhos, Fernando de Luiz Brito Vianna, aluno de ciência da USP e meu colega no curso 'Pesquisa de campo em antropologia' para visitar estas aldeias.*

*Esta carta foi escrita por mim em nome do conselho do warã. (centro da aldeia, o lugar onde se tomam as decisões).*

*Meu colega é aluno da Prof<sup>a</sup> Aracy Lopes da Silva, que está sabendo da sua visita a nossa área.*

*[Nome completo e assinatura de Hipa]."*

A carta evoca uma abertura explícita dos xavantes à pesquisa, realidade com a qual pude contar desde a primeira hora. Àquela altura, entretanto, não estava inteiramente claro para mim o que Hipa e seus familiares esperavam que eu fizesse na aldeia, pois dele partiam sinais em duas direções.

Primeiro, um misto de interesse pela pesquisa e preocupação com seu tema. Hipa adiantava-me sua própria percepção etnográfica, sugerindo uma oposição entre os jovens, adeptos entusiastas do futebol, e os velhos, desgostosos com o fato de que os primeiros, assim se comportando, desinteressavam-se pela prática dos rituais xavantes. Em segundo lugar, porém, dava-me mostras de que ele e, principalmente, o irmão Mateus, dito treinador de uma das equipes da localidade, gostariam da oportunidade dum contato mais íntimo com alguém que, presumivelmente, entendia de futebol. No primeiro caso, Hipa parecia estar falando *de estudante (de antropologia) para estudante*; no segundo, era como se eu fosse visto, sobretudo, como um futebolista capaz de transmitir conhecimentos desejados.

---

<sup>18</sup> Kaká Werá é personagem conhecido no meio indígena-indigenista de São Paulo. À época, apresentava-se como índio guarani e empenhava-se no desenvolvimento de projetos envolvendo o nome e/ou parcelas do povo Guarani.

<sup>19</sup> Seu avô materno vive nessa outra área xavante.

As duas posições em que me via assim locado soavam contraditórias. Levando a sério o conflito geracional de que Hipa dava parte, o convite para que o pesquisador-futebolista fosse à aldeia encerrava como que um paradoxo: dirigia-se a alguém que dispunha de condições para estimular a prática do esporte e, nesta medida, fazer o jogo dos jovens ou a alguém que estaria estudando e problematizando um assunto que só era preocupante desde que se assumisse o ponto-de-vista dos velhos?

A questão não era tão simples, como pude perceber numa conversa fortuita ainda na rodoviária de São Paulo. Poucos minutos antes de embarcarmos, fui apresentado a Marco Antônio, um velho de Parabubure, tio de Hipa, que estava em trânsito para Brasília. Falando brevemente sobre o tema que me interessava, Marco Antônio sinalizou para a mesma contradição acima vista, entre expectativa dos velhos e comportamento dos jovens, lançando, ainda, elementos adicionais.

Disse que achava errado os jovens jogarem futebol, coisa dos brancos e não dos índios, esquecendo-se das festas. Porém, lembrando da seleção do país africano Camarões — que, no ano anterior, havia brilhado na Copa do Mundo —, acrescentou que os xavantes, dali a muitos anos poderiam destacar-se no futebol, se jogassem com força, com energia. Fiquei pensando se estaria querendo dizer que o esporte, para os xavantes, poderia ser visto, também, como forma de auto-afirmação étnica. Mas o ônibus estava de saída, e contentei-me com o que já havia ouvido daquele velho xavante antes mesmo de partir.

Durante a viagem até Barra do Garças, a espera para ali apanhar novo ônibus e o prazo deste segundo trajeto, num intervalo total de quase vinte e quatro horas, comuniquei-me pouco com meus acompanhantes. Na realidade, conversei praticamente apenas com Pedro, mais acostumado do que os outros a sair para as cidades e travar relações com waradzu.

A exata uma semana que passei na área de Sangradouro em julho de 1995 foi o momento de avaliar positivamente a possibilidade da pesquisa e colher as primeiras impressões. No que se refere ao paradoxo envolvendo a figura do pesquisador-futebolista, o pólo do 'estimulador' apresentou-se mais fortalecido do que o do 'problematizador': se fizeram questão de mostrar-me certas regras preconizando que a 'turma do futebol' não se esqueça da tradição, como chegará a hora de ver, foram muito mais enfáticos na proposição de como caberia comportar-me.

Logo na chegada, por exemplo, Mateus declarou interesse no que minha estadia poderia significar em termos de dicas, informações e conselhos para seus jogadores. Afirmou que lhes faltava malícia, capacidade de fazer cera e um pouco de técnica, principalmente no quesito finalização. Explicitou estar reproduzindo o que diz

o pessoal da cidade: que os xavantes jogam bem, têm força, correm muito, mas não têm malícia.

Por outro lado, desde São Paulo, eu fora informado de que teria a oportunidade de presenciar a partida final dum campeonato então em curso em Sangradouro e, talvez, dela participar. Tanto Hipa como Pedro haviam falado sobre a possibilidade de que me autorizassem a jogar a decisão do certame, a realizar-se por aqueles dias, integrando o time dirigido por Mateus. Do jeito que fora colocado, parecia ser uma honra que me seria concedida, ou um 'favor esportivo' dum ex-jogador profissional, ou ambas as coisas (ou, ainda, nenhuma delas: um teste para ver como eu jogava?).

No entanto, chegado o dia da partida, Mateus veio comunicar que os outros organizadores do campeonato acharam melhor que eu não participasse de dentro de campo, mas poderia estar ao seu lado para ajudá-lo a dar instruções, como um auxiliar-técnico. Assim combinado, no momento em que Mateus solicitou, dirigi algumas palavras aos atletas do time por ele comandado. Fiz isso com a sensação de não estar sendo muito bem compreendido. Mais tarde, entretanto, um zagueiro da equipe aproximou-se para dizer que tinha gostado do que eu falara antes do jogo. O que fora dito? Basicamente, que os jogadores de defesa procurassem não olhar só para a bola, cuidando mais de seguir o corpo do adversário a quem deveriam marcar. Aos do ataque, que fizessem justamente o inverso: deslocar-se sempre que um marcador estivesse muito próximo, requisitando o passe da bola.

Minha estréia como auxiliar-técnico não foi muito feliz; o time de Mateus saiu derrotado. Descrição da partida será vista no próximo capítulo, quando o futebol nos anos 1990 passará a ser o objeto privilegiado de atenção. Por ora, estamos concentrados em observar que a própria proposta de receber um pesquisador interessado em futebol — ou um ex-jogador que, vá lá, queria fazer pesquisa —, em meados daquela década, parece ser um momento específico de algo muito mais amplo e antigo: a disposição xavante em ligar-se com e conhecer melhor o mundo dos waradzu.<sup>20</sup>

De certo modo, o estabelecimento de Hipa na cidade de São Paulo e sua chegada à USP resultam dum processo, não apenas individual, de investimento dos xavantes na ampliação de suas relações sociais, no rumo do que lhes é *possível* e *desejável* na interação com os "brancos". Quando Hipa conheceu alguém com as minhas características, fechou-se, por assim dizer, um circuito futebolístico. Essa percepção deve-se acompanhar, contudo, de três outras.

---

<sup>20</sup> As diversas dimensões desse vínculo, para muito além dum simples assistencialismo da FUNAI, começam a aparecer já na década de 1960, conforme observado por André A. Toral (1987).

Primeiro, que, nestas páginas, temo-nos deparado com salesianos, organizações da sociedade civil, políticos, educação escolar, FUNAI, regionais não-índios, tecnologia de vídeo, indigenistas, estudantes da USP. Não é à toa. É que, ao sugerir que se olhe para a relação dos xavantes com o pesquisador, espero que se perceba o futebol como *apenas uma* dentre muitas esferas sociológicas contemporâneas na direção das quais eles lançam suas atenções, interesses e esforços tentativos, e que uma mirada nesta esfera particular não há de encontrar parceiro único ou privilegiado.

Segundo, que se o estabelecimento do laço com o pesquisador foi sugerido sob o signo da *troca*, ela não circunda apenas o futebol: *deram-me* autorização e colaboração ativa no desenvolvimento da investigação, ofertaram-me objetos materiais<sup>21</sup>, hospitalidade e cuidados com a alimentação/ saúde na aldeia; e de mim *receberam*, sim, assessorias futebolísticas, além de serviços de transporte (com meu carro) no leste do Mato Grosso e em São Paulo, ajudas com a língua portuguesa e com exercícios de matemática, informações acerca de outros aspectos do mundo dos waradzu<sup>22</sup>, bens materiais<sup>23</sup>, hospitalidade na metrópole onde vivo ou empréstimos pecuniários.

Em terceiro lugar, no que concerne especificamente ao tema deste trabalho, não se suponha que aquilo que se esperava de mim pudesse ser resumido como '*trazer até a aldeia e compartilhar conosco conhecimentos esportivos*'. Na realidade, creio que os xavantes chegaram a depositar na minha pessoa expectativa inversa — '*levar-nos (os xavantes) ao seu (meu) mundo futebolístico*' —, o que só pude cumprir parcialmente, oferecendo, talvez, a parte menos atraente do bolo.

Assim, se cuidei de organizar uma partida de futebol-de-salão entre eles e equipe do clube da capital paulista onde me formei para o esporte, de acompanhá-los a estádios para assistir aos profissionais em ação, de incluir alguns deles, eventualmente, no meu círculo atual de 'amigos-jogadores-amadores', de ajudar Hipa a negociar a confecção de uniforme industrializado para o time da Abelhinha, de ir com ele até os treinos do Corinthians e Palmeiras, a ver se conseguia estabelecer contato com os atletas 'Índio', no primeiro caso, e 'Zinho', no segundo — se fiz essas coisas, não me empenhei decididamente na realização de algo em que insistiram por diversas

---

<sup>21</sup> Ao longo do vínculo de pesquisa, fui presenteado com diversos itens artesanais e com exemplares dos livros de Giaccaria e Heide (1984 [1972]) e SEDUC/ MT (1999).

<sup>22</sup> Por exemplo: esclarecimentos sobre a Guerra do Golfo e Saddam Hussein; se o que se passa nas novelas televisivas e filmes é mesmo verdade; a real disposição do apresentador de TV Ratinho em ajudar as pessoas, as vantagens e desvantagens de se possuir cartão de crédito.

<sup>23</sup> Comida industrializada, roupas, bola de futebol, bomba para enchê-la, jogo de camisas, fitas de vídeo, aparelho para inalação, combustível para veículos automotores.

vezes e meios: viabilizar a colocação de um ou mais de seus jogadores em equipes juvenis ou escolinhas paulistanas.

Tudo isso, porém, já adianta um bocado nossos assuntos, pois ainda estávamos naquela semana de julho de 1995, quando se deu minha primeira estadia na área de Sangradouro e a relação dos xavantes com o pesquisador-futebolista apenas se iniciava. Na ocasião, despedimo-nos combinando que para lá eu retornaria, permanecendo mais tempo. Da minha ótica, quando já estivesse amparado pelo financiamento da FAPESP. Da de Mateus, em especial, oportunidade em que eu seguiria dando dicas e, mais do que isto, ofereceria treinos a seus jogadores.

Em quase todos os dias em que estive na área indígena ao regressar em janeiro/ fevereiro de 1997, os treinos ocorreram de fato. A rotina, todavia, não viria a repetir-se com a mesma intensidade durante a trintena que ali passei em agosto/ setembro de 1999. Os treinamentos são assunto para o próximo capítulo. Por enquanto, é preciso dizer que, nos dois períodos de retorno a campo, a pesquisa acompanhou um deslocamento espacial feito pelos próprios xavantes. É que, conforme já entremostrado, pouco depois de minha primeira visita à *área de Sangradouro*, os familiares mais próximos de Hipa retiraram-se da *aldeia de Sangradouro*, criando novo núcleo residencial.

O nome xavante da aldeia que assim se formou — ldzô'uhu — quer dizer 'abelhas'<sup>24</sup>; os salesianos batizaram-na de 'Santo Agostinho'; mais corriqueiramente, porém, todos a chamam de 'Abelhinha'.

---

<sup>24</sup> Um coletivo delas, mas não sei se, mais propriamente, um 'enxame', uma 'colméia' ou ambas as alternativas. Embora tivesse observado o gosto indígena pelo mel e enumerado catorze variedades de abelhas identificadas pelos Xavante, Maybury-Lewis (1984 [1967]: 83) não menciona esse nome ou algum sequer próximo dele. No dicionário 'xavante-português' organizado pelo salesiano Georg Lachnitt (1987), não se encontra a palavra. Já em seu reverso, isto é, 'português-xavante', está lá, no verbete 'abelha': "(...) *pi'u tsada'rohidi; idzô'uhu* (...)" (Lachnitt & Outros, 1989: 5 - grifo meu).

#### 4. A criação da Abelhinha e sua 'embaixada' paulistana

Deslocamentos espaciais e cisões políticas marcando a criação de novas aldeias, às vezes relacionada a discordâncias quanto ao relacionamento com os waradzu, são processos verificados desde o início da história xavante documentada, isto é, o século XVIII em Goiás (Lopes da Silva, 1992).<sup>25</sup> Ao facciosismo político de longa duração baseado no sistema de patrinhagens<sup>26</sup>, veio somar-se, a partir dos anos 1970, outro fator para os recorrentes desmembramentos de núcleos populacionais: a intenção deliberada de ocupar efetivamente e fiscalizar os limites de territórios reconhecidos pelo Estado brasileiro (*Idem*: 376). Seja como for, no caso da saída da família de Moisés de Sangradouro, há mais a observar.

À época, o chefe de Sangradouro era Marcelo. Seguindo a perspectiva dos habitantes da aldeia que viria a se formar, dir-se-ia que o chefe não vinha portando-se bem: mantinha relações com uma sobrinha (ZD), prática caracterizada como incesto, e não aceitava as recomendações para que deixasse de fazê-lo. Em questão, havia também outros assuntos, como a já assinalada relação com o projeto 'Vídeo nas aldeias'. Instaurava-se, então, uma crise opondo um '*nós, grupo de Moisés*' a um '*eles, grupo do Marcelo e de outros personagens da cena política de Sangradouro, nominalmente, por exemplo, José*'. Resultou daí que Marcelo tenha deixado a chefia da aldeia e Moisés, com seus familiares mais próximos, retirado-se para criar ldzô'uhu.

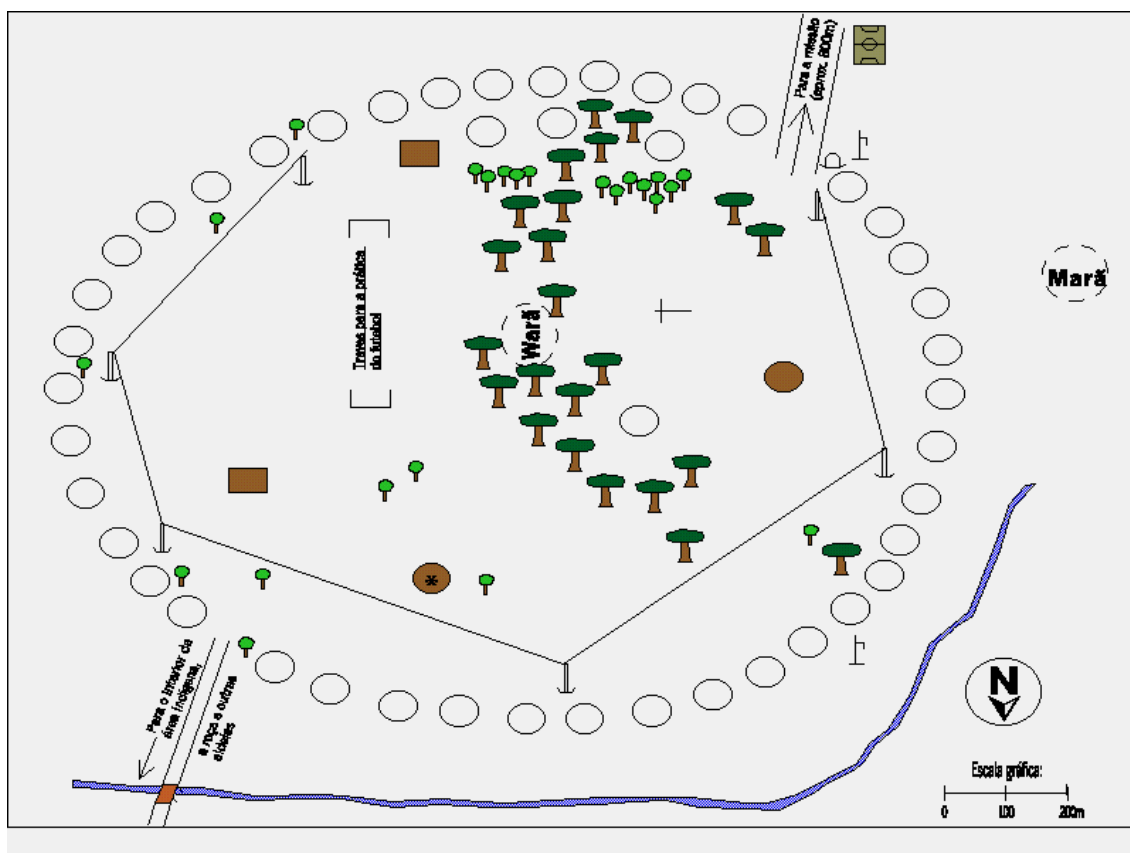
É certo que a fundação da Abelhinha correspondeu a um momento de fracionamento e rearranjo político por facciosismo de grupos da sociedade xavante aglutinados em torno de patrinhagens, aspecto sempre considerado na etnologia dos jês centrais (Maybury-Lewis, 1984 [1967], 1979 e 1989).

---

<sup>25</sup> Quanto a esse padrão de dispersão demográfica, não se desconsidere que estava associada, em tempos antigos, a uma idéia de *aldeia* distinta da atual. Naqueles tempos, os assentamentos populacionais caracterizavam-se pelo modo de vida semi-nômade, ligado a longas e freqüentes excursões coletivas de caça e coleta (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 98-104). Com as alterações promovidas pelo contato sistemático com a sociedade waradzu — encapsulamento territorial, novas necessidades e atividades econômicas, atendidas por meios de transporte que se somaram ao simples caminhar, como bicicletas, carros, tratores e caminhões —, as aldeias passaram a ser núcleos populacionais mais fixos. Mesmo assim, continuou o que Maybury-Lewis (1984 [1967]: 267) chamou de "*flutuação na composição das comunidades xavantes*".

<sup>26</sup> Nesse sistema, um homem e seus filhos adultos tendem a constituir-se como grupo político com interesses próprios e atuação corporada, o que leva, potencialmente, a fissões no seio da sociedade e à separação espacial de parcelas da população xavante. Tornaremos ao assunto ao início do próximo capítulo.

Figura 3 - Planta aproximada da aldeia Sangradouro (1995)



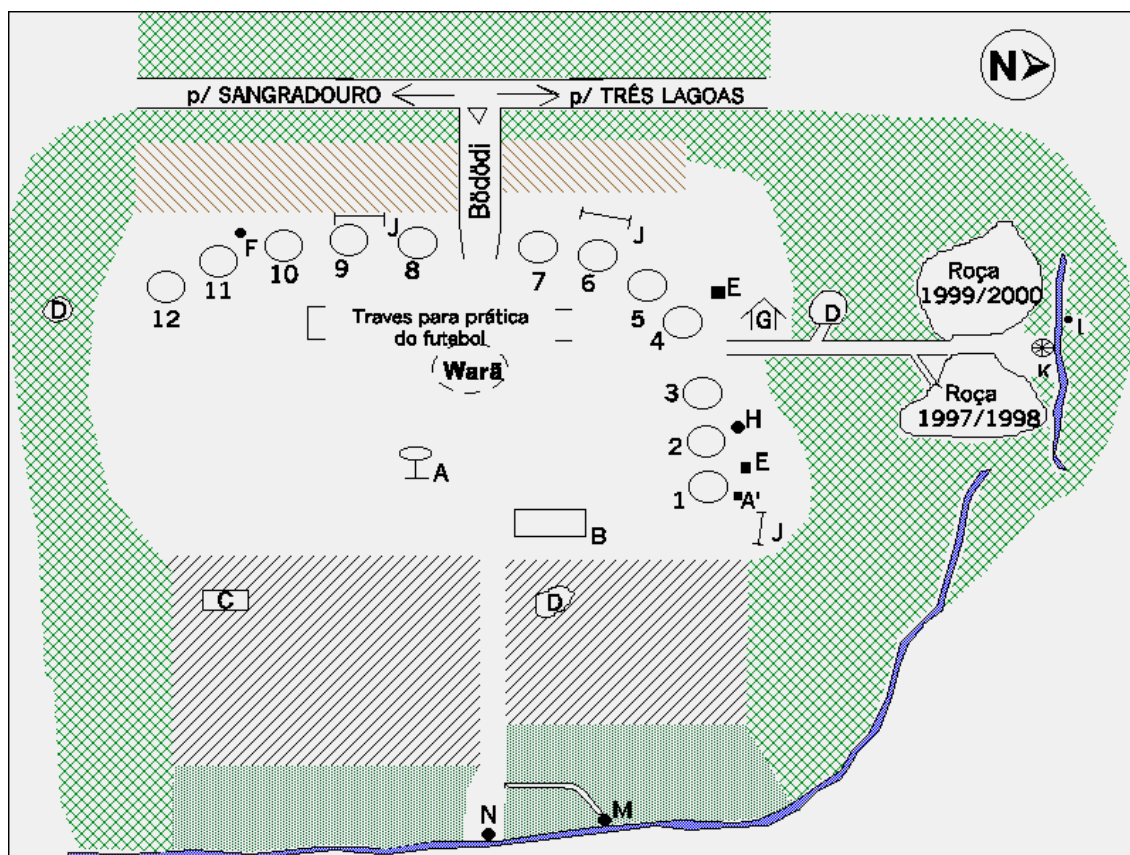
O número de casas é inexato — só exhibe a imagem duma aldeia *grande*, comparada a outras na área de Sangradouro/ Volta Grande. A maioria das casas é circular, com base de alvenaria (construída com o apoio da missão) e teto de palha (constantemente reformado pelos xavantes). Algumas, são inteiramente de palha, como a de Moisés/ Ana em 1995, assinalada com um \*, onde me hospedei naquele ano. Cerca de 600 metros separam a estrada que conduz ao interior da área indígena da que leva à quadra de futebol-de-salão e à missão.

Ao lado desse segundo caminho, nota-se uma pequena gruta com imagem católica e uma bica d'água. Próximas às habitações, há outras fontes aquíferas como aquela, onde se lavam roupas, pratos, talheres e banham-se crianças. Adultos tomam banho no curso d'água atrás do círculo de residências. A presença católica sinaliza-se também por meio duma cruz de madeira erguida próxima ao centro da aldeia. Postes e fios abastecem de energia elétrica grande parte das casas, permitindo o uso de lâmpadas, aparelhos de som, televisores e vídeo-cassetes.

O futebol 'de campo' desenvolve-se a leste do warã — local de reuniões, especialmente noturnas, para discussão de assuntos de interesse coletivo. O marã é uma clareira na mata, não muito distante, onde se dá a aglomeração prévia de preparação, por ocasião de festas realizadas no pátio da aldeia.



Figura 4 - Aldeia Abelhinha (1999)



Procedendo de Sangradouro pela estrada de terra que rasga a área indígena, localiza-se, após uns 13 quilômetros — em que se passa por roças familiares de moradores daquela aldeia, por uma vasta plantação de arroz e por áreas de cerrado — a entrada para a Abelhinha. O caminho que leva até ela é chamado bödödi. Está inicialmente cercado pela vegetação de cerrado e, pouco depois, por áreas roçadas de mandioca.

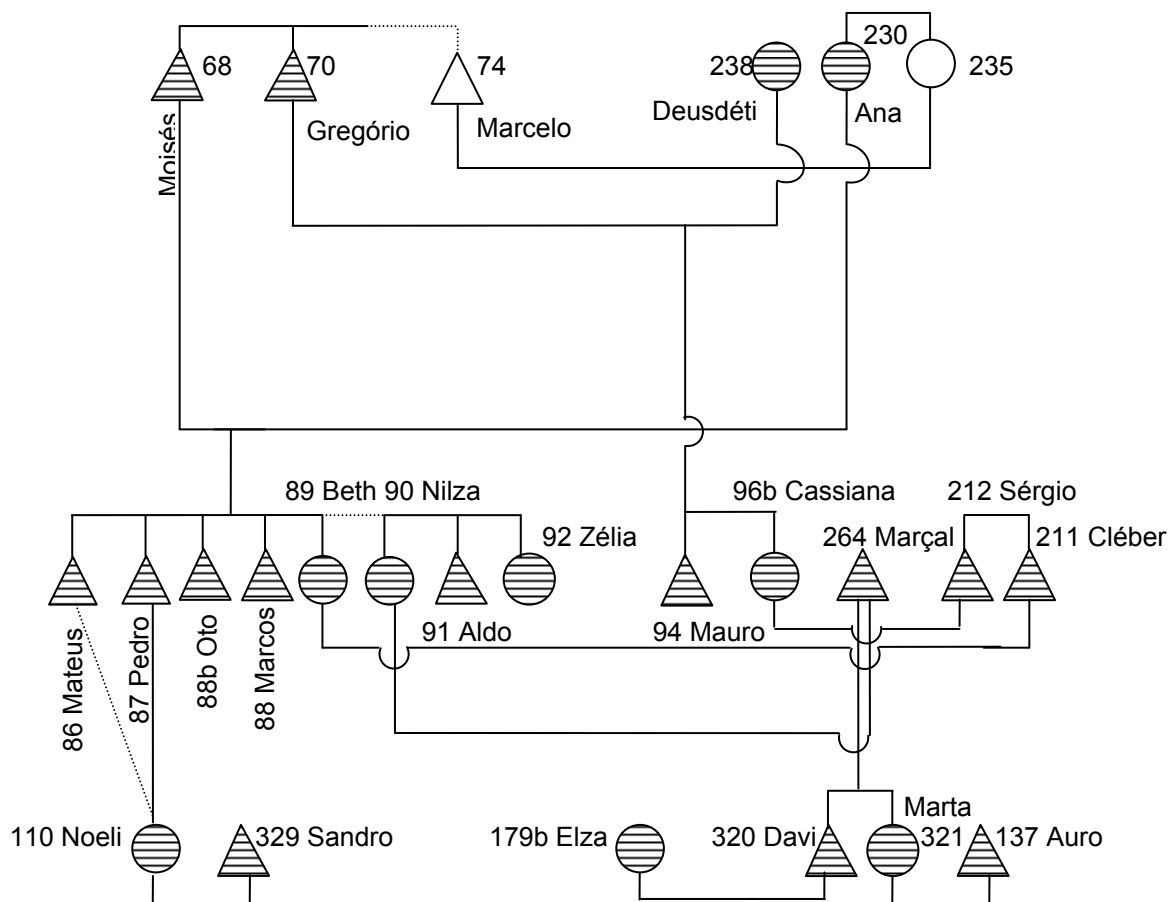
Atravessando o local do futebol e das reuniões noturnas, chega-se à caixa d'água ('A') em que se lavam apetrechos e tomam banhos eventuais — especialmente, quando a noite já começa a cair, e é preferível não seguir pela trilha que desemboca no curso d'água mais próximo. Ali está o ponto coletivo de banho e outra opção para limpezas de objetos industrializados como roupas, pratos e panelas ('N'). 'M' é o local apropriado para que se banhem homens nus.

'2' é a chamada 'sala de vídeo', lugar de concentração para sessões de assistência coletiva à programação televisiva brasileira ou a fitas. Normalmente, é para onde todos se dirigem à noite, após as conversas no warã. As demais casas são residências cuja composição está descrita no *Apêndice 4*.

A' - registro da caixa d'água	E - galinheiro	I - abelhas <u>com ferrão</u>
B - <u>escola quadrada</u>	F - triturador de mandioca	J - <u>varal</u>
C - barracão de madeira abandonado	G - <u>garagem</u>	K - roda d'água
D - <u>aterro sanitário</u>	H - placa de energia solar	L - abelhas <u>sem ferrão</u>

---

Figura 5 - A Abelhinha como "facção"



---

Dois irmãos (Moisés e Gregório), suas esposas, todos os filhos do primeiro e alguns do segundo, genros, noras e netos de ambos compõem, de fato, o grosso dos moradores da Abelhinha. Se o surgimento da aldeia manifesta um conhecido traço da organização social xavante — o facciosismo baseado em patrinhagens —, também é um fenômeno que não se deve analisar separado dos laços sociais mantidos pelos habitantes de Sangradouro em São Paulo. Para isso sinaliza o fato de um dos estopins da crise ser a ligação com o 'Vídeo nas aldeias', no bojo do qual, recorde-se, formou-se o *videomaker* Juca, filho de Marcelo. Estamos, com efeito, diante dum processo que transcende as fronteiras da área indígena e mesmo dos outros territórios oficialmente demarcados para esse povo. Ao observar processos como esse, é difícil enxergá-los como se envolvessem uma entidade claramente circunscrita, definida

como 'sociedade xavante', e da qual se pudesse excluir a relação com o tipo de gente que, como o pesquisador, os índios chamam de waradzu.<sup>27</sup>

Sem que seja por intermédio do futebol, não nos aprofundaremos nessa direção — até o *Capítulo VI*, momento em que ela guiará a discussão. Tendo em vista a caracterização inicial do contexto histórico xavante em que a pesquisa veio a desenrolar-se, é preciso situar os vínculos que a atuação de Hipa desde São Paulo manifesta com, por um lado, a constituição da aldeia Abelhinha e, por outro, o próprio desenvolvimento da investigação aqui relatada.

#### 4.1. A 'ASSOCIAÇÃO'

Ao mesmo tempo em que o grupo ligado a Moisés abandonava a residência na aldeia de Sangradouro<sup>28</sup>, Hipa dedicava-se, com maior afinco, a um projeto de que falava desde que eu o conhecera alguns meses antes: a criação duma 'ong' (organização não-governamental). Investindo no estabelecimento e na seleção de contatos em São Paulo, soube fomentar a aglutinação de pessoas interessadas em trabalhar em prol de projetos ambientais, educacionais, esportivos, culturais e de alternativas econômicas para a nova aldeia. Pouco a pouco, criou-se a '*Associação Arte e Cultura – Idzô'uhu*' (doravante, apenas '*Associação*'), que chegou a estar registrada em cartório, mas que, como veremos abaixo, foi remodelada e renomeada.

Em fins de 1996, quando da formalização da entidade, a documentação para regularizá-la teve de viajar de São Paulo para a Abelhinha, cujos integrantes foram estatutariamente concebidos como seus "*membros natos*"<sup>29</sup>. Da elaboração de tal '*Estatuto*', participaram um advogado não-índio e Hipa, ambos membros da Associação, o segundo na função de seu "*Coordenador Geral*". Completavam o quadro de associados oito outros waradzu, de formações e experiências diversas: um acadêmico da área de zootecnia, uma educadora com longa experiência junto a povos indígenas (sogra de Hipa), um engenheiro ambiental, um contador, dois estudantes universitários de ciências sociais (incluindo este pesquisador), uma de psicologia (mulher de Hipa) e outra de história.

---

<sup>27</sup> Luís Roberto de Paula (2000) descreve processos dessa mesma ordem junto aos Xerente.

<sup>28</sup> Essa é uma imagem contudo parcial, pois nem todos os habitantes de **Idzô'uhu** saíram diretamente daquela aldeia. Gregório e Deusdêti, bem como Aldo, Zélia e os respectivos cônjuges, viviam na área de **Parabubure**; Noeli e Sandro moravam junto ao pai do último, em **Volta Grande**.

<sup>29</sup> Com certas ressalvas: "*desde que concordem com as disposições desse estatuto e que, pela ajuda mútua, desejem contribuir para a consecução dos objetivos da sociedade.*" (ASSOC, 1996: artigo 8º.).

As atividades desenvolvidas pela organização no seu momento de constituição podem ser enquadradas em dois tipos. O primeiro eu chamaria de '*expedições de contato às avessas*': em lugar de esquadrões indigenistas embrenhando-se no cerrado mato-grossense na tentativa de "pacificar os belicosos Xavante" dos anos 1940 e 1950<sup>30</sup>, turmas de moradores da Abelhinha e pessoas a eles ligados que demonstram, nas cidades, sua cultura e modo de vida — por meio de danças, palestras, vídeos, exposição de fotografias e artefatos trazidos de lá —, em busca da sensibilização e conscientização do público urbano para as questões deste povo, em particular, e dos índios em geral<sup>31</sup>.

No interior da Associação, comentava-se que outro objetivo de mostras dessa natureza era a criação ou manutenção de contatos com pessoas e entidades que pudessem vir a apoiar projetos a serem desenvolvidos na própria aldeia. Os contatos efetivamente aconteciam, mas a implementação concreta desses projetos, que correspondem ao segundo tipo de atividades promovidas pela organização, enfrentava dificuldades. Os projetos incluíam, já àquela altura, um largo espectro: apicultura; educação ambiental e coleta de lixo; produção de artesanato para comercialização externa; implantação de tecnologias alternativas, como a energia solar; confecção de roupas para consumo interno à aldeia; escola diferenciada; incentivo ao futebol, entre outros.

Não há espaço para aqui indicar em que medida cada um dos projetos capitaneados por Hipa e pela Associação tiveram efetividade ou continuidade. Com o intuito de prosseguir trilhando o percurso de processos que se poderia chamar de '*multilocais*' (Marcus, 1991 e 1995; Sahlins, 1997), o que cabe fazer é verificar o enraizamento da Associação na aldeia Abelhinha. Isso nos levará ao encontro dum único projeto da entidade: a apicultura. Na seqüência, resgataremos as realizações da Associação na sua chamada 'área de esportes' e voltaremos a acompanhar os acontecimentos referentes à estrutura interna de seu pólo paulistano.

---

<sup>30</sup> Para a apreciação crítica desse processo, a referência é Lopes da Silva (1984 e 1992). Para narrativas nativas dando conta do mesmo, ver Giaccaria & Heide (1991 [1975]: 233-276) e **Sereburã & Outros** (1998: 83-165).

<sup>31</sup> Em São Paulo, por exemplo, a Associação comandou os eventos '**A'uwëtó há Aihinimã há** (*Xavante - os ritos são para todos*)' — *Estação Ciência* (USP), de 22 a 27/10/1996 — e '*WarãPuc*' — PUC, abril de 1997. Para uma rápida análise de iniciativas assemelhadas a essas, ver Graham (2001).

#### 4.2. Os AMIGOS E A FIGURA DE HIPA

Permanecendo colados ao ponto-de-vista dos membros da Abelhinha, haveremos de perceber sua fundação e a formação da Associação como partes de um mesmo processo, a indicar a disposição do grupo ligado ao velho Moisés — por parentesco e/ ou lealdade política — em alavancar um modelo de vida xavante contemporânea que se contrapusesse ao da que se leva na aldeia de Sangradouro: uma vida considerada de vício, onde se assiste muita televisão, bebe-se álcool e trabalha-se pouco, e, também, demasiado influenciada pelos salesianos. Ressalte-se que o objetivo, aqui, é indicar por onde passa o pensamento dos familiares de Hipa ao contrastarem Sangradouro e Abelhinha, sem que isto signifique que tal modelo ideal corresponda integralmente à efetiva prática social em sua aldeia.

Há, nesse modelo, dois planos interligados: o intracomunitário e o do relacionamento com os waradzu. No plano interno, busca-se um resgate da tradição xavante que, além de um claro esforço de alocar o poder entre os mais velhos<sup>32</sup>, verifica-se no orgulho manifestado diante da bem-sucedida produção agrícola da aldeia. As colheitas, especialmente de abóbora, ao contribuir para alimentar seus moradores e gerar excedentes que seguem para as outras aldeias da reserva via laços de parentesco, indicariam a capacidade de organização e trabalho xavante.

Reviver a tradição, porém, não elimina da consciência xavante formas de incorporação do novo, isto é, aquilo que, provindo do aprendizado e do contato com os waradzu, penetra na esfera local. Cargos políticos, como o de vice-cacique, atividades administrativas — por exemplo, recensear a população da aldeia por escrito e com base em variáveis como 'idade', 'local de nascimento' e 'nível de escolaridade' — e funções públicas, como a de ser responsável pelo recolhimento e concentração do lixo advindo do consumo de produtos industrializados, têm assento na vida da Abelhinha.

Tudo o que vem de fora, dizem os moradores de Idzô'uhu, tem de ser pensado a partir da cultura xavante. Trata-se duma relação entre a cultura xavante e a cultura dos brancos na qual é a primeira que deve tomar a outra como objeto de reflexão e algo a ser administrado. Para que isso se realize a contento, há a necessidade de, em primeiro lugar, manter-se afastado das interferências salesianas (inclusive

---

<sup>32</sup> Que pode ser percebido em regulamentações ditadas pelos mais velhos, tais como a exigência da manutenção de corte de cabelo no estilo tradicional xavante ou a definição dos horários destinados ao trabalho coletivo na roça comunitária e ao **lazer** (futebol, principalmente). De acordo com o Estatuto da Associação, por outro lado, o "*Conselho Tradicional de Velhos da Aldeia de Idzô'uhu*" seria seu "*órgão supremo*" (ASSOC, 1996).

especialmente, daí a retirada de Sangradouro) e, em segundo, buscarem-se parcerias com quem vive em outros lugares.

O modelo de relacionamento com o mundo dos waradzu representado por Idzô'uhu tem por meta superar relações paternalistas, promovidas pelos salesianos e também pela FUNAI. Com políticos dos municípios próximos, mantêm-se relações pensadas como sendo de troca: os primeiros oferecem pequenos bens materiais ou serviços, recebendo dos xavantes promessa de apoio e voto nas eleições. O mesmo acontece com fazendeiros da região, que cedem dinheiro ou algumas cabeças de gado, em troca da convivência com a ocupação ilegal de parte da área indígena ou do comprometimento dos índios em não invadir as fazendas para matar o gado em busca de alimento.

A Associação, por sua vez, submetida às determinações do Conselho de Velhos, visaria à elaboração de programas destinados à auto-sustentação da aldeia, incluindo estratégias de geração dos recursos necessários à aquisição e à administração daqueles bens e serviços dos waradzu que, hoje, são tidos como indispensáveis. Dessas estratégias, a principal, prevista no Estatuto da entidade, seria a apicultura (ASSOC, 1996: art. 4º.), atividade com a qual Hipa havia tido contato em seus tempos de estudante em Monteiro Lobato. A escolha do local onde Moisés, seus filhos, parentes e afins mais próximos viriam a erguer suas novas moradias levou em conta, segundo eles mesmos, o fato de ali existirem abelhas em abundância. Por outro lado, o próprio nome dado à aldeia, já o vimos, indica a opção pela produção de mel para consumo e comercialização.

O projeto apicultor teve, de fato, desdobramentos importantes. Próximas ao núcleo de casas, mantêm-se caixas de abelhas. Os responsáveis por elas são jovens que, impulsionados por Hipa e pela Associação, fizeram cursos de apicultura nos municípios paulistas de São Roque e Jaboticabal. Um de seus irmãos, Aldo, além de Juliano, especializaram-se em espécies europa, africanizadas; o sobrinho Alexandre cuida, por sua vez, das nativas, sem ferrão, como a Jataí. Eventualmente, a Associação vende parte do mel assim produzido em São Paulo. Contudo, um programa mais abrangente de implementação de apiário em Idzô'uhu — previsto para realizar-se com financiamento da 'Fundação Phytoervas de Proteção ao Índio Brasileiro' — não se concretizou, os xavantes apicultores contando apenas com visitas esporádicas de acompanhamento por parte dum engenheiro agrônomo da FUNAI, envolvido com os moradores da Abelhinha muito mais no plano pessoal do que institucional.

O contato com o agrônomo, produto das andanças de Pedro por Brasília, é um bom exemplo de como as iniciativas que se desenvolvem em Idzô'uhu estão longe de

dependem exclusivamente da figura de Hipa e de suas relações em São Paulo. Na realidade, as ligações capazes de prover novidades e suprir necessidades dos moradores da Abelhinha são vistas por eles menos em termos de uma estrutura organizatória que os vincula à Associação do que dos assim chamados amigos.

É essa palavra do português que, com frequência, requisitam para designar os diversos contatos pessoais que não apenas Hipa, mas também Mateus, Pedro, o cunhado Marçal, entre outros, mantêm em Primavera do Leste, Barra do Garças, Água Boa, Goiânia, Brasília ou São Paulo. Saliente-se que o trânsito de cada um desses xavantes por meios urbanos está marcado por especificidades individuais, atreladas a estilos de atuação e biografias particulares.

Mateus chegou a ter uma curta experiência como chefe de posto da FUNAI em Sangradouro. Afirma que não quer voltar a sê-lo nem saber de política; prefere trabalhar só para a (sua) aldeia a ficar andando por aí. Concede especial atenção aos domínios da educação e do futebol. Formado pelos salesianos, faz questão de mencionar seus longos anos de experiência com o magistério — com particular apreço pela matemática —, seu passado no qual entrou de cabeça na conversa dos padres e virou católico mesmo (puxava os cantos na igreja) e seu esforço atual, depois que veio morar em Idzô'uhu, de pensar sobre o que isto significou na sua vida. Foi monitor do 'Projeto Tucum', encerrado em 2000 (Peggion, 2001). No ano seguinte, ingressou na primeira turma da 'Universidade Indígena', criada no Mato Grosso. Além de ter papel de destaque na organização da prática do futebol na Abelhinha, preocupa-se em refletir sobre seus aspectos educacionais, assunto a que retornaremos ao devido momento. Em geral, tendo a conceber a individualidade de Mateus como a de *'um pensador xavante do contato'*.

Pedro, o atual cacique, representante da aldeia em assuntos externos, faz-se mais presente junto à FUNAI e organizações indigenistas. Gosta, também, de visitar e manter contato com outros povos indígenas. Por exemplo, os Kayapó, com quem eventualmente interage na interface de ambos os povos com o órgão indigenista, ou os Krahô, junto a quem costuma obter sementes de milho para serem plantadas na roça comunitária da Abelhinha.

Marçal, chefe anterior da aldeia, circula com desenvoltura por Primavera do Leste. Dizem (ele próprio e também outros xavantes) que é amigo do prefeito. Deste e de comerciantes locais, consegue favores e presentes, tanto para si próprio como para a coletividade. A roda d'água que, instalada junto a nascente próxima à aldeia, abastece-a (ver *Figura 4*) foi dádiva de político francês que visitava Primavera do Leste durante uma 'Festa da Uva' da região. Na visão dos xavantes, tratar-se-ia de outro amigo de Marçal.

Por meio desses rápidos exemplos, esteja claro que a proeminência da figura de Hipa no presente texto é resultado da própria maneira como o pesquisador aproximou-se dos xavantes de Sangradouro que viriam a formar a Abelhinha. Seria ilusório, porém, imaginar que tal destaque individual encontre correspondência numa suposta perspectiva permanente e coletivamente compartilhada pela população de que se trata. Conscientes disso, sigamos observando a atuação de Hipa e da Associação, aportes todavia importantes no contexto da consolidação da nova aldeia e da intensificação das relações com pessoas e *coisas* que seus habitantes consideram, até certo ponto, exteriores; o que não significa que careçam de empenho em buscá-las; nem, tampouco, que o fim almejado dessa busca seja, unicamente, a internalização de tais elementos. Um deles, como estou pretendendo mostrar, é o futebol. Também o esporte tem espaço no que poderíamos chamar da *rede de amigos dos xavantes*.

#### 4.3. A ÁREA DE ESPORTES

Acima, vimos que Hipa, quando encontrou este pesquisador, já vinha ocupando-se com o futebol. Seu interesse pelo assunto, manifesto tanto na infrutífera tentativa de colocar o primo Mauro na equipe do Guarani de Campinas como no convite para que eu fosse a Sangradouro, levaria a que, logo em seguida, achasse lugar para uma área de esportes na estrutura da Associação, convidando-me a coordená-la.<sup>33</sup>

Foi assim que, nos eventos de 'divulgação cultural' em São Paulo ou nos contatos com terceiros, vi-me, freqüentemente, apresentado por Hipa como alguém que foi jogador profissional e trabalha com o esporte na aldeia. Desde essa posição, não tardaria para que eu fosse, ademais, instado a ser mais prático e menos teórico, redigindo um projeto sobre futebol.

Tratava-se, então, dum momento em que os xavantes da Abelhinha demonstravam particular excitação e preocupação com o assédio de empresários de Primavera do Leste ao jogador Mauro — novamente ele — e sua possível transferência para os juvenis dum clube profissional brasileiro. Solicitaram-me apoio na condução da negociação, que acabou não se concretizando. Quanto ao texto do

---

<sup>33</sup> Em outubro de 1996, Hipa assim respondia a um jornalista interessado em saber seu posicionamento face à "indústria cultural dos brancos": "o que gosto mesmo é de cinema, filmes de arte; e do futebol dos brancos, que para mim também é arte" (AC, 1996b).



projeto, enviado à aldeia para apreciação e discussão, gerou, pelo que me foi dado perceber, desdobramentos apenas discretos.<sup>34</sup>

Ainda menos rentável foi uma segunda iniciativa proposta por Hipa e executada por nós dois: encaminhar carta à 'Federação paulista de futebol', comunicando o interesse do time da aldeia em participar da 'Copa São Paulo de futebol júnior'. Sem resposta, a carta não teve maiores conseqüências.<sup>35</sup>

Embora seja fácil perceber que a formalização da 'área de esportes' da Associação foi um fracasso, é preciso dimensioná-lo devidamente.

Em primeiro lugar, situe-se tal formalização como *um* — e apenas um — *dos* caminhos visados pelos xavantes para ligar-se ao mundo futebolístico dos waradzu. Disso, a procura de Beto Zini em Campinas e a relação com os empresários na região de Sangradouro também são exemplos, e teremos a oportunidade de observar outros no decorrer desta dissertação.

Em segundo lugar, vale perguntar se, quando se trata de apreciar a '*busca por algo*', o '*não dar certo*' é, de fato, inequivocamente mais significativo do que a própria '*disposição de buscar*'.

Em terceiro lugar, minha posição duplicada nesse processo — *agente e analista* — permite acrescentar que, estivessem os xavantes lidando com outra pessoa que não eu próprio, seus propósitos talvez tivessem tido maior grau de êxito. A questão, aqui, são opções individuais, modos e estilos de agir, pelos quais não são eles que respondem. O que poderia parecer uma espécie deslocada de *mea culpa* pretende, na realidade, ser outra coisa: o evidenciamento de que os processos atravessados pelos xavantes nas suas interações com a "nossa" sociedade são resultantes da confluência entre sua própria agência e de outrem; descrever apenas uma dessas, por assim dizer, *pontas* é sempre limitado.

Por último, é inegável que o insucesso da 'área de esportes' teve lugar num conjunto mais amplo de acontecimentos, a seguir abordados.

---

<sup>34</sup> Resumiram-se a rápidos comentários externados por Mateus durante minha estadia em campo de 1999. Comunicou-me sua preferência por um trabalho não individual, mas coletivo, isto é, o investimento num time formado exclusivamente por jogadores xavantes, que, pudesse resultar a saída de alguns deles para clubes nas cidades. Mas, no caso de transferências realmente acontecerem, ficava na dúvida: seria melhor que elas fossem para times próximos, do Mato Grosso mesmo? Ficou claro que Mateus havia lido e refletido a partir do texto, permitindo-se discordar, ou ao menos questionar, a ênfase em investir nas relações geograficamente mais próximas (em Primavera do Leste, por exemplo), proposta pelo projeto. O conteúdo do texto vai reproduzido no *Apêndice 5*. Relendo-o, noto que o autor (eu) não tinha muita clareza de quem seriam seus leitores: os moradores da aldeia, os demais membros da Associação ou pessoas alheias a seus quadros.

<sup>35</sup> Ver *Apêndice 2.2*. Ficou igualmente sem retorno um pedido de auxílio para a aquisição de uniforme de futebol que, em nome dos xavantes da Abelhinha, encaminhei por correio a um conhecido jornalista esportivo brasileiro.

#### 4.4. O PÓLO PAULISTANO DA 'ASSOCIAÇÃO'

Já nos seus primeiros tempos de existência, a Associação viu-se às voltas com problemas de organização interna. Toda a pluralidade manifestada pelos seus membros paulistanos, em diversos planos — formações profissionais, interesses, disponibilidade de tempo —, somada à inexperiência da maior parte de nós no que se refere ao indigenismo e ao funcionamento de uma ONG e, ainda em acréscimo, a falta de condições práticas para um contato mais direto e permanente com a população e a realidade da aldeia acabaram por sobrecarregar em demasia a pessoa de Hipa. Era nele que se concentravam as tarefas de intermediar a relação entre a aldeia e os associados não-índios e de articular as iniciativas individuais destes últimos, as quais, muitas vezes, eram inicialmente pensadas e estipuladas pelo próprio Hipa.

Logo depois da criação da entidade, os resultados parciais dos projetos na aldeia levaram seus membros residentes em São Paulo, Hipa incluído, a compartilhar dum mesmo sentimento de insatisfação e inoperância generalizada. Como partícipe desse processo, tenho meu próprio ponto-de-vista sobre ele; contudo, mais importante do que expô-lo é apontar a completa transformação interna da Associação que, por iniciativa de Hipa e com a concordância dos demais, viria a resultar desse instante de crise.

Aquilo que havia sido chamado de "*Conselho Operatório*", composto pelos associados não-índios residentes em São Paulo, foi desfeito. Esses últimos desligaram-se completamente da Associação ou passaram a poder manter seu relacionamento com ela na condição de prestadores de serviço, como ocorreu comigo. A concentração das decisões na pessoa de Hipa passou a ser ainda maior do que, na prática, já vinha sendo. Marcando o momento de transformação, a entidade mudou seu nome: de 'Associação Arte e Cultura Idzô'uhu' para '*Associação Xavante Warã*'.

Como 'Coordenador' do organismo, Hipa seguiu empenhado na promoção de ações envolvendo a aldeia de Idzô'uhu e seus membros. Novos eventos e mostras acima chamados de 'expedições de contato às avessas'<sup>36</sup>, visitas de ecoturismo à

---

<sup>36</sup> Entre 23/09/98 e 30/06/99, ficou instalada em Goiânia, no Museu Antropológico da UFG, a exposição '**Ró'mädö** – um olhar atento', acompanhada de eventos como os anteriormente realizados em São Paulo. Em 2001, exposição semelhante foi montada em Jataí (GO). Em hotéis no interior de São Paulo, a Associação tem promovido, anualmente, fins-de-semana de vivências, nas quais moradores da Abelhinha mostram como é uma casa xavante, ensinam danças, jogos e brincadeiras, contam histórias e mitos, procuram, enfim, socializar o público não-índio interessado na cultura xavante (ver ASSOC, 1998 e s/d).

aldeia mato-grossense<sup>37</sup> e sessões de cura e dança realizadas nas cidades são alguns exemplos. Tais sessões, orientadas para o objetivo de convencer (os brancos) dançando junto, serviriam, da perspectiva de Hipa, para angariar apoio a projetos de alternativas econômicas. Destacando a importância dos recursos naturais do cerrado, teriam colaborado, ainda, para tematizar mais uma das ações da Associação: a campanha 'Tsõrebtõnã Ró Hã - Salve o Cerrado', que, atrelada a ação judicial movida contra acordos firmados entre fazendeiros e outros xavantes no sentido de implantar roças mecanizadas no interior da terra indígena Sangradouro/ Volta Grande<sup>38</sup>, foi divulgada pela *internet*, e ocasionou, em outubro de 2000, outro conjunto de eventos em São Paulo<sup>39</sup>. A essas iniciativas articula-se, ainda, a produção de vídeos para divulgação e comercialização.<sup>40</sup>

Tratar da pluralidade de atividades em que a Associação vem-se engajando nos últimos tempos seria, mais uma vez, ocupar demasiado espaço. O importante é sublinhar que elas decorrem do traquejo adquirido por Hipa em fluir por certos ambientes metropolitanos: universidades, indigenismo praticado por organizações da sociedade civil — como CTI, Conselho indigenista missionário, Instituto socioambiental, Greenpeace — ou toda a sorte de atores que, nos últimos anos, vêm-se interessando pela chamada 'questão indígena' (agentes culturais, fotógrafos, cineastas, empresários, ambientalistas, esotéricos<sup>41</sup>, entre outros).

Hoje, a estrutura da Associação é composta, basicamente, por Hipa, sua mulher não-índia, o "sobrinho" (BS) Bruno (ora estudando em colégio particular na capital paulista), os laços sociais que mantêm com os moradores da Abelhinha e, ainda, os apoios do advogado e do contador originalmente membros da entidade, que permitem mantê-la juridicamente em ordem. Eventualmente, a organização recorre a serviços e ajudas de terceiros. Até bem pouco tempo atrás, sua sede era a própria residência de Hipa, mulher e duas filhas pequenas, que eu gostaria de chamar de '*embaixada*' xavante em São Paulo.

---

<sup>37</sup> Nesse esquema, visitaram a aldeia, entre outros, alunos do colégio paulistano 'Nossa Senhora das Graças' e uma jornalista da 'Revista do Sindicato dos bancários de São Paulo' (ver Oddi, *Internet*).

<sup>38</sup> No mapa da disposição das aldeias da área de Sangradouro, acima apresentado (*Figura 1*), pode-se ver, em cor 'marrom', a área que teria sido desmatada pelos partícipes de tais acordos.

<sup>39</sup> Festa e 'Sarau Ecocultural para as crianças' no teatro *Vento Forte*, 'Mesa-Redonda' no Anfiteatro do Departamento de Geografia/ USP, 'Palestras e Vivências' na Universidade Anhembi-Morumbi (ASSOC, 2000a). A respeito dos outros momentos da campanha 'Tsõrebtõnã Ró Hã - Salve o Cerrado', ver ASSOC (*Internet* e 1999).

<sup>40</sup> Ver ASSOC (2000b e 2000c) e Carelli & Top'tiro (2000).

<sup>41</sup> Não é por acaso que algumas atividades promovidas pela Associação figuraram na pesquisa de campo sobre o 'neo-esoterismo' em São Paulo conduzida pelo antropólogo José Guilherme C. Magnani (1999).

A idéia de 'embaixada' é conhecida na etnografia dos Jê. Remete a uma instituição descrita entre os Timbira<sup>42</sup>, cuja lógica espacial é uma justa *inversão* do que estou sugerindo em relação à pessoa de Hipa. Talvez por isso mesmo, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985: 202) tenham preferido comentá-la recorrendo a um termo que não fosse 'embaixador': "(...) *o chefe honorário dos Apinayé na aldeia Krahó será um Krahó, como o chefe honorário krahó no Rio de Janeiro será um carioca.*" Note-se que, com os xavantes, a coisa é distinta: o 'embaixador' ("*chefe honorário*") em São Paulo não é um paulista e, sim, Hipa. Observar, também, que estou *estendendo* a metáfora de 'embaixada'. Faço isso de modo a focalizar não apenas a pessoa de Hipa, mas também sua *casa*, traço de abrangência que, salvo engano, está ausente da instituição timbira.

Se, no caso em apreço, 'embaixada' continua sendo metáfora, ganha, porém, ares duma maior literalidade. Pois me refiro a uma residência paulistana que configura ambiente francamente bilíngüe, e que, com freqüência, abriga visitantes da Abelhinha por uns tempos. Reúne uma tora de buriti e outros artefatos indígenas em seu mobiliário, além de alojar um rico acervo de fotografias, vídeos, CDs, livros, teses e dissertações sobre índios, destacadamente, sobre os Xavante. Se toca o telefone, é grande a probabilidade de o interlocutor ser alguém com quem Hipa está articulando um dos tantos projetos em que se envolve — o mais recente deles (no momento em que escrevo estas páginas) diz respeito à obtenção de financiamento para as áreas de saúde e de divulgação cultural, motivo duma sua viagem à Alemanha em 2001 — ou, então, de ser uma chamada dalgum morador da Abelhinha, falando desde as imediações da área de Sangradouro, ou mesmo de cidades como Goiânia ou Brasília.

Quem sabe se as pensões e hotéis da capital federal onde costumam ficar hospedados grupos de xavantes<sup>43</sup>, se uma ONG como o 'Instituto de desenvolvimento das tradições indígenas' — estreitamente vinculada à aldeia Êtêrinhitipá, na área de Pimentel Barbosa, e à pessoa de Jurandir Siridiwê<sup>44</sup> — também não possam ser vistas, cada qual ao seu modo, como outras embaixadas?

---

<sup>42</sup> Ver, por exemplo, Azanha (1984, *citado por* Souza, 2001).

<sup>43</sup> Fernandes & Barretto Filho (CP).

<sup>44</sup> Nome real. Sobre a ONG, ver IDETI (*Internet*).

## 5. Um pouco de história

Neste capítulo, a velocidade e o 'ir-e-vir' com que passamos da década de 1950, quando os xavantes que viriam a formar a Abelhinha chegaram à missão de Sangradouro, aos anos 90, momento em que o pesquisador-futebolista foi chamado a entrar em cena, bem como a quantidade de personagens, situações, eventos e sentidos resvalados neste percurso são, sem dúvida, vertiginosos. De fato, nossa partida iniciou-se mais parecendo uma corrida de 'fórmula um' por entre a história recente desses índios.

Nisso, não há de residir nenhum problema, se lembrarmos, por um lado, que a tontura que sentimos pode ser proporcional às alterações por eles atravessadas e à enormidade de elementos com os quais passaram a lidar nesse período. O velho Moisés, que, na região de Parabubure, chegou a viver nu no meio do mato — como me disse, certa vez, um de seus filhos —, pode hoje sentar-se na sala de vídeo de sua aldeia para assistir ao 'Programa do Ratinho', ou transitar a bordo de carros em sua terra e rumo a cidades, ou, ainda, saber que seu filho Hipa foi viajar para onde os waradzu falam uma língua que não é a dos brasileiros, em busca de apoio financeiro para projetos que, se concretizados, talvez façam com que ele próprio vá mais vezes até São Paulo.

Por outro lado, conscientes de que os dados a partir dos quais acima se tentou espremer algum sentido formam uma massa precária, podemos encontrar consolo na consideração de que "(...) *muito pouca história (já que tal é, infelizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história.*" (Lévi-Strauss, 1970a [1949]: 28). E seria válido recordar, ademais, que as indicações sobre a história do futebol para índios não estão minimamente reunidas, sequer em outros contextos.<sup>45</sup>

Até aqui, o que se pretendeu fixar foi o entendimento de que a relação dos xavantes de Sangradouro com a modalidade esportiva, vista através do curto tempo em que é possível fazê-lo, imiscui-se no vasto domínio dos investimentos por eles feitos nas interações com os waradzu. Agrega-se, talvez, àquela "(...) *observação do mundo e dos modos que agora os envolv[em] (...)*", para a qual chamava a atenção Lopes da Silva (1992: 372), referindo-se ao final dos anos 1950/ início dos 60, e pensando nos Xavante como um todo. Mas a questão que o tema ora em estudo começa a suscitar é se a *observação* de que trata a autora, quando transformada em

ação ao longo das últimas décadas, condiciona-se, antes de tudo ou exclusivamente, pela perspectiva da absorção dum impacto, isto é, dum 'acomodar internamente', ou se também, uma vez buscados e estabelecidos laços nas cidades, dum 'arremessar-se para fora', na direção desse "mundo" e desses "modos envolventes".

Prudentemente, a questão só poderá ser melhor formulada quando dispusermos de indicações mais precisas de como os xavantes pensam seu encontro com o futebol. Deixar esse assunto para o *Capítulo V*, reservando o *IV* para passar em revista a presença concreta do esporte na vida social contemporânea de Sangradouro, é opção de composição do texto. Mas sigamos visitando a sociedade que nos interessa.

\* \* \* \* \*

---

<sup>45</sup> Tudo aquilo de que se dispõe nesse sentido são registros escritos fragmentados e fontes potenciais para testemunhos orais. É com o propósito de começar a reunir esse material que o apresento no *Apêndice 1*.

### Capítulo III - Xavantes nos anos 1990

---

*"Os fenômenos sociais têm entre si as relações mais heteróclitas. (...) O objetivo principal de nossos estudos é precisamente dar o sentimento destes mais diversos vínculos de causa e efeito, de fins, de direções ideais e de forças materiais (inclusive o solo e as coisas) que, entrecruzando-se, formam o tecido real, vivo e ideal, ao mesmo tempo, de uma sociedade."*  
(Mauss, 1981 [1927]: 65).

De qual sociedade?

### III - Xavantes nos anos 1990

Formada em 1995, a Abelhinha forneceu morada ao ponto-de-vista a partir do qual aqui se estuda o futebol xavante. Não apenas na medida em que abrigou as etapas de campo de 97 e 99; mas, principalmente, porque foram sempre os familiares de Hipa que guiaram meu olhar na observação de certos planos da sociabilidade da área de Sangradouro que, por extrapolar a realidade concreta daquela aldeia, podem ser ditos 'mais gerais'.

Nos próximos capítulos, trataremos do ritmo e da textura do futebol na contemporânea vida social xavante. O capítulo anterior evidenciou o quanto ela envolve laços sociais para além de aldeias e pessoas xavantes. Ao tematizar diretamente a modalidade esportiva, não poderia ser diferente, e uma característica básica da continuação da exposição etnográfica é que, acompanhando o trânsito dos moradores da Abelhinha, mudaremos constantemente nosso foco: dessa aldeia para a de Sangradouro, dali para a área como um todo e, ainda, para a presença xavante nas cidades próximas ou mesmo em São Paulo.

O presente capítulo mantém a interrogação de fundo '*que sociedade é esta que veio a alojar o futebol, que recebeu a visita do pesquisador-futebolista?*'. Prossegue, nesse sentido, com a tarefa de acrescentar elementos ao cenário da nossa partida. Considera aspectos socioculturais que emolduram e se emaranham com o futebol, e que se impõem à observação em diálogo direto com a literatura disponível sobre a sociedade xavante — especialmente, com a monografia de David Maybury-Lewis (1984 [1967]), mas sem deixar de incorporar outras contribuições. Números de páginas associados ao nome do autor referem-se, sempre que ausente qualquer especificação de data, a essa monografia. O mesmo vale para os trabalhos de Bartolomeu Giaccaria & Adalberto Heide (1984 [1972]), Regina Müller (1976) e Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]).

Na bibliografia acerca dos Xavante, muitas inconsistências etnológicas permanecem. Na descrição/ discussão que se segue, viso a atravessar as discordâncias com a maior brevidade possível. Mas não será possível fazer de conta que haja coerência interna entre o que diversos autores já afirmaram sobre os Xavante, que um tenha "resolvido" problemas deixados em aberto por outro, tampouco que esta literatura dê conta plenamente de dados colhidos nos anos 1990.



À complexidade das divergências teóricas, conceituais e empíricas que se manifestam na etnografia xavante, é certo que o painel abaixo não faz justiça. Mas explicito que ele surgiu do confronto dos dados que pude obter com a bibliografia. Trata-se dum painel exploratório e conjectural, necessário, especialmente, para expandir as redes de sentido com as quais se articulam conteúdos já evocados e/ ou adiante expostos.

### **1.Economia e ecologia**

A região do cerrado mato-grossense habitada pelos Xavante está marcada por duas estações bem definidas: a seca, de maio a setembro, e a chuvosa, entre outubro e abril. Na relação dos índios com o meio-ambiente, Maybury-Lewis (: 75-106) destacou duas atividades principais, a caça e a coleta, além da agricultura e da pesca. Nos dias atuais, todavia, seria leviano referir-se à economia xavante sem falar, também, da presença do dinheiro e de produtos industrializados, obtidos nas cidades.

A caça a animais de médio e grande porte do cerrado, como capivara (ubdö), anta (nhödö), veado (podzé) ou tamanduá-bandeira (pádi), é uma prática ainda presente em Sangradouro. Eventualmente, organizam-se excursões coletivas a áreas mais remotas no interior do território demarcado, nas quais se utilizam caminhões como meio de transporte. Na época da seca, os xavantes contam utilizar a técnica de atear fogo à mata, postando-se em posição estratégica no trajeto de fuga dos animais. Um ou outro homem de idade mais avançada mantém o hábito de caminhar pelas cercanias da aldeia nas últimas horas da madrugada, com a esperança de cruzar com alguma caça. Marçal é um deles, e, em 1999, tive a oportunidade de testemunhar seu sucesso em abater um grande tamanduá-bandeira a poucos quilômetros da Abelhinha.

Mesmo assim, os xavantes de Sangradouro mostram-se conscientes da situação de encapsulamento territorial oficialmente regularizado em que vivem, e preocupados com a diminuição, daí decorrente, da população de caça.<sup>1</sup> Apreciam bastante a carne de caça. Além de ocupar papel em ocasiões festivas como o wai'a

---

<sup>1</sup> À semelhança dos que residem em Pimentel Barbosa, que já se engajam em projetos de manejo de fauna cinegética há algum tempo (Leeuwenberg, 1994 e 2001).

(importante "ritual esotérico")<sup>2</sup> ou o adabatsa (confirmação pública de casamento)<sup>3</sup>, gostariam de saboreá-la diariamente. Ao contrário disso, o que se verifica é uma alimentação cotidiana que privilegia a combinação entre produtos da roça, pescados, alguma dose de leite e carne do rebanho bovino criado em Sangradouro, eventuais frutos do cerrado coletados por mulheres/ crianças e itens trazidos das cidades: pão, farinha de trigo, bolachas e biscoitos, café, chá-mate, arroz, feijão, macarrão, óleo de soja, sal, cebola, carnes de açougue, frutas de quitanda, açúcar e refresco em pó. Refrigerantes são bem-vindos, fazendo-se presentes, especialmente, nos momentos de festas coletivas, como a formatura duma turma de alunos no curso de magistério oferecido pela missão salesiana. Há quem faça uso de bebidas alcoólicas (ödze), mas o hábito, sobretudo no interior da área indígena, é mal-visto, sendo objeto de repressão social.

A obtenção desses e de outros bens industrializados ocorre de modos variados, como por meio de doações ou do "sistema da caderneta" em Primavera do Leste, mencionados no capítulo anterior, ou do aporte monetário excepcional proporcionado por iniciativas de pessoas como Hipa em cidades mais distantes: venda de artesanato, mel, livros, vídeos etc., realização de palestras e mostras culturais, ou ainda eventos beneficentes aglutinando isso tudo. Para que se faça idéia das interações com a economia comercial da região, é útil recorrer, adicionalmente, a um levantamento elaborado por iniciativa da FUNAI (Fernandes, 2000). De acordo com o relatório, em torno de 15% dos xavantes de Sangradouro dispõem dalgum tipo de renda monetária mensal. A maior parte recebe 'aposentadoria' do INSS (como trabalhador rural, segundo esclarecimento por mim colhido em campo), seguida dum contingente expressivo de funcionários públicos (empregados da própria FUNAI, da FUNASA, do estado do Mato Grosso ou de prefeituras). Alguns trabalham para a missão salesiana e, por fim, Fernandes encontrou um xavante que se diz empregado de fazenda e outro de ONG. Assim se totalizariam mais de R\$ 31.700 de afluxos monetários mensais para os xavantes de Sangradouro, com rendimentos individuais variando de R\$ 137 a 1.800.

---

<sup>2</sup> O wai'a é um dos ritos mais cercados de importância, mistério e conflito para os próprios xavantes. Sua caracterização como 'ritual esotérico' é de Maybury-Lewis (: 314). Deve-se, creio, ao fato de que apenas quem com ele se envolve acessa conhecimentos nele implicados, da ordem da ligação com o "sobrenatural". Mulheres e crianças estão excluídos do complexo do wai'a, que, no discurso nativo, recebe o epíteto de 'o segredo dos homens'. Mas acredito que o ritual siga sendo igualmente 'esotérico' para os antropólogos e para o público não-xavante mais amplo. Diante do wai'a, a etnografia manifesta incongruências consideráveis (Maybury-Lewis: 321-336; Giaccaria & Heide:195-223; Müller: *cap. IV, seção 1*). Registros a seu respeito em vídeo vêm sendo feitos, incluindo os trabalhos de Valadão (? — finalizado) e de equipe do 'Laboratório de imagem e do som em antropologia'/ USP (imagens captadas em 2000, material não-editado).

Em campo, não é difícil verificar traços de desigualdade no acesso de indivíduos e grupos específicos a produtos industrializados, incluindo roupas, rádios, gravadores, televisores, vídeo-cassetes, livros e material escolar, utensílios de cozinha, camas e colchões, bicicletas, carros ou caminhões. Mas também é provável que uma pesquisa aprofundada sobre o assunto viesse a encontrar mecanismos sociais impeditivos de que um indivíduo ou grupo usufrua exclusivamente dos benefícios materiais propiciados por rendas monetárias, sejam as mensais ou as de caráter eventual.

## **2. Descendência patrilinear e exogamia**

Na sociedade xavante, opera um sistema de descendência patrilinear articulado a um princípio exogâmico. Cada homem e cada mulher herda de seu pai o pertencimento a uma determinada classe de pessoas. É essa pertença que conta na determinação da classe de mesmo tipo onde pode contrair matrimônio. A tais classes, Maybury-Lewis (: 120 e 220-221) chamou 'clãs', por sua origem ser mítica, e não produto de relações genealógicas com ascendentes de referência que os índios pudessem traçar objetivamente. Em português, xavantes atuais também dizem 'clãs' para se referir a essas classes de pessoas.

### **2.1 CLÃS E METADES**

São três os clãs exogâmicos xavantes. 'Poredza'õno' é o de Moisés, de seus ascendentes diretos masculinos (F, FF, FFF), de seus irmãos, como Marcelo e Gregório, de seus primos paralelos patrilaterais (FBC, FFBC etc.) e de sua descendência também por linha masculina (C, SC, mas não DC). 'Öwawê', o de sua esposa Ana, dos afins próximos a ele (WF, WB, ZH, BW, DH, SW) e de seus netos por linha feminina (DC). O clã 'Topdató', mencionado na literatura, pareceria, a princípio, inexistir em Sangradouro. Quer dizer: os dados são que a maioria dos xavantes com quem conversei a respeito de sua própria filiação clânica diz ser ou poredza'õno ou öwawê, e fala em 'o outro clã'; decorre daí a presunção de que só houvesse dois clãs.

---

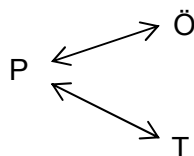
<sup>3</sup> Sobre este, ver Müller (: *cap III*) e Lopes da Silva (: 105-112).

Perguntado diretamente sobre o clã 'Topdató', porém, tanto quem é öwawë como poredza'õno diz que 'tem pouquinho topdató', 'Topdató foi inventado por alguém', 'está junto com Öwawë', 'faz parte do Öwawë'.

A situação etnográfica abordada neste trabalho é, portanto, a da exogamia de metades acoplada a uma *tríade* clânica — a qual, todavia, *tende ao binarismo*, dada a baixa distintividade dos topdató face aos öwawë. Homens e mulheres poredza'õno (refiro-me, obviamente, aos casados) têm, todos, cônjuges que são ou öwawë — a esmagadora maioria — ou topdató. Uma pessoa öwawë não se casa nunca com um topdató (e vice-versa), mas apenas com um poredza'õno. Resumindo num gráfico, em que os clãs vão indicados pelas letras iniciais de seus nomes e as trocas possíveis de cônjuges, por setas, tem-se:

---

Figura 6 - Três clãs; metades exogâmicas



---

Verifica-se essa situação na genealogia do *Apêndice 4*.

A *Figura* expressa, por outro lado, o princípio exogâmico cuja existência foi constatada por Maybury-Lewis em *apenas parte* das comunidades xavantes. Esta, ao que parece, uma das razões mais fortes para que propusesse a distinção empírica, mas também analítica, entre "*Xavante Ocidentais*" e "*Xavante Orientais*". Seguindo o autor, seria preciso dizer que a *Figura* vale somente para os *ocidentais*, onde, por sinal, ele situou os xavantes de Sangradouro. Entre os *orientais*, a regra exogâmica afetaria os três clãs indistintamente: uma pessoa só não poderia casar dentro de seu próprio clã, com a implicação de que 'T' e 'Ö' também trocariam cônjuges (: 120 e *Genealogias*; 1979: 233).

Sobre a caracterização dos blocos *ocidentais* e *orientais* que fez, três comentários são necessários. Se os blocos apresentam-se como tendo "*pouco contato*" e "*relativamente pouco a ver*" um com o outro (: 50-51), a afirmação fica um pouco misteriosa diante de evidências pontuais, fornecidas pelo próprio autor, de efetivos contatos, vínculos e migrações de contingentes populacionais de parte a

parte.<sup>4</sup> Dados de pesquisadores que trabalharam posteriormente junto a xavantes viriam, em segundo lugar, a referendar essa "mistura" entre os denominados '*ocidentais*' e '*orientais*'.<sup>5</sup> Terceiro: os próprios índios da "oriental" São Domingos — bastante conhecida por Maybury-Lewis e hoje chamada 'Pimentel Barbosa' ou Ētērinhitipá, expõem-se para o público leitor brasileiro, presentemente, como estando divididos em "*dois clãs: Poreza'õno e Öwawé*" (Sereburã & Outros, 1998: 38 e Glossário). Reunidos, os três comentários lançam dúvida sobre a real existência de formas diferentes de exogamia clânica entre "*Xavante Ocidentais*" e "*Orientais*". Seria possível cristalizarem-se regras distintas em duas regiões geográficas entre as quais não parece ter havido uma real e contínua separação populacional? Como se explicaria o *sumiço* dos topdató de Pimentel Barbosa?

Retornando à Sangradouro atual, podemos considerar, caso queiramos, que os majoritários öwawē e poredza'õno estejam ligados pelas categorias egocentradas que Maybury-Lewis (: 6, 222-223) afirmou constituírem um dualismo fundamental no pensamento e na prática xavantes: waniwimhã ("*nós, as pessoas do meu lado, as pessoas como eu, a minha gente, o meu pessoal*")/ watsire'wa ("*eles, as pessoas que estão separadas de mim, os outros*"). Ou seja: do ponto-de-vista dum poredza'õno, outros poredza'õno seriam waniwimhã, enquanto os öwawē, em conjunto, seriam watsire'wa. Do ponto-de-vista dum öwawē, tudo se inverte: outros öwawē = waniwimhã; poredza'õno = watsire'wa. Nada posso dizer sobre o ponto-de-vista topdató.

Ainda quanto a waniwimhã/ watsire'wa, observe-se que Giaccaria & Heide (: 116) apresentam categorias ligeiramente diferentes e "duplicadas" em relação a Maybury-Lewis. De acordo com eles, haveria, em primeiro lugar, a oposição entre "*waniwi hã*", "*do meu lado*", e "*oniwi hã*", "*do outro lado*". Em seguida, sendo Poredza'õno e [Öwaw- + Topdató] as metades pertinentes, haveria a oposição entre "*watsi're*" ("*do meu grupo - metade*") e "*tsiré'wa*" ("*do outro grupo - metade*"). Na prática, o campo de pessoas coberto pela categoria "*waniwi hã*" coincidiria com o campo de "*watsi're*", *idem* para "*oniwi hã*" e "*tsiré'wa*".

---

<sup>4</sup> Conferir: (1) membros da comunidade de Simões Lopes ("*ocidentais*") "*lembravam-se dos nomes de alguns homens do grupo de São Domingos [orientais] e se diziam parentes daquela comunidade.*" (: 53); (2) em 1954, um grupo de "*ocidentais*" teria estado no mesmo local que um grupo "*oriental*" (:62); (3) para a constituição da comunidade de Santa Therezinha ("*orientais*"), concorreu a vinda dum grupo da região definida como *ocidental* (: 67); (4) um "*processo de assimilação de um grupo de imigrantes*" da *oriental* Ô Tô à *ocidental* São Marcos (: 224, 295-296). Ver também pp.: 267 e *Genealogias*.

<sup>5</sup> Lopes da Silva (1984) e Menezes (1999: 339) indicam que moradores da "oriental" Marãiwatséde foram para as "ocidentais" áreas de missão. Xavantes com quem tive contato mais direto referem-se a ascendentes seus que teriam vivido em Marãiwatséde. Na elaboração

Lopes da Silva (: 103-105, 173-175 e 281) trabalhou com a oposição única de Maybury-Lewis. Preferiu, porém, aplicar o termo 'waniwimhã', no sentido de "'nós', 'os do meu grupo', 'os do meu lado'", em oposição a uma das expressões apresentadas por Giaccaria & Heide: "tsiré'wa" (ou "tsire'wa"), que ela própria glosou com o amplo significado de "'do outro lado' (...), os 'outros', membros de metade oposta". Apenas eventualmente tal significado apareceria restringido como 'da outra metade exogâmica'.

A mesma autora apresentou evidências de que os três clãs xavantes conformam um *critério de classificação das pessoas*, ligado à cerimônia oi'ó e à pintura corporal.<sup>6</sup> Tal critério admitiria a *adoção* individual por membro de outro clã, sem que isto viesse a interferir nos princípios regentes do sistema de parentesco. Um homem poredza'õno adotado por um öwawë pintaria sua face, por ocasião do oi'ó, com o padrão identificador deste segundo clã, mas continuaria a comportar-se como poredza'õno dos pontos-de-vista da exogamia clânica e do uso da terminologia de parentesco (Lopes da Silva: 173-175).

Da minha parte, o que aprendi na convivência com os xavantes é que a oposição 'nós/' 'eles', como, digamos, pronomes pessoais, traduz-se na língua indígena pela distinção 'wanõrĩ'/ 'õnorĩ'<sup>7</sup>, e que 'niwi' *tem que ver* com 'lado'.<sup>8</sup> Ademais, conversando com os xavantes sobre seus clãs e relações de parentesco, não encontrei uma importância tão intensa das categorias egocentradas waniwimhã e watsire'wa quanto somos levados a inferir pela leitura de Maybury-Lewis. Tais categorias tampouco ordenariam de modo tão global a aplicação da terminologia de parentesco quanto supôs o autor. Um homem pode chamar de 'ĩrãwapté', quando crianças, tanto ZC, que, em virtude da descendência patrilinear, estaria do "outro lado", como BC ou FFFBSSSC. Ele pode dirigir o termo vocativo 'aibö' — que, em

---

da genealogia (*Apêndice 4.2*), ficou evidente o reconhecimento de vínculos genealógicos entre atuais moradores de Sangradouro e de áreas "orientais".

<sup>6</sup> Oi'ó: atividade realizada por jovens em idade de iniciação à vida adulta, na qual pelem aos pares, um desferindo golpes com pedaço de raiz homônima contra o ombro do outro (Maybury-Lewis: 305-310; Giaccaria & Heide: 147). Sobre pintura corporal xavante, ver Müller (também 1992).

<sup>7</sup> Marcos, porém, falou-me sobre dois grupos que estariam presentes durante o ritual do Wai'a: 'waniwi pradzá', no sentido de 'nosso grupo', e 'õnorĩ pradzá', 'o outro'. Ver também Lachnitt (1988: 60-61).

<sup>8</sup> 'Tsi', por sua vez, entra na composição de expressões cujos sentidos parecem ser curiosamente distintos, como "datsiré junto com a gente; (...) colega, companheiro, camarada; datsiré romhuri cooperar, cooperação. (...) ĩtsiré separado, dividido. (...) datsiré daro conterrâneo, terra comum (...) datsiréme separar, abandonar (...)" (Lachnitt, 1987: 83-84). A respeito das palavras xavantes designativas dos números 1 (mitsi), 2 (maparané) 3 (tsiumdatö) e 4 (maparané tsiuiwanã), ver Giaccaria & Heide (: 110-111) e Ferreira (1998: 73-74).

sentido mais geral, quer dizer 'homem', em oposição a 'pi'õ' (mulher) — tanto a BS e FBSS, que lhe são waniwimhã, como a FBDS, que lhe é watsire'wa, quando estes são adultos.<sup>9</sup>

Na relação entre Öwawë e Poredza'õno, parecem incidir aspectos simbólicos inexplorados pela literatura. Dum homem öwawë, ouvi considerações sobre a preguiça e a inaptidão dos poredza'õno para o trabalho pesado, curiosamente acrescidas de comentários sobre a inteligência dos mesmos. Um poredza'õno, por outro lado, falou-me que o nome do clã Öwawë tem a ver com a força das águas do Rio das Mortes, sendo que Poredza'õno seria o girino que nada tranquilamente nessas águas. Note-se que a palavra 'öwawë', por si mesma, quer dizer algo como 'água, rio grande', também sendo a designação para o aludido afluente do Araguaia, enquanto que a insígnia característica dos poredza'õno, pintada na face em ocasiões cerimoniais, representaria, segundo os informantes, um girino. O simbolismo pode ser rico, caso imaginemos a correlação [rio : continente :: girino : conteúdo] e consideremos tanto o caráter *ativo* da natação como o fato de o informante ser, ele próprio, poredza'õno. Doutra parte, haveria uma divisão entre os clãs na organização de certos cerimoniais: o wai'a, por exemplo, seria do Poredza'õno<sup>10</sup>, enquanto o danhõno, de que trataremos adiante, do Öwawë.

Müller (: *Capítulo IV, tópico 2.2*) e Lopes da Silva (: 178) sugerem a possibilidade de que também certas funções rituais sejam prerrogativas de clãs específicos. Pahõri'wa, por exemplo, seria, além dum nome pessoal, utilizado para identificar indivíduos concretos, um cargo cerimonial repetido ao longo das gerações e

---

<sup>9</sup> O modo como trato desses dois termos xavantes de parentesco é tão capcioso como o faz Maybury-Lewis. Primeiro, ele esclarece que 'ĩrãwapté' escapa à determinação geral da oposição waniwimhã/ watsire'wa, e denota, exclusivamente, "*ZC quando pequenos*" (: 277 e 280). Depois, permite que entendamos 'ĩrãwapté' como termo essencialmente "*WATSIRE'WA*" (: 281 e 284). Por fim, afirma categoricamente a identificação de ZC a "*alguém que pertence ao lado do falante*" ao início da vida, mas, que, com o passar do tempo, deste último se distancia. (: 294). O sentido de 'aibö', por sua vez, seria igual a "[q]ualquer homem da 1ª geração descendente que seja waniwimhã de Ego, à exceção de seu próprio filho" (: 280). Saber se um ZS, quando "grande", pode ser chamado de 'aibö' é algo que o autor deixa inicialmente em aberto. Porém, no mesmo momento em que fala da "passagem ao outro lado" de ZC, sugere que este não é, em absoluto, o caso: um ZC "do outro lado", porque grande, é tratado por outros termos, que não 'aibö' (: 294). Como entendimento provisório, eu não teria nenhuma dificuldade em dizer que, para um homem, 'ĩrãwapté' e 'aibö' remetem, simplesmente, a "sobrinhos-crianças" e "sobrinhos-adultos" (tanto BS como ZS). As categorias waniwimhã e watsire'wa, aqui, mais atrapalham do que ajudam.

<sup>10</sup> Sobre uma fase preparatória do wai'a, dizem Giaccaria & Heide (: 195): "*São os velhos do clã P. [Poredza'õno] que marcam a data.*"

de posse exclusiva dos Poredza'õno.<sup>11</sup>

## 2.2 LINHAGENS

Se os clãs são os segmentos mais amplos da sociedade xavante, outros há que, em seu interior e num plano mais restrito, continuam a valer-se da descendência patrilinear como princípio de organização social. Trata-se de seções de cada patriclã cujo relacionamento é de natureza sobretudo *política*, e que, na bibliografia, aparecem como '*linhagens*'.

Uma 'linhagem' xavante pode ser entendida como "(...) grupo de parentes consangüíneos com ascendência paterna comum, que se identifica e é reconhecido por outros como grupo (embora não necessariamente incorporado nem com limites fixados rigidamente)" (Lopes da Silva: 168). Xavantes mais acostumados com o português e com o "antropologuês" podem alternar o uso da palavra 'linhagem', nesse sentido, com o de 'família'. A um observador externo, como a citação acima deixa entrever, é difícil dizer onde começa e onde termina uma linhagem. As indicações nessa direção que obtive foram diversas.

Entre as pessoas poredza'õno de Sangradouro, haveria, hoje em dia, uma clara divisão, como me disse Hipa. Dum lado, os descendentes, por linha paterna, do antepassado de nomes — verídicos, isto é, conforme me falaram — Tseretõmõdzatsé, Tseretõmõdzapoipê ou, simplesmente, Pahõri'wa. Do outro lado, os descendentes, também agnáticos, de Tsihõrirã. Pahõri'wa e Tsihõrirã eram irmãos. O segundo filho de Tsihõrirã é o pai de Moisés, e também teria tido o cargo de Pahõri'wa.

Hipa deu-me três exemplos de manifestação contemporânea da divisão. Em Brasília, teria presenciado um xavante dizer ao presidente da FUNAI que ele não podia apoiar um outro xavante. Na sua alegação, o primeiro teria utilizado o argumento de que o segundo era do lado oposto, em termos dessa parêntese de irmãos. Também durante o wai'a realizado em 2000 em Sangradouro, a luta ritual em que seria costume descarregarem-se rivalidades interpessoais teria deixado claro quem é Pahõri'wa e quem é Tsihõrirã, por conta do direcionamento das atitudes agressivas de quem dela participava. Outro exemplo refere-se a uma situação em que o que ocorre é

---

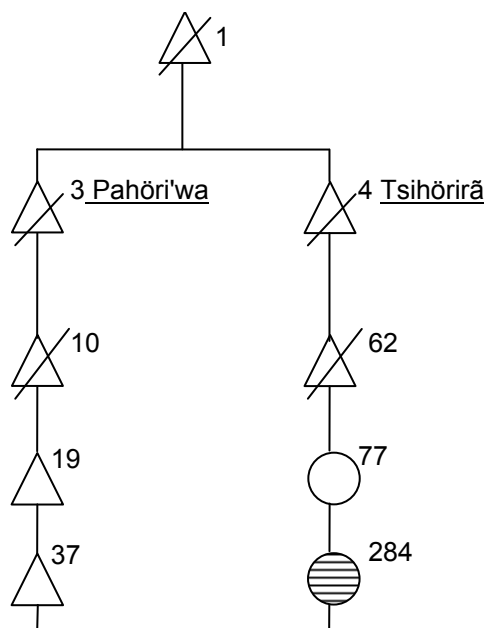
<sup>11</sup> Os xavantes acumulam vários nomes pessoais ao longo do ciclo de vida. O tema dos nomes, que ocupa grande parte do estudo de Lopes da Silva, não é tratado nesta dissertação. Sobre Pahõri'wa, em específico, ver Maybury-Lewis (: 171-179, 252-255 e 296-301) e Lopes da Silva (: 76-79 e 175-179).



justamente um borrão na separação. Observe-se o diagrama, no qual os números reproduzem a indexação utilizada no *Apêndice 4*:

---

Figura 7 - Duas linhagens poredza'õno?



---

Hipa, ele próprio do "lado" de Tsihõrirã, referiu-se ao casamento acima representado do seguinte modo: ninguém entendeu porque 77 deu a filha para o homem 37, porque ele é do Pahõri'wa. Um casamento como esse seria, portanto, indesejável, por contrariar os interesses da "linhagem" constituída por descendentes de Tsihõrirã? Notar que, do ponto-de-vista poredza'õno, pouco importa que 284 seja õwawẽ em termos de ascendência paterna; seu casamento seria um assunto pertinente às divisões internas ao clã de sua *mãe*. Conviria que esta última, como mulher "tsihõrirã", combinasse o casamento da filha com um filho de primo paralelo patrilateral mais próximo a si mesma (um seu FBSS, por exemplo) ou, ao menos, com um FFSSS que não fosse identificado a Pahõri'wa.

Num plano mais restrito, porém, dentro mesmo do universo da parentela "tsihõrirã", poder-se-ia tomar os irmãos Moisés e Gregório, por exemplo, como membros duma "linhagem", em oposição à do também "irmão" Marcelo. Como vimos no capítulo anterior, os dois primeiros reuniram-se na aldeia Abelhinha, precisamente depois de instaurada uma crise política envolvendo o terceiro, então chefe de Sangradouro. Ademais, Mauro, filho de Gregório, está sempre junto aos filhos de Moisés, o que não acontece com Juca, filho de Marcelo (retornar às *Figuras 2 e 5*, no capítulo anterior). A atuação de Moisés/ filhos e Gregório/ filhos que vivem em

Sangradouro<sup>12</sup> é de caráter visivelmente "corporado", o que não acontece quando atentamos para a relação entre todos eles e Marcelo/ Juca.

Aspecto importante das linhagens xavantes é o fato de serem *nominadas*, de acordo com o critério de serem "donas" de certas prerrogativas (Lopes da Silva: 167-180). Em 1999, estava eu na Abelhinha, lendo, coincidentemente, a passagem bibliográfica que acabo de citar, quando Marcos, um dos filhos de Moisés, quis saber do que se tratava. Deparou-se com a expressão 'A'é tede'wa' no texto do livro, designação, segundo a autora, de linhagem caracterizada pela prerrogativa da posse ou do uso do a'é (semente de capim-navalha, fartamente utilizada na confecção de ornamentos corporais). Conversamos um pouco a respeito e ele logo emendou que, em Sangradouro, 'A'é tede'wa' era a família de sua esposa Flávia. Acrescentou que sua própria família seria 'Pahöri'wa tede'wa'.<sup>13</sup>

Observar com atenção: (1) nos dias presentes, haveria uma divisão interna ao clã Poredza'õno, separando descendentes dos irmãos Tseretömödzásé, que fora Pahöri'wa, e Tsihörirã; (2) o pai de Moisés é filho de Tsihörirã e também foi Pahöri'wa; (3) Moisés e seus filhos vêem-se a si mesmos como detentores do cargo Pahöri'wa: Mateus, Aldo e um filho do primeiro, por exemplo, passaram pelo cargo; Isso tudo significa que a contemporânea linhagem 'Pahöri'wa tede'wa' não é descendente *linear*, mas *colateral* do primeiro (rememorado) Pahöri'wa.

Não tenho como saber a exata extensão genealógica desse grupo atual. Estaria limitado a 'Moisés e seus filhos'? — parece que não, dado que um irmão morto de Moisés, pai de membros da Abelhinha (72), deteve igualmente a função/ nome Pahöri'wa. Talvez abarque B, BS, FBS, FBSS de Moisés — mesmo que fosse este o caso, um dado sutil indica que seu irmão por adoção Marcelo estaria excluído (ver *Apêndice 3, nota 23*). Seja como for, então, Lopes da Silva (: 180) parece ter tido razão em, sem rejeitar o valor analítico do conceito de 'linhagem' no estudo da sociedade xavante, destacar que "*a definição dos grupos e categorias sociais*" pertinentes entre este povo fica "*a cargo de cada duas ou três gerações, não mais do que isto.*"

---

<sup>12</sup> Há outros, a maioria na área de Parabubure.

<sup>13</sup> "Tede'wa é uma palavra Xavante usada não apenas para indicar linhagens e pode ser traduzida por 'dono', 'proprietário', 'possuidor', ou mesmo 'mestre', 'senhor', 'o que manda em' ou 'o que tem direito a'." (Lopes da Silva: 176).

### 3. Facciosismo político

Como se vê, não é fácil apontar os limites empíricos entre linhagens xavantes. Maybury-Lewis já o percebera; sua maneira de lidar com o problema, entretanto, foi definir 'linhagem' de modo tautológico e por uma dupla via, consoante o que Lopes da Silva (: 167-180), com outras palavras, sublinhou.

#### 3.1 PARENTESCO E POLÍTICA

De acordo com Maybury-Lewis (: 225-226), 'linhagem' corresponderia à mais restrita dentre as classes de pessoas waniwimhã, isto é, aquela onde estão os parentes cujas relações genealógicas com *ego* (masculino ou feminino, presume-se) "*podem ser objetivamente traçadas*". Para além dessa definição genealógica e egocentrada, a linhagem seria um grupo *corporado*, capaz de fornecer a base de funcionamento do sistema *político*, isto é, a composição de *facções*. Por outro lado, a situação *contextual* das relações entre facções sobredeterminaria os vínculos genealógicos e clânicos na identificação, por parte de *ego*, de quem é waniwimhã. Explicitemos a circularidade do raciocínio.

A 'linhagem' é constituída por parentes waniwimhã bastante próximos de *ego* em termos genealógicos e fundamenta a constituição de facções. O princípio de descendência patrilinear e a linguagem do parentesco estão, portanto, na base do facciosismo político: "*Uma facção é formada por uma linhagem e seus correligionários, que podem ser outras linhagens do mesmo clã, indivíduos isolados, ou mesmo linhagens de outro clã. (...) são as linhagens os grupos incorporados nos quais o sistema político se baseia.*" (: 225). *Ego*, porém, tem por 'waniwimhã' não quem lhe é, apenas ou necessariamente, aparentado de perto, mas quem é de sua própria facção. A "*política*", o "*contexto*", o "*facciosismo*", portanto, intervêm no parentesco, e um conjunto de passagens do autor ajuda a percebê-lo:

*"Talvez seja mais correto dizer que os Xavante consideram os membros de sua própria facção como sendo os seus companheiros de clã ao invés de supor o contrário, ou seja, que eles consideram os seus companheiros de clã como membros de sua própria facção."* (: 224).

*"(...) considerações relativas ao jogo entre as facções determina[m] a filiação às linhagens (...)"*.(: 236)

"(...) em 1962, São Domingos era uma das aldeias Xavante mais homogêneas que visitei, do ponto de vista das facções. Era como se todos os 'do outro lado', os 'outros', tivessem se retirado, em conjunto, em direção a Ö Tõ. (...)." (: 237).

"(...) não é tão fácil para um Xavante [ou para quem observa sua sociedade?] saber se os outros são waniwimhã ou watsire'wa. Se determinado indivíduo sempre viveu em uma mesma aldeia e está familiarizado com esta distinção, saberá automaticamente qual a posição das outras pessoas. Quando muda para uma comunidade diferente, porém, precisa, então, aprender como classificar seus habitantes. Ao fazê-lo, a sua própria filiação clânica e sua condição de membro de uma linhagem determinada lhe servirão de guia embora não determinem automaticamente a classificação dos demais. É a posição relativa no quadro das facções políticas que o fará." (:281-282).

"(...) afirmar qual o conteúdo de [waniwimhã e watsire'wa] não é tarefa simples. É definido [pelos xavantes ou pelo antropólogo?], em parte, pelo equilíbrio de forças entre as facções, em parte pelo sistema de metades (entre os Xavante Ocidentais), em parte por uma diferenciação entre parentes consangüíneos e afins." (:303-304).

"Entre os Xavante, uma dicotomia se estabelece entre Waniwimhã e Watsire'wa e é formalmente expressa por meio das duas facções existentes em cada comunidade." (: 373).

### 3.2 DUALISMO E FACCIOSISMO

Gostaria de extrair alguns comentários do último trecho, em especial, e do recurso, nele, ao número 'dois'. Basta ler a descrição do facciosismo na aldeia (ou "comunidade") São Domingos entre o final dos anos 1950, início dos 60 (: 32-33, 229-238) para estranhar a presença desse número. A descrição pauta-se pela identificação de linhagens, que são *várias*. A impressão de que entrem na composição de apenas *duas facções* só vem no momento preciso em que um complexo arranjo de indivíduos e grupos conduz, em 1960, à cisão política acompanhada de separação espacial: uma parte dos moradores retira-se para criar a aldeia Ö'tõ, outra permanece em São Domingos.

Concluir daí que há precisamente *duas* facções em cada comunidade é mais ou menos como sustentar que o sistema eleitoral multipartidário repousa, "no fundo", sobre uma *lógica dualista*; afinal, nos 'segundos turnos' das eleições que conhecemos, a tendência é que a diversidade e a complexidade de posições particulares polarizem-se em dois lados... Querendo, e com uma boa dose de abstração, encontram-se

dualismos por toda a parte. Até mesmo em decisões de campeonatos brasileiros de futebol poder-se-ia enxergar uma tendência torcedora a operar segundo aquela conhecida lógica de que *'inimigo do meu inimigo é meu amigo'*, de modo que toda a pluralidade de preferências clubísticas convirja, finalmente, para a oposição entre as duas equipes que vão a campo. Essa maneira de discorrer sobre o 'dualismo' todavia não me convence.

Diante de descrições de 'sistemas políticos', é sempre preciso confiar na sensibilidade e na intuição de seu autor para que se vejam, entre outros aspectos, os contornos de facções formando-se e diluindo-se.<sup>14</sup> Roga-se ao leitor: aqui está uma facção, uma disputa por prestígio, um processo de discórdia, um fenômeno 'político' — acredite. Eu próprio andei fazendo o mesmo, ao caracterizar a Abelhinha como 'facção' no capítulo anterior. (ver *Figura 5*).

Na realidade de Sangradouro, parece-me, de fato, que a família de Hipa e seus agregados possa ser entendida como um grupo *político*; desde que se concorde com a idéia de que "(...) '*política*' nada mais é do que o estudo de temas como '*controle de conflitos*', '*competição*', '*disputas*' e outros processos *disjuntivos da vida social (...)*" (Da Matta, 1976 [1970]: 199-200). Contudo, sequer do modo como me relataram o processo de constituição da nova aldeia restou a impressão de que só houvesse *duas* facções naquela área indígena. Em diferentes situações, observam-se novos arranjos, tornam-se menos evidentes tensões entre certos grupos, indivíduos aproximam-se mais duma "turma" do que de outra. Ademais, se pessoas como Marçal (264) estão vinculadas por afinidade à família-base deste trabalho, a lealdade política que aí se inclui não significa a inexistência de outras, alimentadas na direção de personagens atuantes na política que se desenrola na *aldeia* Sangradouro.

Recordo duma ocasião em que Marçal solicitou uma carona em meu carro para que, rumando da Abelhinha, pudesse presenciar a reunião que estaria ocorrendo no warã de lá. O warã é o local no pátio de cada aldeia onde os homens — e, eventualmente, mas com uma participação oratória mais discreta, também algumas mulheres — discutem os assuntos públicos, normalmente à noite (ver *Figura 3*). O caráter de 'aldeia-sede' de Sangradouro faz com que ela concentre questões pertinentes a toda a área, atraindo a presença costumeira de moradores permanentes de outros núcleos residenciais. Marçal é uma dessas figuras que transita bastante pela política de Sangradouro, onde um de seus irmãos (265) desempenha papel proeminente, sendo considerado chefe ou cacique. Na oportunidade específica a que

---

<sup>14</sup> Além do *capítulo V* de Maybury-Lewis, conferir as descrições da política "interna" apinayé (Da Matta, 1976 [1970]: *capítulo V*) e da articulação entre facções xerentes contemporâneas e processos sociopolíticos mais amplos (Paula, 2000).

me refiro, Marçal já se havia desligado — em favor de seu cunhado (WB) Pedro (87) — da posição "oficial" de cacique da Abelhinha, sendo, agora, seu vice-cacique. Ao querer estar presente no warã de Sangradouro, estava interessado em se inteirar dos processos de constituição duma administração da FUNAI em Primavera do Leste e de indicação, por parte do órgão, dum novo chefe de posto responsável pela área indígena. Os processos fariam com que os deslocamentos dos xavantes de diferentes aldeias até Primavera fossem, por aqueles dias, particularmente intensificados.

Espero que essa rápida menção seja suficiente para evocar alguns aspectos da complexidade que as 'facções' e a 'política' adquirem no universo etnográfico aqui abordado. São assuntos que não se deixam reduzir a dualismos. Dizem respeito a relacionamentos variados entre indivíduos e grupos xavantes e waradzu. Transcorrem, é preciso acrescentar, em diferentes escalas de abrangência/ espaços sociológicos: uma aldeia, a relação entre duas aldeias vizinhas, a 'aldeia-sede' como local de concentração de questões mais abrangentes, a cidade de Primavera do Leste ou mesmo os vínculos estabelecidos em São Paulo, Brasília e outros municípios distantes do leste do Mato Grosso.

Seria injusto dizer que Maybury-Lewis não refletiu o suficiente sobre a relação entre o dualismo, este destacado aspecto da etnologia dos Jê, e as facções xavantes. Nesse particular, entretanto, seu pensamento parece ter oscilado entre extremos. O primeiro deles: conceber dualismo e facciosismo como fenômenos de ordens diversas, independentes, mas igualmente pertinentes no estudo da sociedade xavante. Nesse rumo, chegou a dizer que a "*facciosidade*" seria "*um fato fundamental da vida Xavante tanto quanto qualquer ideologia dualista embora não dependa necessariamente dela*", confessando, em seguida, ter sido "*impossível*" descrever a própria facciosidade (ou "*facciosismo*") (: 371). O outro extremo foi visto no trecho antes reproduzido: considerar as relações faccionais xavantes como mais um campo de expressão do notório dualismo jê — no caso, daquele entre waniwimhã/ watsire'wa. Acresça-se que, com o distanciamento que a passagem do tempo propicia, até mesmo a sensação de dificuldades descritivas pode abrandar-se: "*Entre os Xavante do Brasil central (...), toda comunidade estava formalmente dividida entre uma facção dominante e a opositora. Minha análise desse contraste (Maybury-Lewis, 1967) mostrou como ele funcionava de modo semelhante ao que existe entre governo e oposição em sistemas parlamentaristas.*" (Maybury-Lewis, 1989: 9). Mas não tinha sido impossível descrever o facciosismo?

A combinação dos dois extremos num mesmo argumento fica evidente em passagem na qual o antropólogo já estende seus esforços teóricos ao conjunto de sociedades em que os Xavante são por praxe situados: "*Deveríamos (...) ter o cuidado*

*de assumir que a política pode explodir a organização dualista no Brasil central. Isso é aceitar o pensamento de muitos centro-brasileiros sobre suas próprias sociedades, simplesmente. Nossos estudos mostram que esse é seu temor e sua preocupação freqüente; mas também mostram que a organização dualista parece ser tão duradoura em sociedades que a utilizam com propósitos políticos quanto naquelas que, explicitamente, separam as associações binárias da ação política. (...) Tanto os Xavante como os Kayapó, sociedades que faziam grande uso político de seus sistemas binários, mostram que estes últimos derivam de teorias sociais ["ideologias nativas", parece ser o sentido] que podem acomodar as mudanças mais dramáticas e ainda seguir determinando a prática social." (Maybury-Lewis, 1989: 106).*

Voltaremos à questão do dualismo e do facciosismo ao final do capítulo. Por ora, note-se que, desde a elaboração de sua monografia sobre os Xavante, grande parte da preocupação teórica do autor tem sido dedicada a construir modelos que ajudem a compreender essa sociedade indígena específica num duplo registro: como 'organização dualista' e como "aparentada" a outras do Brasil central, de modo a compor o conjunto dos chamados 'Jê-Bororo'. Integrante importante dessa preocupação é uma histórica discordância quanto às idéias de Lévi-Strauss. Aí se situa a afirmação do parco interesse em se analisarem tais sociedades como sistemas de aliança matrimonial (Maybury-Lewis, 1979: 306-307).<sup>15</sup>

#### **4. Casamento**

Na '*sociedade-xavante-vista-por-Maybury-Lewis*', o profundo imbricamento entre princípio de descendência patrilinear, categorias egocentradas waniwimhã/watsire'wa, uso da terminologia de parentesco e composição contextual de grupos políticos denominados 'facções' contrasta bastante com o caráter *a-político* que teria o casamento:

*"Os pais dos jovens é que combinam, inicialmente, o casamento. (...) os casamentos raramente têm conseqüências políticas e não há pagamentos ou presentes significativos envolvidos na questão. (...) arranjar um casamento não é assunto que diga respeito, reconhecidamente, aos grupos de parentes consangüíneos*

---

<sup>15</sup> Essa, dentre outras divergências. Ver Maybury-Lewis (1960, 1984 [1967]: 302-304, 1979: 237-246, 1989: 10-11 e 109-115).

(*patrilineagens, no caso*) dos jovens em questão. Cabe aos pais ou aos tios paternos encontrar o parceiro e isto é feito com pouco estardalhaço. (...) Os Xavante não usam o laço de casamento nem mesmo para fins políticos, como poder-se-ia esperar, conseguindo maridos convenientes para suas filhas, os quais poderiam ser convencidos a passar para o lado da patrilineagem de seus afins, enfatizando seus laços de afinidade mais que os de descendência em relação a um grupo político específico." (: 124, 126-127).

Sustentar, ao contrário de Maybury-Lewis, a *dimensão política do casamento* para os xavantes exigiria todo um trabalho de discussão da própria noção de 'política'. Imprecisa, jogada ora para o lado do que se sujeita a variações e manipulações contextuais, ora para perto das disputas e discórdias, ela prejudica a acuidade de proposições como a de que o *parentesco*, para os jês centrais Xavante e Xerente, é "*uma questão de política tanto quanto de genealogia*" (Maybury-Lewis, 1979: 241).<sup>16</sup> Para sugerir, no mínimo, que o domínio da aliança matrimonial está tão ligado às "linhagens" quanto estariam a operacionalidade da terminologia de parentesco e a constituição de grupos na sociedade em tela, seria necessário partir de dados específicos; e, como apontaram Viveiros de Castro & Fausto (1993: 160), o "*regime matrimonial*", não apenas xavante, mas na região etnográfica do 'Brasil central' como um todo, permanece pouco elucidado. Contentemo-nos, pois, em confrontar alguns dados que provêm da Abelhinha e de Sangradouro com materiais e observações de Maybury-Lewis; melhor dizendo: façamos o caminho inverso.

#### 4.1 UM EXPERIMENTO

Quando tudo parece difícil no estudo de sistemas de parentesco, pode-se tentar fazer "*as genealogias falarem*" (Lévi-Strauss, 1982 [1966]: 32). Um experimento dessa natureza consiste em traduzir dados apresentados por Maybury-Lewis num diagrama que, diferentemente dos dele, confira visibilidade plena aos laços matrimoniais. Por economia de espaço, omito as etapas mais trabalhosas do exercício, realizadas privadamente: a reelaboração gráfica da "*Genealogia 3 - São*

---

<sup>16</sup> Müller (1976: *Capítulo IV, seção 2*), por outro lado, ensaiou a leitura da '*política*' e do '*ritual*' em termos articulados, olhando para as prerrogativas cerimoniais associadas às linhagens xavantes. Mesmo ali, no entanto, fica-se sem saber se, afinal de contas, as linhagens *definem-se* em termos de parentesco e, a partir daí, expandem sua manifestação para outros domínios, ou se parentesco, política e ritual concorrem, todos, para a composição do grupo a que o analista chama 'linhagem'.



*Domingos/ E Tõ 1962*" (Maybury-Lewis: 377 e ss.), com fidelidade às relações nela representadas, e o estudo dos casamentos que a compõem.

Resulta daí a existência de duas linhagens em cada um dos três clãs. A impressão inicial, turvada pela falta de profundidade geracional, é que tais "linhagens" (se não são profundas, são, pelo menos, nominadas), individualmente e respeitando a exogamia clânica, aliam-se matrimonialmente com várias outras. Cada par de linhagens assim aliadas aparece empenhado em ciclos curtos e repetidos de 'troca de mulheres'.

No *Quadro* a seguir, represento as linhagens referidas por Maybury-Lewis do seguinte modo: Wamãĩ, do clã Poredzaõno, por 'WM(p)', Wahi, do clã Topdató, por 'WH(t)', e assim por diante. As setas indicam casamentos, rumando do grupo "*doador*" ao "*tomador*" de mulheres. (Leach, 1974 [1951]; Maybury-Lewis, 1983 [1965]; Lévi-Strauss, 1982 [1966]: 27-28). Os números que acompanham cada conjunto sinalizam a frequência em que o tipo de relação aparece na genealogia oferecida pelo autor:

---

Quadro 4 - Casamentos aferidos por Maybury-Lewis em São Domingos (1962)

(I) Casamentos iniciais, em que se visualiza a linhagem de cada cônjuge, mas não suas posições genealógicas relativas:

[U(o) —> WM(p)] : 3	[T(p) —> A(t)] : 1	[WH(t) —> D(o)] : 1
[D(o) —> WM(p)] : 6		
[D(o) —> T(p)] : 2		

(II) Demais casamentos, dos quais se pode extrair a posição genealógica da esposa:

[U(o) —> WM(p)] : 4	[WM(p) —> A(t)] : 1	[A(t) —> U(o)] : 2
[U(o) <— WM(p)] : 15	[WM(p) <— A(t)] : 3	[A(t) —> D(o)] : 1
[D(o) —> WM(p)] : 12	[WM(p) —> WH(t)] : 2	
[D(o) <— WM(p)] : 8	[WM(p) <— WH(t)] : 4	
[D(o) —> T(p)] : 1	[T(p) —> WH(t)] : 2	
[D(o) <— T(p)] : 3		

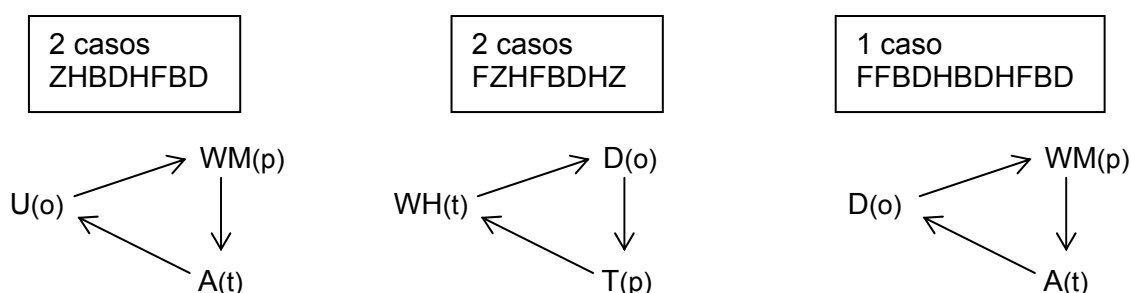
(III) Dos 58 casamentos que constituem a parte II, acima, depreendem-se 16 posições genealógicas "casáveis" do ponto-de-vista dum *ego* masculino. São elas:

Frequência		Frequência		Frequência	
ZHD	1	MFBSD	10	ZHBDHFBD	2
ZHBD	10	MFFBSD	2		
ZHFBD	5				
ZHFBSD	3				
FBDD	3			FZHFBDHZ	2
FBDHZ	2	FBWFBSD	4		
FBDHD	2				
FBDHBD	4			FFBDHBDHFBD	1
FBDHFBD	4				
FFBDD	3				

Considerando o princípio de descendência *patrilinear*, as 16 posições foram agrupadas segundo um duplo critério na parte III do *Quadro*. Algumas em bloco, outras isoladamente, todas remetem a *linhagens específicas do ponto-de-vista de ego*. Foram tais linhagens que motivaram a separação em "caixas": três na coluna da esquerda, duas ao centro e três à direita, sendo que *cada coluna* corresponde a um *tipo teórico de linhagem* em relação à de *ego*.

A coluna da esquerda é composta por linhagens que lhe estão na condição relativa de *tomadores de mulheres*. De cima para baixo: a linhagem de seu ZH, a de seu FBDH e a de seu FFBDH. É possível que duas delas se deixassem reunir, ou mesmo que as três fossem, na realidade, uma só. Ou seja: voltando à genealogia de Maybury-Lewis, é possível que notássemos, estatisticamente, a tendência a que, por exemplo, FBDH e FFBDH fossem consangüíneos próximos entre si, numa mesma "linhagem". A inferência é todavia descartável. De modo análogo, a coluna do centro evoca duas linhagens de *doadores de mulheres*: as da M de *ego* e do FBW deste. As posições genealógicas à direita situam-se, por sua vez, em linhagens que *tomam mulheres dos tomadores em relação a ego*. É dessa maneira que se pode referir às linhagens que "tomam", cada qual, do grupo: (1) de ZH — nesta primeira está ZHBDHFBD —, (2) de FZH (conferir FZHFBDHZ) e (3) de FFBDH, a qual abriga FFBDHBDHFBD.

*Ego* masculino pode contrair matrimônio, portanto, com pessoas dos três tipos de linhagens ou, melhor, nos três *campos* de relações parentais. Fazê-lo naquele onde estão seus *doadores* significa repetir a direção do casamento de algum homem de seu próprio grupo; já no que lhe aparece como sendo o dos *tomadores*, significa inverter tal relação. O campo representado pela coluna da direita é particularmente interessante. Implica circuitos matrimoniais envolvendo três grupos: o de *ego*, o de seus *tomadores* e o dos "tomadores de seus tomadores", onde ele próprio se casa, isto é, "toma". Não deixa de lembrar a mal-compreendida tríade clânica xavante. De fato, os cinco casamentos ali representados, quando novamente se lhes concede recheio etnográfico, unem, em todos os casos, pessoas dos três clãs. Da seguinte forma:



Não é desprezível o fato de homens diretamente envolvidos nesses casos serem, também, personagens do processo faccional que levou à cisão de São Domingos e à formação de Ö'tô.<sup>17</sup> Porém, o ponto a frisar é outro.

#### 4.2 IRMÃOS, PRIMOS E CÔNJUGES

É improvável que Maybury-Lewis tenha deixado de reparar nos cinco últimos casamentos acima representados. Ao abordar as regras matrimônias xavantes, no entanto, parecia motivado a garantir a caracterização da sociedade estudada como 'organização dualista', debate bastante centrado, àquela época, em terminologias de parentesco e estruturas exogâmicas redutíveis ou não — este, um dos problemas — ao "número dois".<sup>18</sup> Com tal propósito, era-lhe mais produtivo investir na demonstração de como uma terminologia de perfil *dualista* — fundada que estaria na distinção entre waniwimhã e watsire'wa — e a idéia de 'organização dualista' podiam ser compatíveis entre si *ainda quando* desarticuladas de padrões institucionais que outros autores

<sup>17</sup> Conferir as relações genealógicas e políticas dos indivíduos '146', '177' e '119'/'163' (Maybury-Lewis: 232-237, 385-386, 389, 391 e *Genealogia* 3). Entre '119' e '163', por sinal, o autor parece ter feito uma certa confusão (: 149, 232, *Genealogia* 3 e 386).

associavam às mesmas. Decorrem daí seus próprios esforços em apresentar os Xavante ocupados em distinguir fortemente ZH/ WB e (F + MB)/ WF, e em daí extrair os corolários de que 'troca de irmãs' e casamento com a prima cruzada seriam desacordes à ideologia e à prática nativas (Maybury-Lewis: 288-294, 302-304, 362-366). Nada disso, é o que sugere ele, deveria impedir de se reconhecer o dualismo xavante.

O fato, sejam quais forem suas implicações — e não tenho como dimensioná-las devidamente —, é que, no núcleo de pessoas a partir do qual me aproximei da realidade xavante contemporânea, encontram-se uniões matrimoniais que seria preciso considerar *anormais*, *incomuns* ou *raras* para permanecer com o modelo societário apresentado pelo autor. Nem falarei dos casamentos de Hipa (93) e de seu BS Lauro (108) com não-índias, que remetem a outro tipo de discussão. Contudo, que se recorra à genealogia nos *Apêndices* desta dissertação para verificar Moisés (68) e o indivíduo de número 231, 114/ 220, 134/213 e Marcos (88)/ Cléber (211) envolvidos, sim, em '*trocas de irmãs*'. O casamento de Marcos, além disso, é com FZD "*real*", os de Cléber e seu irmão Sérgio (212), com MBD igualmente próxima.

É bem verdade que esses casos são minoria, o que se aplica mesmo ao universo restrito de moradores da Abelhinha. Nele se verificam posições idênticas às destacadas a partir da genealogia de Maybury-Lewis e outras: ZHFBSD, FZHBD, FZHBSD, FFZHSD, FFBDD, FFBDD, FFFBSWZ, MBDD, MFBSD, MFFBSSD, FBWBD, FFWBSD e um caso que mostra a possibilidade de casamento com os '*tomadores de tomadores de doadores*' em relação a *ego*: MFFZHSD.

Observo que o universo em questão envolve relações matrimoniais entre descendentes de Tsihörirã e cinco linhas de descendência öwawê.<sup>19</sup> Afora os ascendentes mortos, as pessoas "tsihörirã" de que se trata concentram-se em grande parte, como já é sabido, na aldeia Abelhinha. Tomando por base esse núcleo residencial, pensar sobre os casamentos nele contemplados significa, porém, considerar relações estabelecidas com moradores de outras localidades, alargando o campo de observação até as aldeias de Sangradouro, Marimbu, Volta Grande,

---

<sup>18</sup> Ver Lévi-Strauss (1970b [1952], 1970c [1956] e 1993d [1960]) e Maybury-Lewis (1960 e 1983 [1965]).

<sup>19</sup> As ligações consangüíneas entre aqueles que defini como "cabeças" dessas linhas öwawê não me foi possível averiguar. Por outro lado, cruzando as informações de campo com o que consta da genealogia de Giaccaria & Heide (: *anexo*), resulta que o próprio Tsihörirã se teria casado com mulher topdató. Na genealogia que pessoas da Abelhinha ajudaram-me a elaborar, poucos membros desse último clã acabaram por ingressar; quando lá estão, casam-se ou com um conjunto de primos da aldeia Cabeceira da Pedra ou com pessoas "pahöri'wa".

Cabeceira da Pedra e, mesmo, na direção da área de Parabubure (sem, de novo, falar nas cidades). Nalgum momento entre fevereiro de 1997 e setembro de 1999, parte dos integrantes da Abelhinha viria a dela retirar, dando origem a um aglomerado de duas casas conhecido como 'aldeia Três Lagoas'. Todavia, já em 2000, um xavante de passagem por São Paulo informava-me de que não havia ninguém morando lá, esclarecendo que alguns haviam retornado para a Abelhinha. Presumo que outros tivessem retornado para Sangradouro, de onde, aliás, nunca haviam saído plenamente. Voltaremos a esse assunto, que envolve os personagens Chico (134), Jurema (135) e Auro (137).

Diante do que vimos constatando, cumpre notar, por ora, a necessidade de se repensar o sistema de parentesco xavante, no que se refere tanto ao princípio da "*unidade do grupo de linhagem*" (Radcliffe-Brown, 1974 [1941]: 85-101) como à idéia de "*grupos de descendência locais*" (Leach, 1951: 92-93) e, ainda, quanto ao regime matrimonial.

#### 4.3 A RELAÇÃO 'WATSINI'

Para que se possa fazer essa retomada crítica, parece-me crucial atentar para o laço entre pessoas que se tratam pelo termo 'watsini'. De acordo com os informantes, o termo se aplica, reciprocamente, por homens e mulheres cujos filhos são efetivamente casados ou que resolvem *casar filhos* — como 77 e 19, na *Figura* sobre os irmãos Pahöri'wa e Tsihörirã apresentada páginas atrás.

As recíprocas posições de SWF(M)/ DHF(M), atuais ou potenciais, constituem, de fato, o núcleo genealógico da relação. Para além dele, se uma pessoa 'A' começa a tratar 'B' como 'watsini', o cônjuge de 'A' e os irmãos deste podem fazer o mesmo, o que, no entanto, nem sempre ocorre, como veremos a seguir. De todo modo, o sentido básico do uso do termo não se adequa à caracterização de watsini como "[q]ualquer pessoa que seja watsire'wa de Ego." (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 281), pois repousa sobre acertos matrimoniais particulares, e só se estende ao campo inteiro de watsire'wa, valha a insistência, como potencialidade. Digamos: qualquer watsire'wa pode, em princípio, ser um watsini, mas ele nisto se converte apenas no momento em que ego propõe ou aceita, enfim, *trata* com ele um matrimônio entre descendentes de ambos. Por outro lado, alguém que é waniwimhã de ego por nascimento pode transformar-se num seu watsini por obra dum acerto de casamento.

Giaccaria & Heide (: 118) atribuem à relação 'watsini' a propriedade de "*parentesco adquirido*". A expressão me soa razoável, já que permite enfatizar um

aspecto "*performativo*", de "*ação criando a relação*" (Sahlins, 1990 [1985]: 11-14), que aqui se insinua de fato. O estabelecimento do vínculo tem implicações no plano terminológico: apaga a nitidez da dualidade waniwimhã/ watsire'wa ao nível mais amplo do sistema de parentesco — se é que ela ali existisse — e a repõe, ou transforma numa clara questão de afins/ consangüíneos, "atuais" ou "desejados", em escala mais reduzida. Apagamento e reposição (ou transformação) que são, todavia, mais uma questão subjetiva do que de regra coletiva. Vejamos alguns exemplos.

O primeiro decorre de informações prestadas por Cassiana durante a etapa de campo de 1999. Refere-se ao mesmo caso expresso no gráfico de Pahöriwá/ Tsihörirã (Figura 7). A mulher 77 é prima de 19, e como tal o tratava: por 'ĩhitébre'.

Comentários sobre esse termo fazem-se necessários. Para Maybury-Lewis (: 225-226), designa o *alter* masculino situado no interior da classe de parentes próximos que constitui a linhagem. Também sobre 'ĩhitébre', diz Lopes da Silva (: 99 e 279): "*irmão*' (real ou classificatório); termo usado só pelas mulheres.". Giaccaria & Heide (: 118-120) corroboram a idéia de que 'ĩhitébre' só possa sair da boca de mulheres. Apresentam a extensão do termo, contudo, num perfil 'havaiano', francamente contrário ao 'dakota' que Maybury-Lewis, mesmo com desdém, sustenta (: 276 e 1979: 240). Se é que os xavantes realmente classificam irmãos, primos paralelos e cruzados numa mesma categoria, como sugerem os salesianos, o aspecto "*duas seções*" da terminologia xavante oferecida por Maybury-Lewis merece revisão.<sup>20</sup> O que tenho a acrescentar a esse respeito é o seguinte: Cassiana diz tratar um de seus B "reais" e dois de seus FBS por um certo termo *recíproco*; Marcos diz que, para chamar aquela sua FZD "real" com a qual viria a se casar, utilizava, antes do casamento, o mesmo termo.<sup>21</sup>

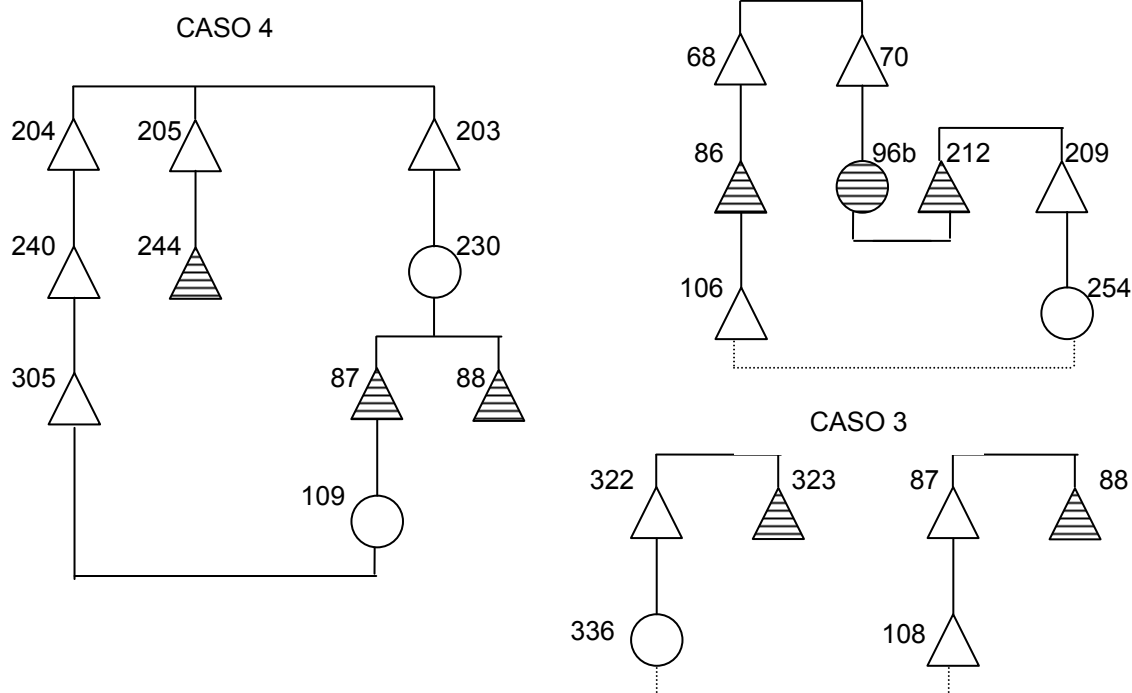
Pois então: 77, que tratava 19 por "primo" ('ĩhitébre'), depois que ambos escolheram casar os filhos, passou a chamá-lo (e a ser por ele chamada) de 'watsiní'. Ao que parece, não apenas watsire'wa, mas também a francamente waniwimhã posição de 'ĩhitébre' (Maybury-Lewis: 225-226) pode, portanto, vir a ser watsiní'. E, ao fazê-lo, transfere-se ao "outro lado" do universo conceitual de *ego*. Ainda Cassiana e Marcos contam sobre outras situações, das quais eles próprios participam:

---

<sup>20</sup> Para um momento em que também o autor parece conceber FZD = Z, ver (: 386).

<sup>21</sup> O termo, ausente da bibliografia, é 'watsire'wa'nhõno'. Os indícios que reuni apontam para que ele tome parte de algo mais abrangente: a inflexão do sistema de classes de idade, de que trataremos adiante, sobre o uso da terminologia para irmãos e primos, mas não tornaremos a este assunto.

Figura 8 - Outros casos de 'watsini'



No caso 2, vêem-se Mateus (86) e o casal Cassiana (96b)/ Sérgio (212) representados com destaque gráfico. É que, em 1999, apesar do vínculo consanguíneo entre os dois primeiros (FBS/ FBD), o casal, dum lado, e Mateus, do outro, eram watsini. Uma sobrinha (BD) de Sérgio havia sido mandada pelo pai, residente em Sangradouro, para a Abelhinha. Solteira, a moça (254) estava aos cuidados e morando sob o teto de Cassiana/ Sérgio. Esperava-se que viesse a se casar com Alexandre (106), filho de Mateus, situação que os xavantes descreviam como sendo a de namoro ou noivado. Nessa situação, Sérgio passou a ser watsini de Mateus, e sua esposa Cassiana deveria (ou poderia) acompanhar o marido, endereçando o mesmo termo a seu próprio FBS.<sup>22</sup> Na prática, porém, a vergonha a impedia de fazê-lo. De todo modo, a relação não se limitava a Mateus, mas se estendia aos irmãos deste, como Marcos (88) ou Oto (88b).

Utilizo o tempo verbal no passado porque Alexandre (106) acabou não se acertando matrimonialmente com 254, vindo a casar-se, posteriormente, com uma habitante da aldeia Volta Grande. Não sei, a partir daí, como se processaram as relações: se Cassiana e seus FBS "voltaram ou não a ser primos".

<sup>22</sup> O que reforça a idéia de Lopes da Silva (: 93-105), extraída da investigação de outros assuntos, no sentido de a noção de "comunidade de substância" (Da Matta, 1976 [1970]: 80-95), ao acentuar as ligações recíprocas entre um homem, sua mulher e os filhos de ambos, poder (e merecer) ser transposta ao estudo do parentesco xavante.

Aproximei-me do caso 3 quando quis saber de Marcos (88), por razões futebolísticas, como ele tratava 323, habitante de Sangradouro, filho de um dos ditos caciques de lá (265). Respondeu-me 'watsiní'. E explicou: seu BS Lauro (108) era noivo de 336, uma BD de 323. Como se nota, o princípio de "*unidade do grupo consangüíneo*" (Radcliffe-Brown, 1974 [1941]: 79-81), ao nível dos irmãos ('*siblings*'), é plenamente operante no laço de watsiní. Marcos e 323, digamos, "ganham" watsiní por intermédio dum irmão de cada qual. Notar que 323 é, via Marçal (264, ausente do gráfico) e 265, ZHBS de Marcos, mas não foi por aí que este último esclareceu sua relação com o primeiro.

O sentido de watsiní é, sempre, o de "co-sogros", se se puder dizê-lo. E a possibilidade de extensão do vínculo a um plano conceitual em que a *unidade do grupo pertinente*, mais do que 'consangüíneo' ou 'de *siblings*', poderia ser dita '*de linhagem*', fica evidente no quarto caso. 244 é o cacique da aldeia Dom Bosco. Marcos informa que 'antes, a gente ["meus irmãos e eu"] o chamava de tio'; aí, Pedro (87) 'entregou a filha para o [305]' e 244 passou a ser ["nosso"] watsiní. Depois de explicar a transformação da relação de parentesco, Marcos acrescenta o porém de que 'só [Pedro/ 87] chama 244 assim'; ["eu"] próprio continu[o] dirigindo-lhe o termo para tio: 'ĩmãmã wapté'.<sup>23</sup>

No processo de formação da aldeia Abelhinha, acompanhado no capítulo anterior, destaquei a crise circunstancial que teria oposto a família de Moisés a um grupo de contornos incertos, que descrevi como sendo o '*de Marcelo e de outros personagens da cena política de Sangradouro, nominalmente, por exemplo, José*'.

Nunca entendi direito que tipo de relação uniria Marcelo e José. Marcelo (74) era o cacique de Sangradouro desde a época em que liderou a visita xavante a São Paulo nos tempos da prefeita Erundina, e é pai de um dos *videomakers* atuantes na área indígena (Juca/ 97). Outro de seus filhos, Malaquias (97b), é personagem de destaque nas negociações envolvendo assuntos de interesse coletivo, inclusive as antes mencionadas instalação de administração da FUNAI em Primavera e nomeação de novo 'chefe de posto'; alguém que afirmava ser o 'terceiro cacique de Sangradouro' e que se dirigiu a mim nos seguintes termos: 'de futebol, não entendo nada, mas se quiser saber da política xavante, pode vir falar comigo; política é comigo mesmo'. O pai Marcelo e os filhos Juca e Malaquias residem na 'aldeia-sede'. José (314), por sua

---

<sup>23</sup> Conforme Lopes da Silva (: 279), "ĨMÃMÃWAPTÉ - *tio materno (MB, MFBS, etc.)*". Também de acordo com Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 119), "ĨMAMAWAPTÉ" aplicar-se-ia a MB, mas haveria um termo próximo — "ĨMAWAPTÉ" —, reservado a FZH. Para Maybury-Lewis (: 281, 284 e 294), "ĩmãwapté" designaria MB, ao passo que FZH seria chamado de "*tsimanã*", termo ausente dos trabalhos dos demais autores.



vez, transita bastante pelas cidades, tanto as próximas a Sangradouro como São Paulo ou Brasília. Em 2000, foi eleito vereador em General Carneiro. Embora seja presença constante na aldeia de Sangradouro, sua ligação com a de Marimbu fica evidente, dentre outros aspectos, no modo como a ela se refere: 'a aldeia do meu pai'.

Pois foi quando quis conhecer o possível vínculo que existiria entre tais pessoas que fui informado dum quinto caso de watsiní. Membros da Abelhinha disseram-me que José e os filhos de Marcelo eram 'watsiní' entre si, esclarecendo que um filho de José era noivo de filha de Malaquias. Por conta própria, acrescentaram que José estaria querendo casar uma filha com o mesmo Alexandre (106) do caso 3, o que me leva a "traduzir": queria ser watsiní dos irmãos Mateus, Pedro, Marcos... Daquele modo intuitivo, que não pode pretender fortalecer nada que merecesse o nome próprio de 'argumento', percebi o motivo de "orgulho" que era, da perspectiva desses irmãos, afirmar o interesse de José na concretização desse casamento e, ao mesmo tempo, mostrar que eles próprios não estavam dispostos a realizá-lo.<sup>24</sup>

Um dado adicional de que disponho é sobre pessoa que, começando a ser tratada como 'watsiní' por outra, não aceita o tratamento, isto é, rejeita a relação. Ao que parece, estabelecer o laço de watsiní seria, dentre outros aspectos, objeto de *negociações*.

Claro está que o que vai reunido no presente tópico é insuficiente para "demonstrar" a ligação entre as esferas do casamento e da chamada 'política' na sociedade xavante. Mas não basta para que a afirmação da independência de uma em relação à outra se coloque sob suspeita? Que a dúvida nos acompanhe.

---

<sup>24</sup> Nessa época, a aldeia 'do pai de José' (260) era uma contra as quais pesava a ação judicial aberta pela Associação Xavante Warã, no sentido de impedir o arrendamento de porções da área de Sangradouro (*Capítulo II, tópico 4.4*). Profissional da área da antropologia esteve por lá em 1999. Dava continuidade a trabalho iniciado por equipe de geógrafos contatada pela mesma Associação, visando a elaboração de laudo que pudesse embasar a ação judicial. Ao se encontrar comigo, 260 procurou averiguar o grau de ligação que eu teria com o referido profissional, mandando-lhe o recado de que, se retornasse para lá, ficaria sem roupa e sem seu carro.

## 5. Residência e relações entre aldeias

Costuma-se afirmar, não só quanto aos Xavante, mas sobre os Jê-Bororo em geral, a importância do padrão de *residência uxorilocal* — o homem ir morar na casa de seus sogros após o casamento — na configuração da estrutura social destes povos (Maybury-Lewis, 1979: 232-234 e 304-305; Turner, 1979: 156-168). Seria precipitado contrariar a afirmação com base na realidade de Sangradouro dos anos 1990. No *Apêndice 4*, que esclarece a composição dos grupos domésticos na Abelhinha, verificam-se casos de homens residindo segundo o princípio uxorilocal. Pode constatar a prática também na aldeia-sede, por observação direta, e em outras, ao coletar informações sobre indivíduos específicos que eu via em Sangradouro, mas que ali não tinham habitação fixa. Por outro lado, do ponto-de-vista de indivíduos como os irmãos Mateus, Pedro, Marcos ou Oto, a moradia em Idzô'uhu implica a separação residencial em relação ao sogro de cada um; são suas esposas que vivem próximas aos consangüíneos dos maridos.

Essa coexistência de fatos que confirmam a regra da uxorilocalidade e de outros que a infirmam pode ser atribuída a uma tensão interna à estrutura social xavante: na medida em que a descendência patrilinear tende a fornecer a base para a constituição de facções, e que estas podem gerar fracionamentos aldeãos, o rompimento da forma uxorilocal de residência seria uma possibilidade em aberto deixada pelo sistema. Embora Maybury-Lewis não tenha expressado a questão nesses termos, não é difícil enxergar a tensão a que me refiro naquilo que o autor qualificou de "*anomalia*": a presença de casamento uxorilocal numa sociedade que enfatiza grandemente os grupos fundados na descendência agnática (: 152, 369-370). Na situação contemporânea de Sangradouro, entretanto, parece mais produtivo tratar desse tema junto a algo que já vínhamos observando: as relações entre aldeias.

Com efeito, não é apenas no plano político, em sentido amplo, e no dos acertos matrimoniais que os moradores das várias aldeias dessa área indígena mostram-se interligados. Isso também ocorre em trocas de alimentos e informações, na realização de cerimônias, em visitas e deslocamentos freqüentes por entre os núcleos residenciais, no futebol — conforme veremos ao longo do próximo capítulo — e, também, quanto a relações entre sogros e genros. Na realidade, dada a intensa rede de trocas e comunicação no interior da terra de Sangradouro, evidentemente facilitada por recursos como estradas, veículos ou sistema de rádio, seria quase possível concebê-la, em conjunto, como uma "mega-aldeia".

Assim, seria incorreto supor que a fundação da Abelhinha, para além das desavenças políticas realmente existentes, tenha significado uma profunda ruptura com os habitantes da aldeia de Sangradouro. Por lá vivem, por exemplo, os sogros de Pedro (indivíduos 223/ 78) e os de Marcos (202/ 69), estes últimos correspondendo aos pais de Cléber e Sérgio. Quando Pedro, Marcos, Cléber ou Sérgio passam pela aldeia-sede, o que não é raro acontecer, as casas desses sogros (ou pais) são uma base certa para paradas e, mesmo, para eventuais pernoites. Eu diria: Marcos e Pedro vivem na aldeia de seu pai (Abelhinha) mas mantêm vínculos permanentes com seus sogros residentes em Sangradouro; Sérgio e Cléber moram no mesmo núcleo residencial que seus sogros (Abelhinha) mas não se separaram de seus pais em Sangradouro.

Na vida xavante atual, o peso do chamado '*grupo doméstico*', como sólido agrupamento humano abrigado sob um mesmo teto e unidade estrutural básica da sociedade, parece dar lugar a fenômenos mais complexos: de "dupla residência" ou, ao menos, de trânsito possível e constante entre mais de uma habitação, em mais de uma "aldeia" — desde micro-agrupamentos de casas xavantes até uma 'embaixada' em São Paulo. Dou outros exemplos, começando pelo acima aludido Chico (134).

Ele era o dito 'chefe' de Três Lagoas, arranjo residencial resultante dum desmembramento da Abelhinha. Uma das duas únicas habitações ali existentes seria dele e da esposa. Na outra, viviam ex-moradores da Abelhinha: os casais Auro (137 — irmão de Chico)/ Marta (321) e Jurema (135 - irmã de Chico)/ Igor (213 — irmão da mulher de Chico). Jurema era poliândrica, com Ciro (210 — irmão de 213, antes residente em Sangradouro). No entanto, como Chico trabalhasse na missão salesiana, permanecia grande parte do tempo em Sangradouro, na casa de seu sogro Alberto (202 — pai dos "abelhineses" Cléber e Sérgio e do "tri-lagoano" Igor).

Pedro, o chefe da Abelhinha, é sogro de Hélio (305), a quem se fazia menção como a um morador desta aldeia. Mas pouco convivi com ele em Idzô'uhu, já que costumava ficar em Sangradouro, local de "residência afirmada" de seu pai, ou, ainda, em Marimbu, onde estaria querendo morar.<sup>25</sup> O mesmo Pedro tinha duas mulheres, irmãs. Dizia-se que elas nunca ficavam concomitantemente na Abelhinha: quando uma estava por lá, a outra se quedava na casa dos pais, em Sangradouro, e vice-versa.

Conheci Zeca (280) em Sangradouro, por conta de suas atividades futebolísticas. Disse ser 'professor de Dom Bosco'. Residia, mesmo assim, em 'Santa Bertila', um par de casas bastante próximo a Santa Glória, "aldeia" apenas um

---

<sup>25</sup> Por lá, vivia um de seus irmãos, tesoureiro da ONG ligada a Marimbu ('Associação Marimbu Indígena Xavante' - AMIX).

pouco maior: três habitações mais uma àquela altura em construção. O sogro de Zeca, Aluísio (79), era conhecido como o chefe ou cacique de Santa Bertila. Vivía numa de suas casas, com esposa e filhos solteiros, reservando a outra para três casais, formados por seus: S/ SW, D/ DH e D/ DH (Zeca). A irmã de Aluísio (também da sogra de Pedro) era a 'cacica' de Santa Glória (77) e trazia filhas casadas juntas a si, mas não, necessariamente, na mesma casa.

Hermes (231), ZH e WB de Moisés, é identificado à aldeia Dom Bosco. Ao dar início à coleta de informações genealógicas, despontou como 'o [Hermes] de Dom Bosco' ou o 'enfermeiro de Dom Bosco', localidade em que tem dois casais que lhe são watsiní (SWF/M). Pouco tempo depois, porém, dizia-se sobre ele: 'está morando em Marimbu', aldeia cujo chefe é seu genro (DH). Neste caso específico, não há, dentre tantas outras coisas, algo que é inverso ao princípio uxorilocal: em vez dum genro que vai residir com o sogro, é este que vai aonde o genro está?

Em conjunto, os exemplos sugerem deslocada a idéia de que, nos dias atuais e ao menos na área indígena considerada, cada aldeia xavante pudesse ser igualada a um *micro-cosmo* desta sociedade. A esse respeito, e quanto aos Xavante em geral, já se escreveu: "*A proliferação exacerbada de novas aldeias até a sua fragmentação em pequenos aglomerados, com população numericamente inferior ao necessário para a realização de atividades sociais básicas para a reprodução cultural dessa sociedade, parece indicar um processo já vivenciado pelos Xerente (Farias, 1990) e que leva à inviabilidade da manutenção de um princípio tradicional e característico das culturas Jê, segundo o qual a aldeia contém o universo.*" (Lopes da Silva, 1992: 378). Questão, portanto de *mudança*?

Não sei. A mesma impropriedade da imagem de *micro-cosmo* desponta, porém, em atenção à vida cerimonial. Em 1999, acompanhei alguns moradores da Abelhinha a um wai'arini — etapa preparatória para o grande wai'a do ano seguinte — em Sangradouro. Marcos utilizou a casa de seus sogros como ponto de apoio: para alimentar-se, guardar objetos pessoais e os bolos de milho e garrafa térmica com café que levava à festa. Na realidade, também sua mulher e filhos deslocaram-se à outra aldeia, permanecendo na casa dos pais/ avós enquanto as atividades rituais, reservada aos homens, eram desenvolvidas. Quando a noite já se aproximava, foi-me sugerido regressar à Abelhinha, para levar a família nuclear de Marcos — ele próprio não iria — e para que eu próprio pudesse jantar. Paulo (328) resolveu ir junto: tanto 'para passear' como para acompanhar-me de volta ao centro do ritual após a refeição. Ele é um exemplo de aspectos que estamos aqui observando de modo entrelaçado.

Habitante de Idzô'uhu em 1997, tornou à morada em Sangradouro, porque o sogro não queria mais que vivesse acolá. Ainda assim, mantinha ótimas relações pessoais na Abelhinha e a visitava com relativa freqüência.

Dizem os xavantes que, quando da realização de suas festas, ou rituais, a tendência é que moradores de todos os agrupamentos habitacionais de Sangradouro, inclusive da afastada 'Volta Grande', rumem para a aldeia-sede. Coletei essas informações no que se refere às realizações do wai'a, de corridas de toras e da furação de orelha, à qual logo voltaremos. Não há dúvida de que as aglomerações propiciadas pelas ocasiões rituais são provisórias, mas não parece que seriam possíveis se os habitantes das outras aldeias não mantivessem relações de caráter mais duradouro em Sangradouro.

Aproveito para dizer que o ritual de imposição de nomes pessoais às jovens mulheres, *"abandonado por pressões externas e expressamente por pressões dos missionários cristãos"* (Lopes da Silva: 130), vem sendo realizado na área indígena. A necessidade de dar logo início a uma de suas etapas motivou, por sinal, o apressamento do término dum campeonato de futebol em 1995.<sup>26</sup> A mencionada 'furação de orelha', por sua vez, remete aos três derradeiros assuntos que é preciso abordar, de modo interligado, antes de regressar à consideração específica da modalidade esportiva: a lógica *etária* como importante critério de classificação pessoal da sociedade xavante, o ciclo de iniciação masculina à vida adulta e as corridas de toras.

## **6. Classificações etárias**

Os ciclos de vida estão divididos de modos diversos para xavantes dos gêneros masculino e feminino. No primeiro caso, enfatiza-se mais a posição da pessoa em relação aos ritos coletivos de iniciação à condição adulta; no segundo, os aspectos biológico e procriatório como sinais de maturidade. De maneira aproximada, pode-se traduzir a diferença assim:

---

<sup>26</sup> Moisés também se referiu a essa festa, ao ser convidado a refletir sobre a vida ritual xavante (ver *Apêndice 3.2.5*).

Quadro 5 - Categorias de idade xavantes (\*)

Masculinas	Femininas
<u>aiuté</u> ("nenê")	
<u>watebrémi</u> ("menino pequeno")	<u>ba'õtore</u> ("menina pequenina" - entre 2 e 3 anos)
	<u>ba'õnõ</u> ("menina" - até 9 anos)
<u>airepúdu</u> ("menino")	<u>adzarúdu</u> ("mocinha")
<u>wapté</u> ou <u>hõ'wa</u> ("adolescente")	
<u>ritéi'wa</u> ("rapaz iniciado")	<u>adabá</u> ou <u>tsoimbá</u> ("recém-casada sem filhos")
<u>ipredupté</u> ou <u>danhohui'wa</u> ("jovem homem maduro")	<u>pi'õ</u> ("mulher casada")
<u>ipredu</u> ("pessoa madura")	
<u>ĩhí</u> ("velho, velha")	

(\*) Adaptado de Lopes da Silva (: 64).

### 6.1 CATEGORIAS E CLASSES DE IDADE

Como mostram as "traduções" oferecidas no *Quadro* acima, as *categorias de idade* (em inglês, *age-grades*) xavantes compõem um aspecto classificatório pelo qual o indivíduo vai passando ao longo da vida. Isso, que é óbvio, apresenta uma clara analogia com as categorias etárias que se criam e recriam no universo restrito do "nosso" futebol: 'fraldinha', 'dente-de-leite', 'mirim', 'infantil', 'infante', 'juvenil', 'júnior', 'veterano' ou, em termos mais adequados à linguagem da "modernidade no esporte", 'sub-15', 'sub-17', 'sub-20', 'master', 'sênior'... Os xavantes não deixam de estar atentos a essa analogia, chamando de 'juvenil' um time composto exclusivamente por wapté ou de 'veteranos', a reunião de jogadores ipredu.

Essa dimensão *diacrônica* da lógica etária na sociedade xavante (Müller: *cap. III*) não está presente de modo tão proeminente quando se observa outro de seus recursos classificatórios. Trata-se daquilo que os antropólogos chamam de '*classes de*

*idade*' (em inglês, *age-sets*), e que os próprios xavantes denominam de 'grupos'. Uma vez incluída numa *age-set*, a pessoa será classificada dessa maneira o resto da vida.<sup>27</sup>

O que condiciona tal classificação é um certo 'momento-zero' dum processo cíclico.

Imagine o leitor que, ao ingressar na universidade, ele e todos seus colegas passassem a compor um coletivo doravante denominado 'Duque de Caxias', alunos dos 'Santos Dumont'. Quando se formassem, dariam lugar a uma nova turma de estudantes: os 'Clarice Lispector'. Mas os Duque de Caxias não abandonariam o ambiente, assumindo, necessariamente, a posição de *funcionários* da universidade. Com isso, tomariam, coletivamente, o espaço antes ocupadas pelos 'Villa-Lôbos'. Em vez de desempregados, os Villa-Lôbos seriam, agora, os *professores* dos Clarice Lispector, forçando a *aposentadoria* compulsória de todo o corpo docente anterior, os 'Santos Dumont'. A entrada de estudantes 'Padre Anchieta' acarretaria novas passagens: *de alunos a funcionários* (os Clarice Lispector), *de funcionários a professores* (os Duque de Caxias) e *de professores ativos a aposentados* (os Villa-Lôbos). Depois da chegada de três novos corpos discentes, e das devidas reformulações nas condições de funcionários e docentes, o próximo seria chamado, novamente, de 'Duque de Caxias', seguido, como sempre, por Clarice Lispector, depois, por Padre Anchieta, e assim por diante. Professores aposentados continuariam a se identificar, individual e coletivamente, por meio do nome que ganharam no ambiente universitário, e a ser por outros identificados do mesmo modo.

Entre os Xavante, as turmas que vão mudando de papel são as tais *age-sets* — grupos ou *classes de idade*.<sup>28</sup> —, e têm o mesmo caráter nominado e cíclico que nessa ficção. Seus nomes repetem-se a cada oito novas chegadas ao momento-zero do danhõno, ciclo de iniciação à vida adulta masculina de que trataremos a seguir. O tempo de ingressar numa *age-set* xavante é distinto daquele em que costumamos chegar à universidade: é concomitante à chegada à adolescência masculina deles — a "waptescência", a que se acede numa idade que pode ser, em termos biológicos, de treze, doze, onze ou até menos anos de vida. No que vimos acima, as condições de 'estudante', 'funcionário', 'professor' e 'aposentado' corresponderiam, respectivamente, às *age-grades* ou *categorias* de idade de 'wapté' (ou 'hõ'wa' — "adolescente do gênero

---

<sup>27</sup> Nalguns casos excepcionais, fala-se, contudo, de quem tenha passado para outra classe de idade.

<sup>28</sup> A utilização da terminologia em inglês pode ser útil. Especialmente, porque aquilo que Giaccaria & Heide (: 134-135) chamam de 'classes' são as *categorias* (*age-grades*) dos demais autores. Às *classes* (*age-sets*), os salesianos reservam a denominação de 'grupos' (como fazem os xavantes). Müller (: *cap. III*) também fala em '*grupos de idade*', mas com a intenção de abarcar, numa mesma noção, tanto as *age-sets* como as *age-grades*.

masculino"), 'ritéi'wa' ("rapaz iniciado"), 'ipredupté' (ou 'danhohui'wa' — "jovem homem maduro") e 'ipredu' ("homem maduro").

Retornando às *age-sets* que se vão constituindo e sucedendo ao longo do tempo, é preciso dizer que seus nomes estão longe de refletir homenagens a antepassados de prestígio. A indicação do nome a figurar como 'primeiro da fila' é arbitrária, porque fila, como no caso dos 'Duque de Caxias', 'Clarice Lispector', 'Padre Anchieta' (...) não há:

- (1) 'Tsada'ro' ("sol").
- (2) 'Aire'rê' ("*pequena palmeira*" ou "*palmito*"<sup>29</sup>),
- (3) 'Hötörã' ("*peixinho (de uma variedade particular)*" ou "*granito*"),
- (4) 'Tirówa' ("*carrapato*" ou "*flecha*"),
- (5) 'Ētēpá' ("*pedra grande*" ou "*pedra comprida*"),
- (6) 'Abare'u' ("*piqui*" ou "*fruta de pequi*"),
- (7) 'Nödžö'u' ("*milho*" ou "*milho xavante*"<sup>30</sup>),
- (8) 'Anorówa' ("*esterco*" ou "*estrume*"),
- (9) 'Tsada'ro'...

A seqüência com que se atribuem os nomes não é a mesma em todas as localidades onde vivem xavantes. De acordo com Maybury-Lewis (: 154, 209 e 215-216), haveria duas seqüências: a que acabo de reproduzir seria própria aos "*Xavante Ocidentais*", uma outra, aos "*Xavante Orientais*":

- (1) Tsada'ro;
- (2) Anorówa;
- (3) Hötörã;
- (4) Ai'rerê;
- (5) 'Ētēpá';
- (6) Tirówa;
- (7) Nödžö'u;
- (8) Abare'u;
- (9) Tsada'ro...

Considerando que cada área sobre a qual há informes referentes às listadas *age-sets* pode ser, a grosso modo, relacionada a uma das duas matrizes populacionais apontadas pelo autor — Areões e Pimentel Barbosa = "*Orientais*"; São Marcos, Sangradouro, antigo 'Posto Indígena Paraíso' e Parabubure = "*Ocidentais*" —, os informes disponíveis sobre este aspecto específico da sociedade xavante que

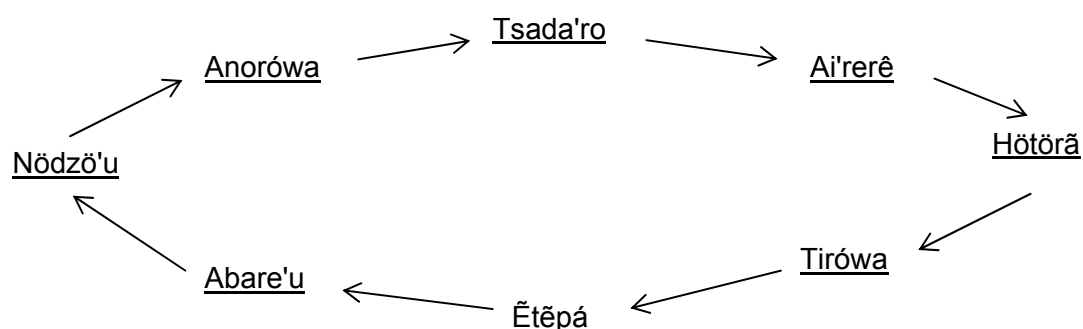
---

<sup>29</sup> Duas acepções remetem a diferenças entre o que apontam Giaccaria & Heide (: 134) e Tserebuwa (1999: 41).



provêm de diferentes épocas e lugares<sup>31</sup> parecem corroborar, ao contrário do que acima vimos quanto aos clãs, a distinção ocidentais/ orientais por ele proposta. Com efeito, veremos mais adiante que Maybury-Lewis pôde explicar essa duplicidade na seqüência das classes de idade xavantes. Por ora, registre-se:

Figura 9 - Ciclo de instituição de classes de idade em Sangradouro



Isso significa que todo homem Nödzo'u foi, é ou será "adolescente" quando houver "rapazes iniciados" Abare'u, "jovens maduros" Êtêpá e "recém-amadurecidos" Tirówa. Um grupo de "jovens homens maduros" que seja Anorówa implica "rapazes iniciados" que sejam Tsada'ro e "adolescentes" Ai'rerê. A lógica etária relacional é sempre a mesma: os 'mais velhos' são aqueles que foram instituídos como classe antes dos "seus mais novos" e que, por isso, já ocupam outras posições face aos últimos. Porém, quando a diferença de idade entre um grupo de "mais velhos" e seus "mais novos" é exatamente igual à de oito chegadas ao momento-zero, os últimos recebem o mesmo nome coletivo que os primeiros. Esse nome permanece identificando, no decorrer das passagens de *categorias (age-grade)* que se dão ao longo do ciclo de vida, tanto o *coletivo da classe (age-set)* como, individualmente, seus membros.

## 6.2 O DANHÕNO

A instituição central para se entender a operacionalidade das *age-sets*, bem como sua articulação com as *age-grades* xavantes, é o que se poderia designar como '*ciclo de ciclos de iniciação masculina à vida adulta*'. Cada um desses ciclos é o danhõno: sucessão de atividades rituais conduzida pelos danhõhui'wa ("professores"),

<sup>30</sup> Isto é, uma variedade de milho tal como manejada e identificada pelos xavantes (ver Maybury-Lewis (: 93).

<sup>31</sup> Giaccaria & Heide (: 134-135), Müller (: *cap. III*), Lopes da Silva (: 66), Graham (1995: 94), Tserebuwa (1999 Fernandes & Barretto Filho (CP)

finda a qual, os wapté ("estudantes") são coletivamente conduzidos à categoria de ritéi'wa ("funcionários"), começando a ingressar na maturidade.

A passagem de wapté para ritéi'wa acompanha-se de outras: os que acabam de cumprir o encargo de conduzir uma iniciação, ou seja, os danhõhui'wa, são, agora, ipredu; os ritéi'wa viram ipredu e os airepúdu ("meninos") serão os novos wapté, recebendo, para tanto, um dos oito nomes de classes de idade. Conceitualmente, um danhõno (ou wapté mnhõno<sup>32</sup>) começa quando o anterior termina; ao se completar, dá início a outro; de modo que sempre haverá adolescentes do gênero masculino em fase de iniciação.<sup>33</sup> Em 1997, os wapté eram da classe Ētépá. Em 1999, os Ētépá já haviam passado à condição de ritéi'wa, e um novo grupo, nominado como Abare'u, ingressara na adolescência.

O danhõno é tempo de aprendizado intensificado para os wapté, e dura um punhado de anos. Na bibliografia sobre os Xavante, a tendência geral é apontar essa duração como 'cerca de cinco anos'. Mateus, refletindo sobre alterações trazidas pela intensificação do contato com os "brancos" e, em particular, pela vida junto aos salesianos, diagnostica uma queda contínua: antigamente, o ciclo todo estendia-se por até dez anos; atualmente, de dez caiu para oito, e está caindo para sete anos.

Com o "contato" e com os salesianos, de alguma maneira que não ficou clara para mim, os jovens começariam a querer ter relações sexuais e a andar sozinhos mais cedo, o que geraria uma pressão de aceleração no ritmo das iniciações. Para evitar isso, antigamente, os adolescente andavam muito, para não deixar nem um pouco de espaço para pensar nisso. Atualmente, a gente se preocupa menos com a questão de ocupar o tempo deles inteiro. Reproduzo as demais idéias de Mateus relativas a esse assunto, tal como registradas numa entrevista gravada em minha casa, em dezembro de 1999: esse é um problema que tem a ver com a entrada da escola. A maioria dos padrinhos<sup>34</sup> são professores, pais de família, têm que ir trabalhar na roça... Quem é que vai ficar diretamente com os adolescentes? São os padrinhos solteiros quem têm esse tempo, mas eles têm de se revezar, e são poucos.

De acordo com a tradição, os wapté transferem sua moradia permanente da casa do pai de cada qual para uma habitação construída especialmente para abrigar o coletivo deles: é o hõ ('casa dos adolescentes', 'casa dos solteiros'). Na prática

---

<sup>32</sup> Essa expressão intitula o registro videográfico que os próprios índios fizeram da mais recente iniciação ocorrida em Sangradouro (Tserewahú & Outros, 1999).

<sup>33</sup> Existe, na verdade, um hiato de tempo entre o encerramento dum danhõno e o início de outro, o qual ocorre por decisão dos homens maduros e dos velhos (Maybury-Lewis: 210).

<sup>34</sup> 'Padrinho(s)' é como os xavantes e os salesianos costumam traduzir 'danhõhui'wa': um indivíduo ou todos os que estão nesta posição do sistema, a de 'responsável direto pela iniciação dos adolescentes'. À mesma categoria, Hipa, talvez por conta de sua experiência universitária, refere-se como 'orientador(es)'.

contemporânea, contudo, parece que apenas os jovens residentes na aldeia-sede dispõem do hõ, e, mesmo assim, não de modo tão permanente como manda o figurino. Os que moram noutras aldeias vão para Sangradouro apenas nos momentos de atividades rituais mais intensas.

A ausência da casa habitada exclusivamente pelos adolescentes na própria aldeia não significa que deixem de ser tratados como quem está em período de iniciação. Nas reuniões noturnas do warã da Abelhinha em 1997, era comum que os Ētépá fossem instados, sobretudo pelo Hötörã Marcos, um danhohui'wa, a cantar e dançar. Ao final, o velho Moisés agradecia, exclamando 'heparĩ parĩ'. Dizem os xavantes que uma aldeia que tem wapté, sempre tem alegria. Em 1999, a 'sala de vídeo' (ver *Figura 4*) fazia as vezes dum "quase hõ": por lá dormiam, eventualmente, não apenas os wapté locais, mas os chamados 'solteirões', categoria mais ampla, que incluía, também, o único danhõhui'wa sem esposa, o Tirówa Mauro.

Idealmente, se o hõ é construído num dos lados do anel de casas, o do período iniciatório seguinte será erguido no outro, e assim sucessiva e pendularmente, a cada novo danhõno. É por causa do hõ que um wapté ou todos eles também se deixam chamar de 'hõ'wa' (algo como 'morador[es] do hõ').

No corpo individual de cada adolescente, a passagem à maturidade marca-se pela furação dos lóbulos das orelhas e pela introdução, neles, dos daporewa'u: cilindros de madeira que fazem as vezes do característico "brinco xavante". Na realidade, tem-se que "[a] furação das orelhas transforma o wapté em herói'wa ou hirerói'wa (categoria de idade [...]) e só quando terminam as cerimônias da iniciação, uns três ou quatro meses mais tarde, é que ele atinge a categoria dos ritéi'wa." (Lopes da Silva: 80). Herói'wa é, então, uma sub-categoria da idade wapté, indicada pelo uso de daporewa'u, traço compartilhado com os homens adultos (de ritéi'wa em diante), e diferenciador em relação aos "meninos" (airepúdu ou ainda menores). Quanto mais velho o homem, a tendência é que use daporewa'u mais grossos.

No que se refere ao processo de constituição da pessoa masculina xavante, um ponto sobre o qual não há muita clareza é quanto ao tipo de relação existente entre os complexos do próprio danhõno e o do wai'a. Maybury-Lewis (: 314-340; 1989: 100) parece considerar os dois ciclos rituais de modo interligado, não apresentando qualquer diferenciação entre a noção de 'iniciados/ não-iniciados' num e no outro. Müller (: *cap. IV, tópico 1.1*), apoiada em Giaccaria & Heide (:195-223), oferece uma leitura do wai'a a partir da qual seria possível concebê-lo como uma espécie de *outro* ciclo de iniciação xavante: paralelo ao danhõno, marcado por uma lógica de passagem sucessivas por categorias semelhante à deste, complementar em relação a ele, mas distinto. A partir do que mostra a autora, coloca-se a hipótese de que, enquanto o

danhõno enfatiza a dimensão física da pessoa masculina, o wai'a estaria ligado a componentes de *poder* definidos também em função de atributos corporais e processos, mas, adicionalmente, em termos de comunicação com "espíritos" e com o mundo "sobrenatural".

É certo que os xavantes conferem tanta importância às experiências que atravessam durante um wai'a como num danhõno. Também é fato que a participação de cada indivíduo no wai'a vai-se transformando ao longo do tempo e sucessivamente, de modo análogo ao que ocorre no danhõno: daquela ligada à posição de 'wai'ara' (uma espécie de "iniciando"), às de 'damawai'a'wa' ('guarda') e 'tocador de chocalho', entre outras. Durante uma das etapas iniciais de wai'a, havida em 1999 na aldeia de Sangradouro, pude observar que as idades relativas definidas pelo danhõno não se cruzam, por assim dizer, com as posições ocupadas no wai'a: na condição de 'wai'ara', podem estar homens que se iniciaram em épocas distintas no danhõno. Uma distinção como 'ser wai'a'ra/ ser damawai'a'wa' merece a mesma atenção analítica que 'ser ritéi'wa/ ser danhohui'wa', mas não parece que nenhuma das duas sofra determinação da outra em grau significativo.

A afirmação da necessidade de diferenciar o wai'a do danhõno, para poder entendê-los de modo articulado, também se apóia em fala do velho Moisés na ocasião que testemunhei. Na clareira do marã (ver *Figura 3*), onde os homens se reuniam preparando-se para o ritual, Moisés fez um discurso em que chamava a atenção para o descaso dos jovens para com o wai'a: havia poucos participantes e tinha gente cujo cabelo não estava amarrado, mas aquilo não era uiwede, para que pudessem comportar-se de tal maneira. Se não convém confundir wai'a com uiwede (corrida de toras), esta última prática está diretamente ligada à lógica etária do danhõno, como observaremos adiante.

As relações entre danhõno e wai'a, como já dito, são mal conhecidas. O que deve ficar claro é que, aqui, tudo o que se diz sobre *iniciação* refere-se, exclusivamente, ao danhõno.

O imbricamento entre categorias e classes de idade xavantes resume-se num processo de mão dupla: é na passagem da *categoria* airepúdu para a de wapté que pessoas do gênero masculino vão constituir-se como *classe de idade*; é nesta condição coletiva que os airepúdu ingressam no hõ e começam a adentrar na maturidade. A cada momento que se aborde a sociedade xavante, tem-se, sempre, um grupo de adolescentes do gênero masculino que se está formando como *classe*, e ele corresponde à categoria de wapté (ou hõ'wa); na de ritéi'wa, está a última classe a ter sido formada, na de danhohui'wa (ou ipredupté), a penúltima. Na categoria 'ipredu', incluem-se, por sua vez, os que já foram danhohui'wa mas ainda não são ĩhí ('velhos').

A fronteira entre a maturidade do ipredu e a velhice do ĩhí não parece ser motivo de definições rígidas, e pode estar sujeita a discordâncias.<sup>35</sup>

Quadro 6 - Correspondências entre categorias masculinas e classes de idade

	Período de campo de 1997	1999
<u>wapté</u>	<u>Ētēpá</u>	<u>Abare'u</u>
<u>ritéi'wa</u>	<u>Tirówa</u>	<u>Ētēpá</u>
<u>danhohui'wa</u>	<u>Hötörã</u>	<u>Tirówa</u>
<u>ipredu</u>	<u>A'irerê</u>	<u>Hötörã</u>
	<u>Tsada'ro</u>	<u>A'irerê</u>
	<u>Anorówa</u>	<u>Tsada'ro</u>
	<u>Nödzö'u</u>	<u>Anorówa</u>
<u>ĩhí</u>	<u>Abare'u</u>	<u>Nödzö'u</u>
	(...)	(...)

### 6.3 DECORRÊNCIAS

Dado o caráter cíclico do sistema etário, que retorna ao mesmo ponto a cada oito gerações iniciadas à vida adulta, os xavantes podem utilizar o qualificativo 'brada' para diferenciar uma classe que se formou há muito tempo daquela que, bem mais jovem, viria a receber o mesmo nome que a primeira. Desse modo, pode-se saber, por exemplo, que a diferença de idade entre um 'Tsada'ro brada' e um 'Tsada'ro' é igual ao intervalo de tempo no qual se realizaram oito ciclos completos de iniciação. Analogamente, pode-se referir a um momento passado como sendo aquele em que os 'Tsada'ro brada' eram wapté, ou a um instante, ainda não chegado, no qual haverá a constituição dos próximos 'Tsada'ro'.

O sistema é, portanto, um mecanismo duplo: de contagem do tempo e de

<sup>35</sup> Recordo, aqui, uma informação da colega Clarice Cohn, fruto de observação junto aos xikrins da área do Bacajá. Em meio a uma discussão pública, diz um xikrin a outro: 'Você está muito jovem para querer ser velho'...

classificação das pessoas por suas faixas etárias.<sup>36</sup> Vale, em princípio e de modo mais destacado, para os indivíduos de gênero masculino — os únicos a passar pelo danhõno. Estende-se, porém, também às mulheres (Maybury-Lewis: 199-200).<sup>37</sup>

As classes também podem servir para *identificar* pessoas. É assim que, na atual situação de uso corriqueiro de nomes "brasileiros", pode-se diferenciar, em exemplo aleatório, um 'Mané Abare'u' dum 'Mané Airerê'.

A principal decorrência, entretanto, é outra. Ao menos, é isso o que se pode inferir da leitura de Maybury-Lewis.

Ao observar as relações coletivas estabelecidas entre os membros de classes de idade cerimonialmente ativas durante um ciclo de iniciação, o autor daí extraiu um princípio geral: "[e]ntre classes de idade alternadas há uma cooperação institucionalizada enquanto que entre as seguidas há uma competição institucionalizada." (: 213). Isso porque haveria um sentido de solidariedade bastante característico do tratamento recíproco entre wapté e os homens maduros que patrocinam sua iniciação, ao passo que os primeiros e o grupo dos mais recentemente iniciados (os ritéi'wa), que ainda não se instauraram plenamente na maturidade, estariam engajados em relações de rivalidade mútua.

O princípio ajudou o pensamento do autor a operar em duas frentes: explicar o "*sistema de classes de idade*" em si mesmo e precisar seu lugar no interior da sociedade xavante. No primeiro caso, o problema dos diferentes seqüenciamentos de classes entre "*Xavante Ocidentais*" e "*Orientais*" ficava resolvido, revelando-se um traço meramente superficial. No segundo, surgia a oportunidade de construir um modelo global para o tratamento analítico da sociedade estudada. Vejamos um por vez.

Na medida em que o mais significativo é a oposição entre classes alternadas, que se ligam, e classes seguidas (consecutivas, adjacentes), que se repelem, o encadeamento entre as oito é, na realidade, um compósito de dois conjuntos, cada um com quatro elementos. Qualquer que seja a *age-set* xavante que escolhamos para receber o número '1', fundamentais serão seus vínculos com, por um lado, as outras

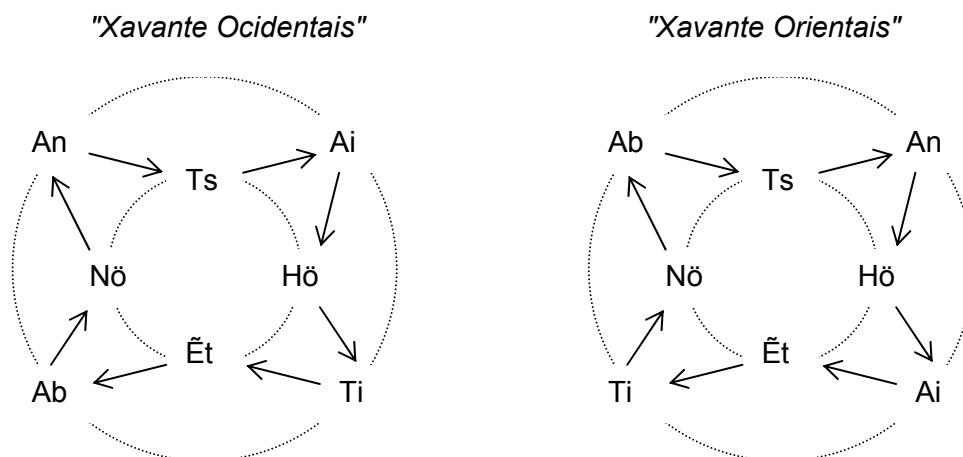
---

<sup>36</sup> É importante matizar devidamente a noção de 'idade' que se expressa nessas 'classes' xavantes. Ela é, antes de tudo, uma idade *relativa* (às outras pessoas) e *social* (em lugar de biológica). Do ponto-de-vista da *maturidade corporal individual* uma mesma classe pode reunir "*rapazes formados, quase homens, e meninos que começam a se desenvolver.*" (Lopes da Silva: 137-138). E não se trata apenas dum critério 'ético', introduzido pelo observador, já que "*os membros de uma determinada classe não entram todos juntos no hõ, mas sim em duas ou três vezes (conforme o tamanho de seu corpo).*" (*Idem*).

<sup>37</sup> No caso delas, a maturidade social é de caráter comparativamente mais individualizado e fundada em critérios como índices visuais de crescimento corporal e casamento/ não-casamento ou ter/ não ter filho (Lopes da Silva: 133-141).

de condição ímpar e, por outro, todas as pares. Haverá, então, duas engrenagens superpostas:

Figura 10 - Sequências de classes de idade



A passagem dum caso a outro é questão de girar a engrenagem externa apenas um estágio, deixando a interna estática: procedendo assim, e no sentido horário, com a estrutura da esquerda, os Anorówa, por exemplo, vão parar na posição 'posterior' em relação aos Tsada'ro, e as demais classes encontrarão as mesmas posições em que se apresentam na estrutura da direita. Quanto a essa outra, uma rotação segundo o mesmo critério, mas no sentido anti-horário, transforma-a numa reprodução exata da primeira.

A imagem da *engrenagem* é de Maybury-Lewis (: 216), que, com ela, mostrou serem os mesmos os termos relacionados no sistema de classes de idade xavantes, independentemente de se tratar de "*Orientais*" ou "*Ocidentais*": classes alternadas, quando colocadas todas juntas, mas separadas de suas adjacentes, resultam em *metades*. Na *Figura 10*, elas correspondem aos conjuntos ligados por linhas tracejadas: tanto no desenho da direita como no da esquerda, Nödzo'u, Tsada'ro, Hötörã e Ëtépá constituem uma metade, Anorówa, Ai'rerê, Tirówa e Abare'u, a outra. O contexto de manifestação empírica desse arranjo 'quatro a quatro' são as corridas de toras, por ocasião das quais, ele fornece o critério para a constituição das duas equipes.

Isso também acontece na Sangradouro dos dias atuais. Ao falar de suas corridas, os xavantes mantêm grande parte do que sustentou Maybury-Lewis em conexão com essas a que denominou "*metades de classes de idade*" ou "*esportivas*" (: 215). Mas os índios não atribuem a mesma ênfase a um aspecto que, para o antropólogo, estaria na base do funcionamento da sociedade xavante, e que diz respeito tanto às ditas metades como às corridas.

## 7. Sistema de harmonia e sistema de desarmonia

Sobre as corridas de toras xavantes, escreveu Maybury-Lewis que "(...) são cerimônias e não simplesmente competições atléticas (...)" (: 215); "(...) não se trata, a rigor, de 'competições'." (: 312); "[o]s Xavante têm (...) uma clara noção do 'desempenho adequado' do rito, o que inclui a idéia da proximidade das toras durante o percurso; cada time deve esforçar-se ao máximo mas nenhum deles deve ultrapassar o outro. Assim, voltamos à idéia de equilíbrio, ao cancelamento dos opostos que parece ser o padrão básico de tantas instituições Xavante." (: 313).

A respeito da política indígena, por outro lado, anotou, em tom de conclusão: "A facciosidade Xavante pode ser vista (...) como uma competição pela liderança, cujo prêmio maior é a posição de hõ'a [chefe]"<sup>38</sup>. Nessa competição, todos os homens adultos estão envolvidos, quer queiram, quer não. Alguns escolhem jogar para valer e outros permitem-se ser usados pelos jogadores. E as apostas são, de fato, incrivelmente altas." (: 275).

Quero dizer que a não-competitividade das corridas está longe de ser secundária no que o autor chamou de seu "modelo" ou "hipótese explanatória" para tratar da sociedade xavante (: 6-7; 361-362). Vejamos se posso mesmo fazê-lo.

Uma tese central da monografia é a da coexistência de dois princípios opostos, porém igualmente importantes para a compreensão da sociedade em questão. Um deles emana da matriz distintiva entre 'o meu grupo' (waniwimhã) e 'o outro grupo' (watsire'wa), desenvolvendo-se no sistema político baseado em grupos de descendência patrilinear — princípio que se liga às idéias de "discórdia", "cisão", "facciosismo", "agressividade", "desarmonia". O princípio complementar ancora-se no sistema de classes de idade; etnograficamente, deixa-se apanhar nos tipos de relação entre as *age-sets*, expressas nas cerimônias de iniciação, e na constituição das metades há pouco vistas, operantes durante as corridas de toras — vincula-se às noções de "harmonia", "fusão", "união".<sup>39</sup>

Se, aos dois feixes de expressões, acrescentarmos as que foram utilizadas pelo autor para tratar do mesmo assunto em estudos posteriores, o primeiro conjunto passa a abrigar, também, "antítese entre opostos", "conflito", "inimizade" e "competição", ao passo que o segundo é acrescido de "verdadeira

---

<sup>38</sup> Maybury-Lewis não se pronuncia sobre a existência ou não de relação semântica com a antes vista instituição do hõ.

<sup>39</sup> Do meio para o fim do estudo, a idéia é retomada por diversas vezes: (: 219, 313, 365-366, 367, 372, 374).



*complementaridade*", *"balanço"* e *"reciprocidade"*. (Maybury-Lewis, 1979: 236-237; 1989: 101-103).

A fim de resgatar o papel das corridas nisso tudo, é desnecessária tamanha variedade de palavras. Seleccionemos um dos termos de cada feixe para representá-lo. No segundo, escolho 'harmonia', levando em conta o destaque que o próprio Maybury-Lewis (1984 [1967], 1979 e 1989) concedeu à expressão, e, no primeiro, recorro obviamente a seu oposto ('desarmonia'). É importante ter em mente alguns aspectos ligados a essa duplicidade sistêmica que releva do pensamento do autor.

Seja na monografia, seja nos estudos posteriores que mencionei, ele parece sempre ter acreditado que o potencial explicativo do par que já conquistamos a liberdade para chamar de 'sistema de harmonia/ sistema de desarmonia' deveria estender-se aos Jê-Bororo como um todo, mostrando-se particularmente preocupado em dar conta de relacionar *"ideologia"* ou *"teoria social"* (nativa) dualista com *"facciosismo"*, *"facciosidade"* ou *"política"*. Pois era preciso reunir, no mesmo modelo teórico (antropológico), a imagem de povos altamente facciosos, como os próprios Xavante, os Xerente e os Kayapó, e outros, mais pacíficos, a exemplo dos timbiras orientais.

Num certo sentido, o facciosismo jê, tal como apresentado por Maybury-Lewis, é uma espécie de guerra interna à sociedade, que comprometeria a continuidade de formações dualistas, não fosse o talento delas próprias em controlar o conflito. Noutro sentido, e aqui o pensamento do autor é notavelmente ambíguo, o facciosismo é uma forma complexa de sociabilidade. Atrela-se a elementos díspares: uma matriz de parentesco — a patrilinearidade como base das linhagens e estas, por sua vez, fundamento da formação de fações —, determinações contextuais e ação individual. Soma-se a isso que, conforme a sociedade considerada, o facciosismo pode seguir dois rumos: ou bem erigir-se em instituições sociais ou categorias culturais *de fundo tanto político* (que não se define) *como dualista*, ou bem estar claramente separado das oposições binárias operantes no sistema em questão. Dualismo e facciosismo, ademais, ora seriam fenômenos da mesma ordem de realidade, ora manifestariam aquele tipo de relação que os antropólogos costumam formular como se dando entre o que é do plano da *estrutura* e o que é do plano da *história*.

A responsabilidade pela ambigüidade entre facciosismo e dualismo em seu raciocínio o autor chegou, por vezes, a atribuir às sociedades estudadas; como se ele próprio não estivesse fazendo nada mais do que reproduzir uma *"teoria social"* nativa profundamente enraizada numa visão de harmonia cósmica e às voltas com os problemas correlatos da administração de conflitos, por um lado, e das novas situações históricas, por outro — o que, para mim, é apenas mais um foco de

ambigüidade analítica. Para apreender esse ponto com clareza, o que foge aos meus presentes objetivos, é importante comparar: Maybury-Lewis (: 359-376; 1979: 218-246 e 312; 1988 [1986] e 1989).

Eu dizia que a afirmação do caráter não-competitivo das corridas desempenha um papel importante no argumento do autor, e é preciso esclarecer como. É que a demonstração da ligação entre o sistema de classes de idade e o princípio "harmonioso" da vida social indígena soergue-se às custas de dois dados principais. O "correr para empatar" é o mais convincente deles. O outro dado é bastante tortuoso. Trata-se do seguinte informe:

*"Os companheiros de classe de idade são tidos como 'tsawidi' (amigos), em oposição aos membros de outros clãs, que são tipicamente 'tsibruti' (bravos, hostis)" (: 219).*

Não é precário o potencial explicativo duma contraposição entre relações *intra-grupo* do tipo 'x' e relações *inter-grupos* do tipo 'y'? Ainda mais, quando se sabe, adicionalmente, que, entre classes de idade adjacentes, "(...) *há uma competição institucionalizada.*" (:213), ao passo que pessoas do próprio clã são vistas como *"amigos (tsawidi) em quem se pode confiar sempre."* (: 223). Observe-se:

**mesma classe de idade = amizade;**

(outra classe de idade = competição);

(mesmo clã = amizade);

**outro clã = hostilidade.**

Se Maybury-Lewis não tivesse colocado entre parênteses dois dos quatro aspectos que ele mesmo apresenta, grifando apenas os demais, o sentido do que sugere iria por água abaixo. Ficaríamos no 'elas por elas', pois o que os dados estariam a mostrar sobre "harmonia" e "desarmonia" é que a primeira ordena relações *internas* a grupos da sociedade xavante (tanto classes de idade como grupos de descendência unilinear) e a outra, relações *externas* aos mesmos. De todo modo, não haveria como erigir, a partir daí, uma oposição entre sistema de classes de idade e sistema 'faccionário', 'político', 'de linhagens' ou seja lá o nome que se lhe der.

Decorre que a sustentação de tal oposição vai depender, fundamentalmente, do ideal da "corrida de toras para empatar". Apenas ele, na medida em que se refere ao relacionamento entre as metades de classes de idade, parece autorizar a correlação proposta como central ao entendimento da sociedade xavante: sistema de classes de idade/ harmonia/ união/ complementaridade/ reciprocidade (etc.) *versus* divisão conceitual waniwimhã-watsire'wa (matriz de facções políticas)/ desarmonia/ divisão/ antítese/ competição (etc.).

Se lembrarmos que Maybury-Lewis nunca tratou dos Xavante isoladamente, e sim como parte dos conjuntos 'Jê-Bororo' e, com uma generalidade ainda maior, 'organizações dualistas'<sup>40</sup>, dá para dizer, com um certo exagero, que o fundamento etnográfico último de tudo o que autor já escreveu sobre esses povos repousa sobre corridas que celebram o equilíbrio e a harmonia, em lugar da competição, disputa, discórdia... (não vou repetir todas as palavras).

Décadas depois de seu intenso trabalho de campo junto aos Jê centrais, o autor continuaria requisitando a imagem da corrida para apresentar suas idéias sobre estas sociedades (Maybury-Lewis, 1989: 102-103 e 1992: 148-153). Parece demais, quando tudo o que viu nesse sentido foi uma corrida que, depois de resultar na vantagem final duma das equipes, teria suscitado acalorados debates na praça pública da aldeia, redundando na decisão de que fosse novamente realizada.

A conclusão que Maybury-Lewis retira daí é, a meu juízo, apressada: dado que uma única corrida que terminou em desequilíbrio tenha causado mal-estar coletivo, é porque a natureza da atividade não é competitiva, mas ritual (: 312-313). Pelo estilo do argumento, que se pretende apoiado naquilo que ocorre "*nas mentes dos índios*" (Maybury-Lewis, 1989: 102), é previsível que informe porventura contrário a ele, dando conta da competitividade da corrida, só pudesse ser atribuído a uma coisa: os Xavante já não são mais os mesmos.

Müller (: *cap. III*) também questionou a interpretação do autor de que o sentido fundamental do sistema xavante de classes de idade fosse expressar a oposição cooperação/ competição. Mas o fez apresentando outros dados e procurando complementar a interpretação primeira, não, como aqui sugerido, por meio da discussão dos fundamentos lógicos e etnográficos do argumento nela contido.

Já adiantei, no *Capítulo I*, que o futebol xavante não se traduz numa busca de empate, e que ele é que nem corrida de tora. Nos dois próximos capítulos, veremos isso mais de perto.

---

<sup>40</sup> Das comparações *internas* ao universo jê-bororo, traçadas ao fim da monografia sobre os Xavante e num artigo sobre os 'Jê centrais' (1979), Maybury-Lewis passaria, em estudos posteriores (1988 [1986] e 1989), a um plano mais abrangente. Cada sociedade jê-bororo e todas elas, em bloco, são vistas, então, como caso particular de algo muito mais geral: as chamadas 'organizações dualistas', em continuação a um debate com Lévi-Strauss antes referido. O trabalho de 1989 problematiza a utilização da expressão: em lugar de referir-se especificamente a questões de organização social e parentesco, 'organização dualista' seria "*um procedimento, a saber o uso de polaridades no pensamento e na ação sociais*" (:2). É assim que, neste texto mais recente, como no de 1988 [1986], que já adiantava algumas das mesmas questões, Maybury-Lewis volta seu olhar, também, para povos como os Maasai, ao leste da África, ou os Pathan, do sudoeste da Ásia, entendidos como sociedades nas quais, à semelhança dos Jê-Bororo, a organização dualista seria uma característica marcante.

## 8. Modelos anteriores e pesquisa presente

Para quem faz pesquisa hoje, modelos de compreensão anteriormente propostos por antropólogos desempenham papel curioso. Por um lado, oferecem a possibilidade de se conhecer, de antemão, uma série de aspectos da sociedade em questão. Por outro, se os autores atribuem a essa sociedade um predicado qualquer — chamemo-lo, para simplificar o que se pretende dizer, de 'A' — e dados levantados no presente empurram nossa compreensão na direção de B, a diferença entre A e B pode ser entendida de diversas maneiras:

(1) Imputa-se tal diferença à "*mudança social*", espécie de "*bode-expiatório para racionalizar condutas desagradáveis, aspectos complexos do sistema social e falta de entendimento de certos problemas etnográficos*" (Da Matta, 1976 [1970]: 25).

(2) A verdade de A é ilusória, decorrendo, para lembrar uma expressão e um procedimento do mesmo autor (:133), dum "*erro etnográfico*" do estudioso anterior, que carece, então, ser decifrado e apontado à luz de B.

(3) B é que é uma ilusão; deve-se às limitações da nova pesquisa e precisa ser considerado, no máximo, como A';

(4) A e B (ou A') não expressam o que a sociedade é e, sim, os *estados históricos* em que foram analiticamente apreendidas e interpretadas por cada pesquisador. Se for necessário que a sociedade seja algo, será C, capaz de explicar a transformação de A em B.

Diante dessas quatro possibilidades, e face às formulações de autores como Maybury-Lewis, Giaccaria & Heide, Müller e Lopes da Silva, este trabalho, que namora um plano A', B ou C para a 'sociedade xavante', mantém-se assumidamente indeciso. A esse assunto, retornaremos ao final do capítulo V, no que diz respeito diretamente às toras, e no sexto, já então cambiando a atenção para as intensas interações dos xavantes com aqueles que querem conhecê-los: nós mesmos, os waradzu. Por enquanto, e até lá, continuemos nos anos 1990, visitando os xavantes de Sangradouro na companhia dos anfitriões da aldeia Idzô'uhu e, especificamente, por meio do futebol.

\* \* \* \* \*

## Capítulo IV - Bola rolando

---

*"A comunidade de Idzô'uhu percebeu que todo mundo estava trabalhando muito. Por isso as pessoas sentiram a necessidade de formar um campo de futebol para se divertirem após o serviço, ou no fim de semana, sem deixar os hábitos tradicionais da aldeia." (Ruri'ô & Biase, 2000: 25.).*  
Por que, justamente, o futebol?

## IV - Bola rolando

As notas etnográficas que seguem neste capítulo levam em conta uma distinção prévia entre certos contextos nos quais o futebol xavante se manifesta. A tais contextos, chamarei '*planos*' — de sociabilidade, da vida futebolística indígena. Darei nomes a cada um deles e traçarei seus contornos gerais, preparando o terreno para, depois, delinear com maior nitidez algumas das várias '*faces*' do futebol como fenômeno da sociedade xavante contemporânea. Antecipo que uma só *face* revela-se em mais de um *plano*. De todo modo, as duas palavras estão a indicar o mesmo: a pluralidade de aspectos em que o objeto aqui em apreço se deixa abordar.

### **1. O futebol em vários planos de sociabilidade**

Para efeitos descritivos, considero útil um recorte entre cinco planos: (1) o cotidiano, (2) a presença do pesquisador-futebolista, (3) campeonatos internos à área de Sangradouro, (4) encontros inter-aldeias e (5) campeonatos em núcleos urbanos vizinhos. Cada qual corresponde a um tópico abaixo. Nalguns casos, o tópico é composto por mais de um sub-item. O leitor terá a chance de notar que o material apresentado subverte constantemente as distinções, sejam elas entre as categorias que nomeiam os planos — localizadas, portanto, ao nível da *investigação analítica* — sejam entre os tópicos e sub-itens — ao nível da *exposição do texto*, que vai e vem entre certos assuntos.

#### 1.1 COTIDIANO

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 Abelhinha (ver *Figuras 3 e 4*). A movimentação que então se observa pode variar: partidas propriamente ditas, com os presentes dividindo-se em duas equipes, ou o que poderíamos chamar de 'bate-bola', isto é, turmas envolvidas em rodas de passes, dribles, chutes, às vezes manifestando regras um pouco mais formalizadas, como no caso do 'bobinho' ou do 'futevôlei'<sup>1</sup>.

Os xavantes gostam dessas espécies de "*modelos reduzidos*" do futebol<sup>2</sup>. Nos treinos diários que conduzi na Abelhinha, em 1997, a introdução do 'bobinho' fez sucesso. Em 99, o futevôlei, por mim proposto, logo foi incorporado, independentemente da minha própria participação. Na organização da atividade, para fazer as vezes de 'rede', sugeri aproveitarmos um arame farpado estendido entre estacas atrás do anel de casas, normalmente usado como varal de secar roupas. Nas vezes seguintes em que se lançaram à prática, preferiram, no entanto, adaptar uma das balizas para o futebol no pátio central da aldeia, que, desprovida de travessão, era complementada por um cordão.

Numa ocasião, em 99, dois xavantes convidaram-me a participar dum outro jogo, que requer, justamente, três participantes. Enquanto dois controlam a bola e trocam passes pelo alto, sem que caia no chão, o outro aguarda. Quando a bola toca no solo, decide-se qual dos membros da dupla foi o responsável pela queda, que, substituído pelo terceiro, passa à espera, e assim se dá continuidade ao jogo.

Especial predileção, porém, recai sobre o ato de reunirem-se próximos a uma das balizas no pátio, escolher um goleiro e ficar praticando 'chutes a gol'. Eventualmente, quem está em Sangradouro pode, ainda, jogar futebol-de-salão na quadra próxima à missão.

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, é comum 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.

---

<sup>1</sup> 'Bobinho': jogadores em roda executam passes entre si enquanto, no centro dela, o "bobo" tenta tocar na bola; quando consegue, troca de posição com o autor do passe mal-sucedido. 'Futevôlei': jogo semelhante ao voleibol, mas no qual a bola é tocada pela cabeça, peito, coxas e pés, não pelas mãos ou braços.

A reunião de crianças para jogar não acontece sempre no pátio central. Em 1995, uma partida infantil em Sangradouro transcorria perto das casas. O lugar da bola era ocupado por um saco de plástico preenchido com jornal, e o jogo parecia reproduzir modelos aprendidos com os mais velhos. Um xavantino era o juiz; outro, algo afastado do centro da cena, empunhava uma bandeira vermelha com a qual sinalizava a saída da bola — um 'assistente de arbitragem', poderíamos dizer.<sup>3</sup>

Numa sociedade tão marcada pela classificação etária e pela divisão sexual das tarefas, como é a xavante, não é de se estranhar que tais aspectos apareçam também no futebol. Aí enxergar algo como 'uma marca indígena em hábito estrangeiro' seria, porém, absurdo, já que separações por idade e gênero ocorrem no esporte em geral, onde quer que ele exista; e acima se viu que sequer são absolutas no futebol xavante do plano cotidiano.

Nesse plano, uma dimensão adicional requer introdução. Os xavantes não são apenas *praticantes*, mas, também, observadores atentos do que se passa com o futebol profissional brasileiro. Pelo rádio, televisão e jornais, inteiram-se das novidades referentes a jogadores, dirigentes, clubes e à seleção nacional, que passam a figurar nas suas conversas diárias, nas idéias que trocam, nos casos que contam, nas curiosidades que têm. Camisas de equipes profissionais integram a indumentária masculina cotidiana<sup>4</sup>, e há quem manifeste sua preferência clubística, dizendo torcer por determinado time: 'Corinthians', 'Vasco', 'Goiás' ou 'Palmeiras', em exemplos que pude constatar.

Este tópico não termina sem antes notar a imprecisão que ronda a idéia de *cotidiano*. Se, aqui, ela traduz, sobretudo, uma auto-representação indígena — que joguem futebol todos os dias —, tende, noutra direção, a conferir um aspecto de linearidade, continuidade e homogeneidade a algo que só é assim numa imagem provisória. Em dois sentidos.

Primeiro, haveria de se verificar se a constância da prática do esporte não está sujeita a variações, conforme o ritmo de dedicação a outras atividades e possíveis flutuações sazonais. Tendo permanecido tão pouco tempo em campo, o que posso

---

<sup>2</sup> Estender a noção de Lévi-Strauss (1976 [1962]: 44) ao futebol, de modo a aplicar-se a jogos como esses, é idéia de Luiz Henrique de Toledo, que, contudo, não é responsável pela apropriação aqui realizada.

<sup>3</sup> Já que se fala das crianças, não custa mencionar outras atividades em que é comum vê-las envolvidas: o jogo de 'bola de gude', 'fubeca' ou bolita (também praticado, às vezes, com pequeninos coquinhos arredondados do cerrado — 'bocaiúva'); uma espécie de 'pipa' ('papagaio') que, feita de folha de caderno e presa por um pequeno pedaço de corda de envira a uma vareta, dispõe de diminuta autonomia de vôo; a imitação dos cantos e danças dos adultos, em círculo e de mãos dadas. Tratamento específico da vida de crianças xavantes está em Pereira (1997). Para o caso xikrin, ver Cohn (2000a e b).



sugerir nesse sentido é que nem a época de chuvas fortes nem a intensidade do hoje freqüente trabalho na roça parecem implicar diminuição na atividade futebolística. E é com a realização dos rituais xavantes que o fluxo e refluxo do esporte desponta como mais visível.

Esse último aspecto será retomado sucessivas vezes em páginas posteriores, de perspectivas que, contudo, não priorizam a questão da organização da vida social xavante segundo padrões temporais. A despeito de não ser objeto de consideração detida ao longo da dissertação, a importância dessa questão deve estar suficientemente enfatizada; de maiores investimentos investigativos sobre ela dependeria o aprimoramento da compreensão a respeito da real *cotidianidade* do futebol.<sup>5</sup>

O segundo problema com a idéia de 'cotidiano' é mais acessível. Trata-se, nesse caso, de seguir observações de Hipa sobre a cena da aldeia em que vivem seus familiares. Em novembro de 1998, tendo regressado da Abelhinha, procurou-me para conversar, dando parte de vários assuntos. Destaco dois deles: (1) por lá, o pessoal estava animado com o futebol, jogando bastante; (2) negociações recentes com empresários da região envolviam a possível ida de jogadores xavantes para períodos de testes em equipes do profissionalismo brasileiro. Não digo que o segundo assunto, por si só, explique o primeiro. Contudo, também não creio que tenham sido meramente coincidentes. Seja como for, as percepções de Hipa sugerem que, em termos de entusiasmo coletivo, o futebol xavante parece atravessar *altos e baixos*; são eles que a noção de 'cotidiano' achata, impedindo de enxergar.

Mais adiante, tratarei de três outros planos de manifestação do objeto em estudo, cuja existência já foi, no mínimo, acima evocada: campeonatos internos à área de Sangradouro, relações futebolísticas na cidade vizinha de Primavera do Leste e encontros inter-aldeias. Antes, porém, relatarei algo sobre a relação dos xavantes com

---

<sup>4</sup> Quanto às mulheres, alternam entre o uso de longas saias com camisetas e vestidos que aprenderam a cortar com os salesianos.

<sup>5</sup> Na bibliografia sobre os Xavante, as indicações disponíveis sobre a questão do tempo social são exíguas e pouco conclusivas (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 90 e Giaccaria & Heide, 1984 [1972]: encarte "*Cronologia das festas*"). Por outro lado, a temporalidade da contemporânea sociabilidade em Sangradouro apresenta-se à observação de modo fragmentado. Ciclos rituais da sociedade xavante parecem plenamente operantes, conforme destacado no capítulo anterior. Coexistem, entretanto, com o trabalho agrícola, com o calendário escolar e com a resolução de assuntos nas cidades próximas ou em capitais brasileiras, domínios em que a cadência da vida social imbrica-se com os da missão salesiana e das sociedades regional e brasileira como um todo. Marcadores da passagem do tempo típicos da cultura global contemporânea (horas, dias da 'semana inglesa', meses, semestres, anos, festas de Natal e de formatura escolar) ditam algo do ritmo da vida em Sangradouro, e não é à toa que um dos projetos nos quais Hipa e seus familiares vêem-se engajados é na definição de um calendário xavante, que pudesse embasar as atividades da escola diferenciada que pretendem implantar na Abelhinha.

o pesquisador, buscando evidenciar que ela se liga, por um lado, com o que acaba de ser dito a respeito do futebol cotidiano e, por outro, com os planos ainda por descrever.

## 1.2 A PRESENÇA DO PESQUISADOR

Quando cheguei à Abelhinha em 16/01/1997, era um fim-de-tarde. Acompanhado por Marcos, que me fora receber no ponto de parada dos ônibus junto à sede da missão salesiana, a primeira cena que vi, ainda de longe, foi a bola rolando, jovens xavantes jogando no centro da aldeia que eu até então desconhecia. Parou-se a partida e, por alguma espécie de decisão coletiva, os jogadores vieram até mim, um por um, para estender a mão e saudar minha presença.

A recepção formalizada partiu, também, do velho Moisés, que, saindo de onde estava, nas proximidades de sua casa, caminhou na minha direção e dirigiu-me palavras de boas-vindas, chamando-me de tsawídi ('amigo'). À noite, no warã, entre outros assuntos — como o relato do então chefe Marçal, que contava o que estivera fazendo fora da Abelhinha durante aquele dia —, fui convidado a pronunciar-me publicamente sobre o trabalho que estaria fazendo nas semanas subseqüentes, e tive a oportunidade de entregar os presentes que havia levado 'para a comunidade': bomba de encher bolas, por sugestão de Hipa, e jogo de camisetas de futebol para crianças, por idéia minha. Em língua xavante, Mateus reproduziu o conteúdo de minha fala. As crianças foram instadas pelos adultos a, individualmente, dirigir-se a mim e dar a mão, agradecendo-me pelas camisetas.

Já naqueles primeiros instantes de convivência e, pouco a pouco, em conversas esparsas nos dias seguintes, foi ainda Mateus quem cuidou de estabelecer o princípio básico que ordenaria minha presença em ldzô'uhu: realizar treinamentos em horários que não concorressem com o trabalho coletivo, especialmente na roça. Ficou claro que Mateus, homem de proeminência nos assuntos coletivos, sobretudo os educacionais e escolares, desempenhava, também, um papel de organizador das atividades futebolísticas, capazes de reunir um grupo de ipredupté, ritéi'wa e wapté que compõem o que chamarei 'a turma do futebol'. A cada dia, Mateus responsabilizava-se por comunicar-me as decisões "de agenda" que haviam tomado e indicava os momentos dos treinos.

Eles vieram a ocupar, majoritariamente, o tempo do futebol cotidiano. Idealmente, porém, deveriam iniciar-se *bem antes do fim-de-tarde*. Algumas vezes, no interior da casa de Marcos, na qual fui hospedado, alongava-me em conversas pós-

almoço, e Mateus ou mesmo jogadores que já se aglomeravam no pátio vinham comunicar que o treino estava atrasado. Por outro lado, houve uma vez em que o encerramento de treino realizado no período da manhã dependeu do anúncio de Marcos, pois, sem relógio, eu não percebera que já era hora de almoçar. Noutros casos, planejamentos anteriores eram alterados circunstancialmente. Por exemplo: como estivesse chovendo, os jovens não iriam para a roça pela manhã e poderia haver treinamento. Uma diminuição no ritmo de trabalho aos sábados e a associação do domingo a 'dia de não trabalhar' pôde ser verificada.

Quanto ao conteúdo das atividades realizadas com a minha presença, foi-me concedida uma certa liberdade. Esperava-se que eu reproduzisse a rotina futebolística dos clubes de waradzu, cabendo a mim mesmo decidir exatamente o que fazer. Eventualmente, porém, Mateus dava alguma sugestão, como a necessidade de treinar, separada e especificamente, o único goleiro que integrava a turma do futebol ou a indicação de quem eram os jogadores titulares e reservas (o que fez entregando-me uma folha de papel com seus nomes). Marcos, na condição de técnico do time feminino, encontrou momentos para reproduzir com "suas atletas" o mesmo tipo de treinamento que eu realizava com os homens. Quando se avizinhava o momento duma partida entre os times da Abelhinha e de visitantes de Sangradouro, informaram-me que eu iria jogar para o primeiro, a fim de que mostrasse na prática como se fazem as coisas que vinha transmitindo nos treinos.

A etapa de pesquisa de campo de 1997 atrelou-se, assim, a um calendário de atividades que, enquanto mesmo eram desenvolvidas, tratavam de apresentar aos xavantes algo do jargão de treinadores e preparadores físicos que eu próprio pude conhecer ao longo de minha trajetória pessoal de futebolista. Um quadro que resume tal calendário vai ao final deste tópico. Por ora, note-se que o caráter evidentemente excepcional do plano de sociabilidade composto pela presença do pesquisador não deixa de sinalizar aspectos importantes do futebol xavante. Destacarei dois deles nos sub-itens abaixo. Outros serão recuperados no *Capítulo V*.

### *1.2.1 A oscilação do interesse pelo futebol*

O primeiro aspecto impôs-se à observação sobretudo na terceira etapa de pesquisa de campo. Remete aos já mencionados '*altos e baixos*' atravessados pelo futebol xavante.

Havendo comunicado a Hipa minha disposição em retornar à Abelhinha em meados de 1999, fui por ele procurado a uma dada altura daquele ano. Em conversas telefônicas, Hipa insistia em dois pontos: eu deveria aprontar minha viagem para breve, a fim de que pudesse acompanhar o time da aldeia no campeonato de

Primavera do Leste — assunto a que voltaremos —, e ir de carro, para ajudar a resolver os problemas de transporte que seus familiares vinham enfrentando. Deixou claro, inclusive, que, caso eu não pudesse cumprir as duas condições, eles não teriam interesse em me receber. Logo parti. E de carro.

Nas duas ocasiões anteriores em que eu estivera em Sangradouro, era época de férias escolares — para os adolescentes e rapazes xavantes que constituem grande parte dos jogadores em atividade mais permanente, e também para alguns adultos que trabalham como professores nas escolas localizadas na área e fazem parte da turma do futebol. Em 1999, tudo foi diferente.

Alguns rapazes de Idzô'uhu estudam na escola mantida pela missão salesiana, distante cerca de 13 km. Durante a semana, parte deles costuma permanecer na casa de algum parente na aldeia de Sangradouro — bem mais perto da escola (500 m) —, só voltando à Abelhinha no fim-de-semana. Outros, mais assíduos no trabalho na roça, preferem deslocar-se diariamente da aldeia para a escola, num trajeto cumprido, geralmente, com a ajuda da bicicleta. Imagine-se, então, trabalhar na roça, percorrer 26 km de bicicleta e ainda reunir ânimo para jogar futebol! Casos assim até aconteceram, mas não foram a regra geral em 1999.

Mesmo quem não é estudante nem professor não se mostrava tão disposto ao futebol como no período anterior de campo. Acredito que isso se explique, em parte, por algo já observado acima: o calendário “ocidental” e a 'semana inglesa' têm algum grau de influência sobre o ritmo da contemporânea vida social xavante. O futebol é, preferencialmente, coisa de fim-de-semana e das férias escolares. Não creio precipitado dizer que a própria oposição entre '*trabalho*' e '*tempo livre*', o futebol sendo atividade deste último, tenha lá sua pertinência entre os xavantes.<sup>6</sup>

Mas essa falta de ânimo para os treinamentos tem outras razões. Mateus, o principal responsável pela organização do futebol na Abelhinha, esteve fora da aldeia durante grande parte do tempo em que permaneci por lá em 99, por conta de seus compromissos relativos à educação escolar indígena. A eclosão de grave conflito

---

<sup>6</sup> Também entre os Panará notou-se a associação entre 'sábado/ domingo' e 'dia de futebol', com a suspensão do trabalho comunal (Ewart, 2000: 168). A respeito da oposição 'trabalho/ tempo livre', e da concepção do futebol como 'lazer', ver o CD-ROM criado pelo xavante (nome real) Jesus Tserenhire (2000). A visita ao seu próprio mundo a que nos convida está dividida em partes — "*Aldeia Dom Bosco*" (aquela a que está mais diretamente ligado), "*Alimentação*", "*Artesanato*", "*A'uwê uptabi*", "*Educação*", "*Família*", "*Habitação*", "*Lazer*", "*Rituais e festas*" e "*Trabalho*". Na seção "*Trabalho (romhuri)*", encontram-se considerações sobre "*caça*", "*pesca*", "*plantio*", "*artesanato*" e "*afazeres diários*" como o cuidado feminino com os filhos e a família, a coleta de lenha, a preparação do alimento e a lavagem de roupas e dos utensílios da cozinha. Na seção "*Lazer (dató)*", afirma-se a permanente disposição do povo xavante ao envolvimento com "*jogos, brincadeiras e esportes*", com destaque para atividades aquáticas (no rio da aldeia) e para o futebol. "*Dató itsa'ene*" é como se traduz "*rituais e festas*", seção do CD-ROM em que

envolvendo facções xavantes das áreas de Areões e Parabubure — a guerra de Xavantina —, que mobilizou a atenção de todos por várias semanas, também contribuiu para que ele se ausentasse durante algum tempo de ldzô'uhu.<sup>7</sup>

Ademais, problemas mecânicos com o caminhão e o automóvel da Abelhinha requeriam toda sorte de negociações (com a aldeia vizinha, Três Lagoas, com a FUNAI, com a FUNASA e com um pesquisador que dispunha de carro e de dinheiro) a fim de que se equacionasse o problema de transporte para atividades como obtenção de atendimento médico, recebimento do salário, compras ou expedições femininas de coleta de frutas e de lenha. O que não dizer, então, do cumprimento dos jogos já agendados do campeonato de Primavera do Leste?

Cheguei à aldeia na véspera do jogo que decidiria se a equipe xavante passaria ou não para a próxima fase do campeonato, e os jogadores mostravam-se resignados com a perspectiva de não comparecer à partida por falta de viatura, como dizem. Algum empenho de minha parte, inclusive no plano financeiro, contribuiu para que um acordo com os responsáveis pelo caminhão da aldeia de Três Lagoas tornasse possível chegar ao estádio de Primavera naquela oportunidade. Porém, já na fase semi-final, os problemas continuavam os mesmos; e a incerteza quanto aos meios para chegar até o local de jogo certamente afetou a disposição para a realização dos treinos.

Por tudo isso, a expectativa de alguns xavantes de que pudéssemos reproduzir a rotina de 1997 não se cumpriu, às vezes por falta de quórum, outras, por falta de ânimo mesmo. Não foi raridade depositar-se em mim a responsabilidade de suprir a falta do "comandante" do futebol da aldeia, Mateus, esperando-se que eu mesmo me encarregasse de chamar os jogadores ao treinamento. Foi resistindo a fazer isso que pude dimensionar a importância da ausência desse personagem responsável pelo estímulo e organização do futebol na Abelhinha. E, também, que percebi não haver constrangimento em que um pesquisador-futebolista se transforme em *pesquisador-motorista*.<sup>8</sup>

Todavia, nada disso impediu, como já foi dito, que a equipe da Abelhinha cumprisse sua participação no campeonato de Primavera até o final, isto é, até ser

---

se abordam práticas como a corrida com toras de buriti e a luta corporal wa'i. Discutiremos a expressão 'dató' no *Capítulo V*.

<sup>7</sup> Estranhavam que eu nada soubesse sobre o ocorrido, já que fora objeto de cobertura jornalística pelo Programa do Ratinho. Verifiquei, depois, que o conflito havia mesmo sido noticiado — ao menos, na imprensa regional (AG, 1999).

<sup>8</sup> Registrou o odômetro de meu 'Corsa GM' ('o seu carrinho', como diziam): durante os trinta dias que "permaneci em campo" naquele ano, rodamos, ele, eu e passageiros xavantes, quase sempre em função das necessidades e interesses dos últimos, cerca de 2.000 quilômetros.

eliminada. Paralelamente, seguiam acontecendo os jogos dos campeonatos, masculino e feminino, internos à área de Sangradouro.

### 1.2.2 *Um só pesquisador e vários xavantes*

Quando se lêem etnografias clássicas, tem-se a impressão, muitas vezes, de que há apenas um indivíduo em cena: o etnógrafo. Os demais personagens formam uma massa única, sem rostos próprios: é a *sociedade* em questão. Tenho tentado evitar passar essa impressão no presente texto. Isso porque não concordo com o pressuposto teórico que, sutilmente e de modo não declarado, a meu ver, lhe serve de base: o de que, em sociedades indígenas, não há *indivíduos*, apenas *pessoas*.

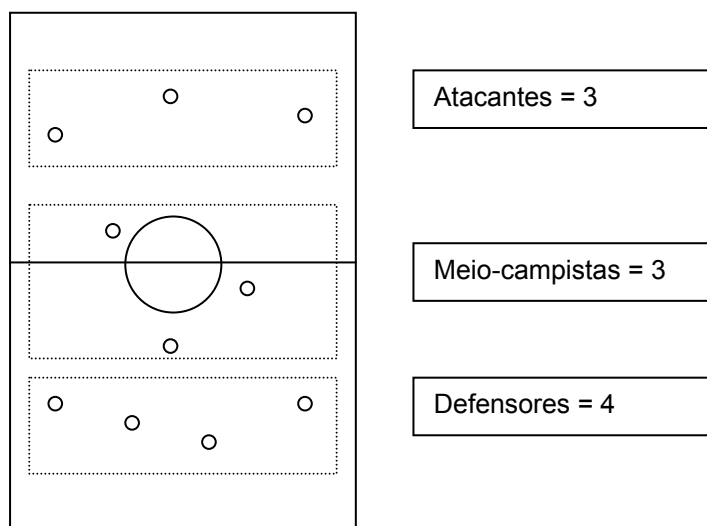
Esta me parece ser uma tendência a reproduzir o que disse Mauss (1974 [1938]), mas numa interpretação dogmática e duvidosa do que ele expressou. Explicitamente ambíguo quanto ao lugar do indivíduo na teoria etnológica foi, por exemplo, Lévi-Strauss, ao começo de sua obra. Num mesmo livro, escreveu: (1) "(...) *não se trata, nessas tribos das planícies ou do planalto norte-americano, de crenças individuais que se opõem a uma doutrina coletiva. (...) É no grupo que os indivíduos aprendem sua lição; (...) é a sociedade inteira que ensina a seus membros que, para eles, só existe oportunidade, no seio da ordem social, à custa de uma tentativa absurda e desesperada de saírem dela.*"; (2) "(...) *mesmo nas tribos primitivas, que os sociólogos pintaram como esmagadas por uma tradição todo-poderosa, (...) diferenças individuais são percebidas com tanta finura e exploradas com tanta aplicação quanto na nossa civilização dita 'individualista'*" (Lévi-Strauss, 1996 [1955]: 37 e 299).

No que concerne à etnologia brasileira, em específico, é conhecido o flanco reflexivo aberto por Seeger & Outros (1979: 15), quando se põem a perguntar se figuras como o *xamã* e o *chefe* indígena não seriam "*algo parecido com o nosso indivíduo*". Entretanto, considerando-se em termos amplos a '*teoria do social*' que a etnologia praticada no país mobiliza, se aquelas que outrora apareciam como antinomias problemáticas já não incomodam tanto — *estrutura/ história* é um exemplo típico —, o mesmo não parece poder ser afirmado sobre *indivíduo/ sociedade*, que tanta atenção merece dos sociólogos (em sentido estrito).

No presente relato, o que importa dizer é que a presença do pesquisador-futebolista junto aos xavantes não teve um sentido desatrelado de variações de colorido individual. Para Mateus, conforme tenho insistido, implicou a possibilidade de 'trocar idéias' e observar a atuação dum técnico, professor e pensador do futebol que é, diferentemente dele próprio, waradzu. Mateus mostrou interesse na organização de tabelas de campeonatos, em saber como é a alimentação dos jogadores "brancos" e, do mesmo modo que outros xavantes da Abelhinha, no tema do sexo antes da partida:

prejudicaria a atuação atlética? Em especial, Mateus pediu-me para deixar, por escrito, o significado daquelas combinações numéricas que, no jargão futebolístico, expressam os chamados 'esquemas táticos': '4-3-3', '4-4-2', '3-5-2'...<sup>9</sup> Fiz isso, por meio de alguns desenhos, que passei a ele antes de partir da Abelhinha em 1997. Por exemplo, o esquema '4-3-3':

Figura 11 - Representação do esquema tático '4-3-3'



Não há dúvida de que os desenhos reverberaram na consciência individual mesmo de Hipa, que vive a maior parte de seu tempo em São Paulo. Quando vai à aldeia, gosta de envolver-se com o futebol; como 'dirigente', mais do que como jogador; alguém que pode eventualmente assumir o papel de Mateus, organizando, por exemplo, uma concentração: levar os jogadores a irem dormir distantes da aldeia, próximos a uma cachoeira, para que se preparem para partida a ser disputada em Primavera do Leste no dia seguinte.

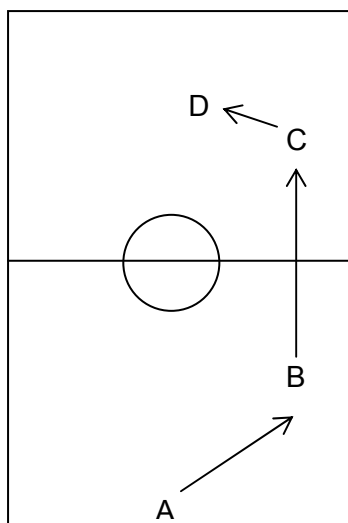
Depois de um de seus retornos, encontramos-nos e sentamos para conversar em sala de aula do prédio de ciências sociais da USP. Dentre as diversas novidades que então me contou, uma me chamou especialmente a atenção. Dizia que '4-3-3' ou '4-4-2' confundia a cabeça dos jogadores e que ele próprio estivera empenhado em elaborar um esquema tático, recorrendo à matemática xavante, que só vai até três.<sup>10</sup> Com o auxílio do papel e caneta à nossa frente, explicou graficamente como seria tal esquema:

<sup>9</sup> Quanto ao futebol brasileiro, interpretação das configurações históricas desses esquemas encontra-se em Toledo (2000).

<sup>10</sup> A esse respeito, ver Ferreira (1998), para quem o sistema numérico xavante vai de 1 a 6. Se  $6 = 2 \times 3$ , a afirmação de Hipa e da autora podem não ser tão discordantes como aparentam.

---

Figura 12 - Um esquema tático xavante



---

O esquema de Hipa, disse ele, seria só três. Naqueles outros, que eu havia deixado com Mateus, os números representam os jogadores que compõem cada setor tático da equipe ('defesa', 'meio-campo' e 'ataque'); neste, o 'três' refere-se à quantidade de passes que, idealmente, os jogadores deveriam efetuar, desde a posição inicial, em que a bola está de posse do goleiro 'A', até 'D', responsável por arrematá-la a gol.

Os deslocamentos espaciais entre São Paulo e a Abelhinha, da parte tanto de Hipa como do pesquisador-futebolista, apontam para processos de transmissão, absorção e reelaboração de informações, como o que se acaba de observar. E é no mesmo 'ir-e-vir' que se localiza um outro aspecto pertinente ao futebol: a vontade individual de Hipa no sentido de que, momentaneamente ausente da vida cotidiana de Sangradouro — e, quase se diria, do 'sudeste do Mato Grosso' —, estivesse ali representado pelo pesquisador. Explico.

Mencionei acima as condições em que acertei meu regresso a Idzô'uhu em 1999. Faltou esclarecer que Hipa estava em São Paulo e que, antes que eu partisse, entregou-me uma folha de papel com os nomes dos jogadores a serem escalados nos jogos do campeonato de Primavera. Se, em 97, eu havia atuado como treinador no pátio da aldeia, agora, viajava advertido da ausência de Mateus por lá. Hipa conferia a mim o encargo adicional de ser o dirigente técnico da equipe durante mesmo as partidas dos xavantes na cidade.

Não foi, no entanto, o que ocorreu. Na primeira vez em que acompanhei os xavantes no trajeto da aldeia ao estádio de Primavera — o que veremos com mais



detalhes no *tópico 1.5* —, fui surpreendido pela informação de que apanharíamos Mateus no caminho. Ele viera de Água Boa, onde participava das atividades do Projeto Tucum, especialmente para acompanhar sua equipe. Ao seu encontro, no caminhão que conduziu o time da aldeia à cidade, rumou também o velho Moisés, possivelmente interessado em obter notícias "quentes" sobre a guerra de Xavantina — enquanto na cidade de Água Boa, seu filho estivera mais próximo do epicentro do conflito do que ele próprio, que não saíra de Sangradouro.

Numa segunda oportunidade, Cléber, ZH de Mateus, já estava preparado para assumir o papel do novamente ausente treinador xavante (que tornara a Água Boa), e sabia quem deveria ser escalado. Um dia após esse segundo compromisso futebolístico urbano, o cacique Pedro requisitou meus serviços de motorista para regressar a Primavera. Precisava resolver uma série de assuntos por lá. Ao término dos afazeres<sup>11</sup>, telefonou para São Paulo, a fim de falar com Hipa, que acabou por conversar um pouco também comigo — sobre, não é de se estranhar, futebol. Esclareci que Mateus viera para a primeira partida e que, na segunda, Cléber cuidara do time; a escalação que me confiara ainda na capital paulista, portanto, não tinha sido posta em prática.

Hipa respondeu dizendo o que ele próprio fazia quando estava no eixo Sangradouro/ Primavera, e insistiu para que eu fizesse o mesmo. O futebol tinha de ser usado para transmitir a filosofia da aldeia. Era uma questão política. Havia a necessidade de se colocar para jogar e incentivar quem treina e quem tem orgulho de representar a aldeia. Para mim, ficava claro que Mateus, ainda que longe de desconsiderar esse aspecto "político", privilegiava o *propriamente esportivo*, dando preferência àqueles que julgava serem os melhores jogadores. Nesse particular, não havia concordância plena entre Mateus e seu ĩnõ ('irmão mais novo') Hipa.

Não se pode supor plenamente consensual a "definição" de política que, oferecida por Da Matta (1976 [1970]: 199-200), embasa o tratamento do assunto nesta dissertação.<sup>12</sup> Também não se pode crer que haja alguém disposto a afirmar que, no nosso próprio tecido social, a eleição para o conselho deliberativo, por exemplo, do 'Corinthians' é um fenômeno do mesmo tipo que a disputa pela presidência da República, ou que as discórdias sobre a atuação do técnico da seleção nacional valha o mesmo que a abertura de processo de *impeachment* contra um representante

---

<sup>11</sup> Registro da filha que acabara de nascer, discussão da liberação do carro e do caminhão da aldeia pela oficina, visita à residência dum funcionário não-índio da FUNAI que trabalha em Sangradouro e realização de compras (medicamentos para a esposa e mantimentos familiares).

<sup>12</sup> Recordando: "(...) *política nada mais é do que o estudo de temas como 'controle de conflitos', 'competição', 'disputas' e outros processos disjuntivos da vida social (...)*".

popular. Ainda assim, não é difícil perceber que o esporte acompanha-se de sua *própria política*, e que, analogamente, o empenho de Hipa para que um "branco" que ele próprio enviou a Sangradouro trate de agir de modo político com o futebol é uma ação tão política quanto o acordo entre Mateus e seu cunhado Cléber no sentido de levar a campo este ou aquele jogador. A primeira é política por querer que o futebol (e o pesquisador) o seja; a segunda, por tomá-lo como domínio relativamente autônomo a outras questões. E, no fim das contas, a política propriamente esportiva, neste caso, reside no conflito entre duas opções: submeter o futebol aos interesses do 'meu grupo', ou privilegiar os melhores futebolistas, em detrimento dos melhores representantes da filosofia da 'minha aldeia'.

A recepção à presença do pesquisador-futebolista não foi monolítica, estou querendo dizer. Acresçam-se outros exemplos.

Para os mais entusiastas jogadores da Abelhinha, representou a possibilidade de sondar como é essa profissão e sugerir que eu tonasse viável sua colocação em escolinhas ou equipes juvenis em São Paulo. Em 1997, para um morador da então recém-criada aldeia Bom Jesus, Joaquim (142)<sup>13</sup>, significou passar uns tempos em Idzô'uhu; disposto a organizar uma equipe na aldeia em que vive, tão logo ficou sabendo dos treinamentos que estávamos realizando, começou a freqüentá-los com assiduidade, e preocupou-se em informar-se comigo sobre aquilo que havia inicialmente perdido. Marcos, por sua vez, que assumia, àquela altura, a condição de técnico do time feminino da Abelhinha, resolveu, espontaneamente, reproduzir com suas "atletas" os treinos que eu conduzia com os rapazes (inclusive ele próprio).

Cassiana, já em 1999, recordou das sessões de treinamento de dois anos antes. Na posição de professora dos pequeninos, pediu-me para fazermos algo parecido com eles, o que seria uma aula de educação física.

Ao final deste capítulo, trataremos da composição das equipes vigentes nos campeonatos de Sangradouro. Grande parte dos dados ali apresentados foram reunidos na última etapa de campo. Da seguinte maneira.

Acompanhado pelo jovem Lauro, habitante e jogador da Abelhinha, deslocava-me até o campo da 'aldeia-sede'. Postávamo-nos à sombra das mangueiras, misturando-nos aos demais espectadores. Munido da caderneta de campo, ia perguntando a Lauro e anotando informações sobre 'quem está jogando?', 'quem é

---

<sup>13</sup> Notar que a menção ocasional a pessoas alheias ao núcleo básico de moradores da Abelhinha — distinção utilizada como recurso descritivo mas sempre parcial, como espero que este trabalho deixe claro — acompanha-se do número com que aparecem identificadas no *Apêndice 4*. Ali, na *parte 4*, encontram-se listas com informações individuais adicionais às que incluo no corpo dos capítulos.

aquele ali?', 'onde mora?', 'quem é o pai dele?', 'é casado?'

Até que Lauro não se irritou muito com minha insistência inquiridora. Por outro lado, observado por aqueles que eu me empenhava em observar, não demorou a que esta minha atividade de etnógrafo fosse confundida com a dum 'olheiro', este caçatentos do mundo do futebol. A dado momento, um espectador lançou, em voz alta e na língua indígena, comentário à boa jogada que acabara de ocorrer. Como todos rissem, quis saber o que o outro tinha dito. 'Que você vai levar o jogador para São Paulo', respondeu Lauro. A olhos indígenas contemporâneos, um visitante "branco" que tudo escreve em seu caderno pode acrescentar outros aspectos à dimensão de *poder* da escrita, destacada por Lévi-Strauss (1996 [1955]: 280-287).

Quadro 7 - Rotina da 'turma do futebol' (janeiro/ 1997)

Dias	Atividades
16/01 (quinta-feira)	jogo no fim-de-tarde; recepção formal ao pesquisador no <u>warã</u> .
17 (sexta)	<b>manhã</b> : trabalho na roça; <b>tarde</b> : 'treino técnico' ('fundamentos').
18 (sábado)	<b>manhã</b> : rápido trabalho agrícola no espaço atrás das casas e 'treino físico' ('resistência aeróbica', 'exercícios localizados' e 'alongamento'); <b>tarde</b> : treino de 'dois toques'.
19 (domingo)	<b>manhã</b> : treino ('aquecimento' com 'bobinho', 'cruzamentos' e 'finalização'); <b>tarde</b> : festival esportivo (vôlei com visitantes da Cabeceira, futebol contra time de Sangradouro) e treino para mulheres comandado por Marcos.
20 (segunda)	<b>manhã</b> : trabalho na roça; <b>tarde</b> : treino ('aquecimento' em filas, 'resistência anaeróbica'; 'coletivo' opondo 'titulares' e 'reservas').
21 (terça)	<b>manhã</b> : 'treino físico (resistência aeróbica)', <b>tarde</b> : 'treino físico' ('reflexo', 'passe' e 'condução de bola').
22 (quarta)	<b>manhã</b> : trabalho na roça; <b>tarde</b> : treino ('passe', 'cruzamentos', 'específico para goleiro' e 'rachão').
23 (quinta)	<b>manhã</b> : trabalho (roça, apanhar palha, reparos numa habitação); <b>tarde</b> : treino ('aquecimento', 'alongamento', 'treino tático', 'cruzamentos', 'finalização', 'rachão').
25 (sábado)	excursão coletiva para coleta de palha de inajá (reparos na cobertura da casa de Moisés).
26 (domingo)	festival esportivo: futebol com visitantes da aldeia Cabeceira.

31 (sexta)	jogo no fim-de-tarde.
------------	-----------------------

Observações: nada anotei sobre as atividades nos dias 24, 27, 28 e 29; entre a manhã do dia 30 e a tarde de 31, ausentei-me da aldeia para exames médicos em Primavera do Leste. Constatada a contração de *leishmaniose cutânea*, parti de regresso para São Paulo na manhã do dia 01/ 02.

---

### 1.3 CAMPEONATOS INTERNOS

Nos fins-de-semana, desenvolvem-se as partidas de certos *campeonatos*, que se dão no campo localizado no centro da aldeia circular de Sangradouro (ver *Figura 3*). Nessas situações, para lá se deslocam, em caminhões e bicicletas, moradores de outras aldeias da área indígena, seja para atuar como jogadores e técnicos ou para assistir às partidas. Evidentemente, a aglomeração que assim se promove em Sangradouro não diz respeito exclusivamente à prática do futebol. Trata-se, antes, de situações em que a sociabilidade geral, envolvendo habitantes de diversas aldeias, especialmente afastados ao longo da semana, pode fluir de modo mais direto — '*face-to-face*', como diriam cientistas sociais doutros tempos.

Dependendo da 'tabela' prevista, chegam a acontecer até quatro jogos num mesmo dia: dois pela manhã, dois à tarde. Aos domingos, o horário de início do primeiro deles costuma ser marcado para depois do encerramento da missa matinal celebrada na igreja da missão.<sup>14</sup>

Anualmente, os homens participam do Campeonato de Sangradouro no primeiro semestre e da Taça Dom Bosco no segundo. Desde 1996, também se realiza um campeonato de futebol feminino. Ao menos naquele ano (segundo informações) e em 1999 (conforme pude testemunhar), o campeonato das mulheres transcorreu no segundo semestre. Pouco o observei, e isto por um conjunto de motivos.

Em campo, está-se, a todo tempo, optando para onde ir e olhar. Uma pesquisa cujo objeto se manifesta em diversos lugares simultaneamente torna essa opção ainda

---

<sup>14</sup> Pude conferir uma dessas missas dominicais antes do futebol. O número de bicicletas postadas à frente da igreja já indicava a alta frequência. Não havia, de fato, lugar para sentar. Os presentes eram, em sua grande maioria, homens e mulheres xavantes, de diversas idades. Alguns não-índios, provavelmente leigos e religiosos ligados à missão, completavam o público. O diretor da sede local da missão comandava o culto, mas era o único não-índio no altar, cercado por cerca de seis jovens adultos índios. Eram esses que dirigiam as palavras litúrgicas ao público, na língua xavante.

mais radical. Numa das vezes em que notei o desenrolar dum jogo entre pi'õ ('mulheres'), estava em cima do caminhão, com os homens que se dirigiam a Primavera para também jogar. Ou saltava da carroceria, e perdia o 'índios contra brancos' na cidade, ou seguia adiante, deixando para trás o 'pi'õ contra pi'õ' em Sangradouro. Noutra ocasião, vi três moradoras da Abelhinha, uniformizadas para o futebol, retornando à aldeia. Acabavam de chegar de Sangradouro, onde tinham estado completando o time 'Três Lagoas' numa partida do campeonato. Eu não ficara sabendo antes porque, como homem, estava onde os homens xavantes (alguns deles, é evidente) estavam. O principal motivo para que me mantivesse afastado do futebol feminino é, porém, algo muito mais simples: a equipe de ldzô'uhu estava provisoriamente desativada, decorrência de desentendimentos entre seu treinador e uma das jogadoras.

Tanto no caso feminino como no masculino, os nomes das equipes, seu número e os indivíduos que compõem cada uma delas variam de uma competição a outra, de ano para ano, aspecto que será abordado ao final deste capítulo.

Nesse plano dos 'campeonatos internos', a organização formal do futebol é semelhante à que se verifica em diversos ambientes da "nossa" sociedade, tais como o esporte profissional, escolar, colegial, universitário ou o 'futebol de várzea'. Refiro-me, em primeiro lugar, aos elementos componentes das partidas, que denotam uma formalização maior do que aquela observada no plano cotidiano, e, em segundo, a instâncias e mecanismos reguladores da prática social em questão. Vejamos os dois pontos em separado. Ilustrará o primeiro deles rápida descrição da final do Campeonato de Sangradouro de 1995, ocorrida numa manhã de domingo, logo no início da segunda quinzena do mês de julho.

### *1.3.1. Final de campeonato*

As duas equipes, União Sangradouro e Mixto Marajoara, entraram em campo perfiladas, portando bandeiras, e saudaram a platéia, concentrada às sombras das mangueiras situadas próximas ao warã da aldeia-sede (ver *Figura 3*). A meu pedido, mas não apenas, posaram para fotografias típicas do futebol. A partida, que teve início às 10 horas, contou com trio (xavante) de arbitragem, uniformizado ao mesmo estilo dos juízes waradzu<sup>15</sup>, rede sintética nas balizas, bola da marca 'Adidas' (e mais outra, de reserva), jogadores de parte a parte (onze titulares e uns poucos reservas) também uniformizados, com chuteiras e, alguns, caneleiras.

---

<sup>15</sup> Não há impedimento de que os árbitros sejam jogadores de equipes que não estiverem em campo no momento. Não me parece haver indivíduos que ocupem, exclusivamente, as funções de arbitragem.

No União Sangradouro, jogavam um bororo, residente no aldeamento local junto à missão, e um não-índio, trabalhador rural de fazenda próxima. O adversário, Mixto Marajoara, contava com dois jogadores de Primavera — o goleiro e um atacante que entrou no segundo tempo —, com possível passagem pelo profissionalismo, já que fui informado de que o clube da cidade, durante um certo tempo, disputou o campeonato mato-grossense da segunda divisão.

O 'U. Sangradouro' saiu ganhando, mas o adversário virou o placar na segunda etapa dum jogo cronometrado, com a costumeira duração de noventa minutos: 'dois a um', 'M. Marajoara' campeão.

A comemoração dos gols por parte dos jogadores foi, para "nossos" padrões, pouco animada. A dos 'torcedores' variou na medida em que o gol era duma ou doutra equipe. A 'torcida' do Marajoara, puxada por algumas moças não-índias, entoava cantos próprios do futebol profissional ("*Olé, olé, olé, olá, Misto, Misto!*"), outros típicos de times de escolas ("*Passou, passou, passou um avião e nele 'tava escrito Marajoara é campeão!*") e uma adaptação da música da propaganda eleitoral de Ulysses Guimarães, em sua candidatura à presidência da República em 1989 ("*Bote fé no goleiro [substituindo o original 'velhinho'], o goleiro [idem] é demais, bote fé no goleiro [idem], ele sabe o que faz!*"). De maneira geral, a torcida desse quadro era bem mais animada do que a do oponente, a qual, no entanto, dispunha duma bandeira permanentemente empunhada por um xavante durante o jogo. Foi a mesma bandeira com a qual os jogadores do 'U. Sangradouro' entraram em campo.<sup>16</sup>

Alguns xavantes que assistiam à partida não seriam facilmente caracterizados como 'torcedores', já que não manifestavam clara predileção por essa ou aquela agremiação. Dentre eles, havia os mais calados e os que se divertiam em 'pegar no pé' dos jogadores não-índios. Ao goleiro do Marajoara, quando se quedou de joelhos logo após não ter conseguido evitar o tento do adversário, um gritou se ele acreditava em Deus, o que fazia ajoelhado? Ecoaram algumas gargalhadas e comentários em xavante. Os comportamentos mais recorrentes daqueles a que talvez seja, sim, apropriado chamar de 'torcedores' foram bater palmas, dar uns poucos gritos nos momentos de gol e, em voz baixa, emitir algumas exclamações em sua língua; ora dirigidas, pelo que pude decodificar, ao que se passava dentro de campo (como quem fala sozinho em voz alta), ora um comentário a quem se encontrava a seu lado.

A comemoração da vitória foi, também, contida, mas contou com invasão de campo por torcedores (xavantes e não-índios), que portavam um estandarte com o dizer 'Marajoara é campeão' bordado com lantejoulas, em pano de cor (vermelha)

diferente do uniforme da equipe (branco e verde). Seu presidente — o vaqueiro não-índio que, funcionário da FUNAI àquela altura, prestava serviços à comunidade — e o goleiro foram saudados, um grupo de homens levantando-os do solo. Tiraram-se fotos, ergueram-se os troféus de campeão e artilheiro e o grupo ganhador, distribuído entre a boléia e a carroceria de pequeno caminhão, foi-se embora na direção da estrada — possivelmente, a caminho de Primavera, local de moradia do presidente da equipe —, entoando grito de vitória.

A tudo isso, os jogadores do União assistiam sentados à sombra duma árvore, desolados e, alguns, dando mostras de intenso desgaste físico. Perguntei ao técnico do time, Mateus, se seus jogadores tinham ficado tristes com a derrota e ele respondeu que abatidos, pois a vitória faz parte da nossa cultura. Surpreso com a informação, pensando, de pronto, nas corridas de toras de Maybury-Lewis e no futebol gahuku-gama, retruquei que não sabia disso, pedindo-lhe que me contasse quais outros jogos assim eles conheciam. Arco-e-flecha, corrida de buriti<sup>17</sup>, corridas de iniciação<sup>18</sup>; a vitória é muito valorizada, respondeu. Voltaremos a discutir o assunto.

Quanto ao aspecto disciplinar, chamou-me a atenção o pouco número de infrações. Não houve faltas que parecessem intencionais, visando parar o fluxo do jogo em momentos nos quais o adversário levasse vantagem. Pelo contrário: o ritmo de sucessão das jogadas foi contínuo, as raras faltas surgindo, aparentemente, de encontrões inesperados, despropositais, decorrentes da intensa aplicação de energia física em cada lance. A destacar, a exceção dum atacante do U. Sangradouro, que, após perceber que o salto do goleiro adversário iria tomar-lhe a bola, deixou os braços abertos, para que o corpo do outro, ao terminar sua trajetória, viesse a ser amparado pelo seu próprio. O que mais pareceu um *abraço* destoou tanto da conduta normal dos jogadores ao longo da partida que redundou no único cartão amarelo ali aplicado pelo árbitro (um xavante, como já dito).

### 1.3.2 *Um futebol institucionalizado*

Cada time que participa dos campeonatos internos tem técnico, presidente e diretor. A importância e a efetividade desses cargos aferem-se pelo fato de que todos sabem dizer quem os ocupa, mesmo que, às vezes, não correspondam à prática observada: alguém que é dito presidente duma equipe pode, por exemplo, ser visto

---

<sup>16</sup> E que, segundo Hipa, fora feita por ocasião de um jogo entre os xavantes e os juvenis do Guarani de Campinas (SP).

<sup>17</sup> Corridas de buriti, simplesmente buriti ou, ainda, uiwêde são outras formas como os xavantes referem-se às corridas de toras.

<sup>18</sup> Durante o ciclo de iniciação dos adolescentes do gênero masculino à vida adulta, diferentes ritos, como o no'oni, o wamnõrõ e o tsauri'wa incluem variadas formas de corrida (ver, por exemplo, Lopes da Silva, 1986 [1980]: 208-209 e Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 164-188).

dando instruções aos jogadores durante uma partida — atuação, portanto, de 'técnico' —; se um xavante informa que outro é o diretor de determinado time, este último pode, por si próprio, falar que não está mexendo com futebol.

Deve-se concluir que tais cargos não são rigidamente definidos nem separados, embora se encontrem palavras na língua nativa para designá-los: 'ṭwapu na dato 'madö'ö'wa' seria 'presidente de futebol'; 'ṭwapuwaihu'u'wa', 'técnico de futebol' e 'ṭwapuwabdžuri'wa', 'jogador de futebol' (Lachnitt, 1987: 100). Trataremos do nome xavante do futebol no próximo capítulo. Aqui, registro que, apesar de minha improficiência na língua indígena, os xavantes permitiram-me acessar sentidos que entram na composição dessas três designações: 'madö'ö', ligado ao 'presidente', é algo como *'observar atentamente, um olhar atento'*<sup>19</sup>; 'waihu', verificado em 'técnico', tem a ver com *saber, entender, compreender*<sup>20</sup>; 'wabdžuri', em 'jogador', remete a 'jogar', 'lançar', 'arremessar'<sup>21</sup>, ao passo que 'wa', quando na posição de sufixo (o que ocorre nos três casos), expressa o sentido de 'aquele que', o sujeito que se atrela a determinada ação ou coisa.<sup>22</sup>

A despeito dessas especificações lingüísticas, eu vinha dizendo que não há tanta distinção entre as três funções quando as consideramos no plano da observação empírica imediata. Em contrapartida a esse fato, é mais clara a diferenciação entre quem joga, por um lado, e quem, por outro, efetivamente "dirige" as equipes — seja "olhando por elas", seja "sabendo o que devem fazer". A tendência nesse sentido é que os jogadores sejam ritéi'wa e ipredupté, e os técnicos/ presidentes, ipredu. Mesmo

---

<sup>19</sup> Faz-se presente no nome escolhido para intitular uma das mostras culturais realizadas nas cidades brasileiras aludidas no *Capítulo II*. Maybury-Lewis (1984 [1967]: 251), por sua vez, permite relacionar a expressão à instituição da chefia: o *"chefe"* é quem *"defende seus [de toda a comunidade] interesses ou, como dizem os Xavante, 'olha bem (mödö'ö petsêdi) por ela. [§] É ele o que 'toma conta', o 'observador' (mödö'ö'wa) por excelência."*

<sup>20</sup> Uma das expressões que aprendi a dizer, e utilizava com frequência, é 'waihu ödi', no sentido de 'não sei', 'não entendo', em suma, 'não estou captando bulhufas do que está sendo dito'.

<sup>21</sup> Explicação de Hipa. Uma outra expressão contextualmente empregada para designar 'jogador de futebol' seria 'iwapu dza pari'wa', que Hipa glosa como 'aquele que vai por baixo'.

<sup>22</sup> Confrontar, por exemplo, com 'hö'wa' e 'danhohui'wa' (*Capítulo II, seção 6*).



aí, porém, não é bom exagerar no estabelecimento de padrões.<sup>23</sup> Em 1999, já começara a iniciação dos Abare'u. Isso, junto com as informações que recolhi a respeito das classes de idade dos partícipes da 'turma do futebol expandida' (incluindo moradores de várias aldeias), permite derivar:

Quadro 8 - Idades de jogadores e dirigentes (1999)<sup>24</sup>

	Categorias de idade	Classes de idade	Número de indivíduos
Jogadores	<u>ritéi'wa</u>	<u>Ētēpá</u>	47
	<u>ipredupté</u>	<u>Tirówa</u>	21
	<u>ipredu</u>	<u>Hötörã</u>	13
		<u>Ai'rerê</u>	7
		<u>Tsada'ro</u>	4
		<u>Anorówa</u>	1
Dirigentes	<u>ritéi'wa</u>	<u>Ētēpá</u>	1
	<u>ipredupté</u>	<u>Tirówa</u>	1
	<u>ipredu</u>	<u>Hötörã</u>	2
		<u>Ai'rerê</u>	1
		<u>Tsada'ro</u>	4

Há casos de sobreposição entre as funções; por exemplo, um dito técnico que também atua como jogador. Quanto ao futebol feminino, a distinção das posições corresponde à de gênero, já que são sempre os homens que ocupam as funções dirigentes.

<sup>23</sup> Mateus relatou-me um movimento havido em ano pregresso, quando os Ētēpá eram wapté, no sentido de excluir sua participação no campeonato de Sangradouro. Ele próprio teria combatido a proposta, cuidando de organizar a entrada dum time formado apenas por adolescentes na segunda fase da competição. A equipe chamou-se, exatamente, 'Wapté', e foi dirigida por um Hötörã, danhohui'wa à época. A iniciativa motivou a aldeia, colaborando para levar mais torcida às partidas, já que os pais iam assistir aos jogos dos filhos. Os pais pediam para os mais velhos não baterem (durante o jogo) nos wapté. Mas, se esses últimos fossem, eles próprios, violentos, poderiam ser pegos pelo outro grupo (de idade) e ter seu cabelo raspado, o que é uma grande vergonha para um xavante, para quem o cabelo é um ornamento (um momento de raspar a cabeça previsto pela cultura xavante é o luto pela morte de parentes próximos). Deixar os wapté de fora do futebol iria acabar com o sentido do que é ser wapté: eles não tinham hõ, não tinham padrinhos para levá-los caçar, fazer corrida e nem mesmo para acompanhá-los no futebol na quadra de salão, próxima à missão. Sempre segundo Mateus, os wapté percebem que, através do futebol, seus colegas estão ficando mais preparados fisicamente, o que os estimula à prática do esporte.

<sup>24</sup> Em 2000, dois wapté (classe Abare'u) integraram a equipe da Abelhinha que disputou o campeonato de Sangradouro. Talvez tivessem tido a mesma oportunidade no ano anterior, caso a própria equipe não estivesse, então, ausente da competição.

A organizar as competições de que aqui se trata, os xavantes falam duma Federação da R.I. Sangradouro ('R.I.' significaria 'reserva indígena') e duma Federação das mulheres. Em ambos os casos, há mandatos temporários de presidentes (um ou dois anos). Diferentemente do não-índio dirigente do Mixto Marajoara, os presidentes dessas Federações, às vezes mencionados como presidente do campeonato, são, sempre, xavantes. No segundo semestre de 1999, o cargo era ocupado por Zeca (280), um Hötora, professor da escola da aldeia Dom Bosco, aludido no capítulo anterior. Conta-se que Cléber, da Abelhinha, num tempo em que a aldeia não existia, Jorge (29), José (314) e também chegaram a ser presidentes da Federação ou dos campeonatos.<sup>25</sup>

A esses dirigentes, atribuem-se nominalmente determinadas decisões relativas aos campeonatos. Diz-se, por exemplo, que as carteirinhas de atleta, das quais trataremos a seguir, foram feitas na época em que 'fulano' era o presidente da Federação. Ou então, que o Mixto Marajoara deixou de integrar os campeonatos quando 'beltrano' dirigia a entidade e resolveu que deles waradzu não mais poderiam participar.

Mas não devemos nos impressionar para além da conta com essas colocações, imaginando poderosos 'cartolas' a decidir os rumos do futebol xavante. Se existe o cargo de presidente da Federação/ campeonato, também há, uma vez por semana, reuniões noturnas no warã da aldeia-sede, quando aqueles que se interessam pelo assunto discutem a organização das competições. Nesse domínio, há mais de negociação e intrigas do que de imposição de normas. Por outro lado, o sistema de passse de jogadores e as regras dirigidas a compatibilizar as participações dos jovens nos campeonatos de futebol e nos rituais — falarei de ambos abaixo —, surgiram, segundo Mateus, nesse contexto sócio-espacial.

As noites no warã compõem os momentos por excelência em que se desenrola a vida política xavante. Do modo como me falaram sobre as reuniões voltadas à organização do futebol, fica a imagem de dois círculos de homens sob as mangueiras existentes nesse espaço da aldeia de Sangradouro: dum lado, o formalmente

---

<sup>25</sup> Em 1999, parece que Jorge presidiu o Campeonato de Sangradouro, no primeiro semestre, ao passo que Zeca, a Taça Dom Bosco, no segundo, momento em que obtive o informe de que o presidente da Federação eram, na realidade, dois: Zeca e Jorge.

denominado conselho dos homens, debatendo questões mais gerais; próximo a ele, integrantes do que venho chamando de 'a turma do futebol' — neste caso, 'expandida', já que abarcando moradores em caráter mais permanente de outras aldeias que não a de Sangradouro. Certa vez, estava eu no warã de Sangradouro quando fui apresentado ao então presidente do campeonato, Zeca. Era noite de wai'a, e ele, que esperava pela realização da reunião voltada a discussões futebolísticas, teve de resignar-se a ficar conversando comigo mesmo: só apareceu o [Pérsio (294, dirigente do Bom Jesus)], que foi para casa e não voltou mais. De resto, nunca presenciei a efetivação de uma dessas reuniões, o que me impede de comentar como se dão as negociações em seu contexto.

Normas de caráter mais geral, porém, existem. A começar pelo mencionado sistema de passe, de acordo com o qual um jogador que atua por equipe 'X' só pode transferir-se para 'Y' com o aval do dirigente de 'X'. Isso, mediante uma compensação, definida em moeda brasileira, paga pelo dirigente de 'Y' ao de 'X'. Nada de quantias vultosas. Não anotei ao certo o valor, registrado nos documentos escritos em português que, supostamente, ordenariam os campeonatos internos. De todo modo, girava em torno de cinco reais.

De acordo com os xavantes, quem falta muito às festas é proibido de atuar nos campeonatos. Nos mesmos documentos escritos, prevêem-se "*multas*" por: (1) *não participar de festas*; (2) *manter o corte de cabelo igual de branco*; (3) *cortar o cabelo apenas antes da partida*; (4) *fumar ou beber álcool antes e durante o jogo*; (5) *rasurar a 'súmula' das partidas*<sup>26</sup>; (6) *brigar e discutir com adversários/ árbitros*.

Mateus recorda que esse regulamento surgiu por volta de 1987, 88. Antes disso, havia torneio, mas não as regras, que teriam sido uma maneira de conciliar a vontade dos jovens e dos velhos. O futebol, sempre reproduzindo as idéias do xavante, era visto como coisa de preguiçoso; agora, é tomado como algo positivo, que serve, inclusive, para a educação dos wapté. Contudo, o regulamento funcionaria mais no papel, menos na prática. Por exemplo: prêmios para goleiro menos vazado e artilheiro, deveriam vir do dinheiro das multas previstas, mas não é o que acaba ocorrendo: 'cada um [dirigentes] pensa uma coisa':

Comparem-se as normas de Sangradouro com as que vão expressas em folha de papel congênere, datilografada e mimeografada, advinda da aldeia xavante São Pedro, área de Parabubure. Foi coletada pelo colega Luís Roberto de Paula, em novembro de 2000. A transcrição é integral:

---

<sup>26</sup> Folha de papel na qual jogadores, treinadores e trio de arbitragem assinam seus nomes e alguém que por ela se responsabiliza anota os autores de gols e as advertências feitas aos participantes ('cartões amarelos' ou 'vermelhos').

**1º - CULTURAL :**

*Quando teve a festa que de participar, se o jogadores não participar, vai pagar a multa. 1r\$. Se ele não pagar não vai (~~jogar~~) participar o jogo.*

**2º DANÇA NO CENTRO :**

*Domingo, Segunda Feira, Terça Feira, Quarta Feira, sempre que - vai ter dança no centro, o jogadores não participara, a multa- 1R\$.*

**3º PARA PAGAR A MULTA .**

*Se quiere pagar a Multa, só na casa de PRESIDENTE, ['fulano de tal']:  
e em cima da hora o Presidente não libera, p/ pagar a multa.  
nem no centro OK!!*

**4º - BRIGAR e JOGADORES E**

*Quando os jogadores que briga vai ter a demissão:*

**5º - CARTÃO AMARELO / VERMELHO:**

*Cartão amarelo 3 R\$ e CARTÃO VERMELHO, 5 R\$,*

**6º - CORTA O CABELO:**

*Se o jogadores corta os cabelo vai dispenso. Também usar a -  
bau zinho no orelha.*

**7º - RENCLAMAÇÃO COM JUIZ :**

*Quando teve a reclamação e brigar vai dispenso na hora:*

**8º - A REUNIÃO DO TECNICO;**

*Sempre a reunião no 6ª (sexta Feira) no falta OK!!  
para discutir as coisa, o que acontece no jogo.*

**9º - CHUTEIRA :**

*A chuteira não usar no trava ,somente no borracha.<sup>27</sup>*

**10º - TAÇA RINHARIDZE :**

*PRESIDENTE : ['fulano de tal'].*

*MESARIO: ['beltrano']."*

<sup>27</sup> Como sabem os mais familiarizados, 'trava' e 'borracha' são designações de tipos de chuteiras no jargão futebolístico. Chuteiras de trava — em "nosso" futebol, mas creio que é também a isto que se refere o documento xavante — têm a "fama" de propiciar mais contusões aos adversários; adotá-las associa-se à predisposição ao jogo violento.

Retornemos a Sangradouro, observando em detalhe a smula e um outro documento referente aos campeonatos locais. Coletados em 1995, ambos contm uma mesma ilustração: perfil de rosto humano onde se destacam (1) o cabelo liso, comprido na nuca e cortado reto desde acima das orelhas até o centro da testa, (2) orelhas perfuradas portando cilindros de bambu e (3) pescoço ornamentado com uma espécie de gravata. Repito: (1) corte de cabelo, (2) daporewa'u (o "brinco" masculino xavante) e (3) tsrebdzu (a gravata). Somados  borduna e  pintura corporal vermelha, talvez não houvesse elementos capazes de melhor representar a imagem de homens adultos xavantes, especialmente quando realizam incurses político-culturais pelos centros urbanos brasileiros.

O desenho aparece na face frontal da 'carteira de identificação' de cada jogador, onde há espaço para 'foto', preenchimento do ano correspondente, assinaturas 'do Atleta' e do 'Presidente do Clube', além do escrito 'A'Uw Uptabi', de tradução aparentemente simples, mas que veio a revelar-se polêmica<sup>28</sup>. No verso, há o dizer 'Federação R. I. Sangradouro A'Uw - Cartão de Identidade de Atleta' e espaços para os dados 'Associação' (diríamos, 'agremiação', 'equipe'), 'Localidade', 'Atleta', 'Data do Nasc.', 'Naturalidade', 'data' (na forma Sangradouro \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 19 \_\_\_\_) e 'Presidente' (presumivelmente, o presidente da Federação R. I. Sangradouro A'uw).

O segundo documento a exibir a representação gráfica do rosto xavante é a já referida 'smula'. Ao lado da face xavante, no cabeçalho, tal folha de papel ostenta impressa a inscrição 'Federação R. I. Sangradouro - Smula Campeonato 1995'. Ao p da página, encontra-se a mensagem 'Dato H Wahoimanadz, Ato Dza'ra Wa Abamono', que, de acordo com as informações, apesar da dificuldade em traduzi-la para o português, expressaria algo como '*Esporte  cultura, vamos todos praticá-lo*'.

Aparentemente, os campeonatos seguem padrões costumeiros do esporte, com a soma de pontos e a classificação das equipes de acordo com os resultados obtidos em cada partida. Dois aspectos interligados devem, porém, ser ressaltados.

---

<sup>28</sup> Na linguagem corrente, a palavra 'uptabi'  utilizada no sentido de 'mesmo', 'realmente', 'de fato', 'para valer'. Denota, em suma, *nfase*. O livro dos salesianos Giaccaria & Heide (1984 [1972]) difundiu a tradução 'A'uw uptabi = Xavante, povo autêntico'. A tradução foi incorporada e ligeiramente alterada ('povo verdadeiro'; 'ndio verdadeiro') por projetos contemporâneos de divulgação cultural promovidos por xavantes (ver Sereburã & Outros, 1998; Pappiani & Outros, 1998; Tserenhire, 2000). Hipa, no entanto, afirma tratar-se duma generalização indevida, pois a expressão referir-se-ia a uma linhagem específica — 'os pacificadores, que usam p na cabeça' — e não  totalidade dos Xavante. Confere muita importância ao assunto, indignando-se com os usos impróprios da expressão. No livro de Ruri' & Biase (2000), fez seu próprio nome acompanhar-se da designação 'A'uw Uptabi Tirówa da Aldeia Idz'uhu' (:5), ou seja, uma identidade pública construída pela conjunção de trs parâmetros: linhagem, classe de idade e base territorial.

Primeiro, que os xavantes disseram-me que a realização da acima descrita 'final' do Campeonato de Sangradouro de 1995 foi apressada, pois os velhos estavam preocupados em dar logo início ao período das festas relativas à concessão de nomes pessoais às mulheres.<sup>29</sup> O exemplo ilustra como a organização do futebol depende de negociações coletivas que extrapolam a pura lógica esportiva: 'tempo de festa' e 'tempo de futebol' não de ser reciprocamente acomodados.

Em 1999, a realização duma etapa de waiarini, iniciada num sábado e terminada num domingo, motivou a escritura da seguinte frase no centro do campo de Sangradouro (com areia branca, a mesma que se utiliza para as linhas demarcatórias do espaço de jogo): 'Hoje [era sábado] tem wai'a. Por isso não haverá os jogos das femininas'. Além do reforço do que se acaba de dizer sobre 'tempo de festa' e 'tempo de futebol', note-se, de passagem e uma vez mais, o uso da língua portuguesa na *comunicação escrita* atinente ao futebol. Em 2000, segundo informações que me chegaram em São Paulo, um wai'a de grandes proporções, com duração de várias semanas, mobilizou toda a área de Sangradouro e a rede de não-índios eventualmente acionada pelos xavantes.<sup>30</sup> Naquele momento, as atividades futebolísticas teriam estado totalmente paralisadas. Por outro lado, o waiarini que testemunhei contou com pouca participação de moradores de aldeias outras que não a de Sangradouro. No sábado à noite, o presidente do campeonato dizia: 'os velhos não vão deixar quem não veio ao wai'a jogar amanhã'. Posteriormente, respondeu-me que acabaram, sim, ocorrendo os jogos da rodada prevista da competição, mesmo com a pequena adesão à festa da véspera. Tinham decidi[do] isso, coletivamente, por conta do problema de viatura enfrentado pelas demais aldeias. Para o futebol na manhã de domingo, quando os participantes do waiarini tinham acabado de ir dormir<sup>31</sup>, teriam vindo de bicicleta.

Em segundo lugar, registre-se que as 'fases' dos campeonatos e outras dimensões de sua organização não parecem ser pontos resolvidos de antemão; sujeitam-se a polêmicas e revisões de acordo com o próprio andamento da competição. Nesse caso, as revisões e negociações dizem respeito à dimensão interna do jogo. Uma iniciativa de Mateus ajudou-me a isso perceber. Quis que eu lhe

---

<sup>29</sup> 'Abadzirãinhidiba Pi'õnhitsi' ('pi'õ' = mulher; 'nhitsi' ou 'ñi tsi' = nomes).

<sup>30</sup> Durante o ritual em questão, passaram por Sangradouro dois *videomakers* independentes e uma equipe do 'Laboratório de imagem e som em antropologia'/ USP, todos arrematados por Hipa, além dum certo japonês e jornalistas de Cuiabá.

<sup>31</sup> A festa implica passar a noite em claro e, ao amanhecer, percorrer o círculo de casas realizando cantos e danças coletivas à frente de cada qual. Nesse contexto, gera-se um clima de competição, disseram-me, entre quem é de um ou de outro clã, para ver quem não agüenta ficar sem dormir.

contasse como os waradzu fazemos nossos campeonatos, mostrando particular interesse pelos chamados 'critérios de desempate', aqueles utilizados para hierarquizar equipes que, num dado momento, somam o mesmo número de pontos. Falei-lhe sobre 'saldo de gols', 'número de gols marcados', 'número de vitórias' e 'confronto direto'. Mateus parecia apenas estar checando seus conhecimentos no assunto. Especificamente quanto ao 'saldo de gols', disse que ele próprio também gostava de fazer assim, mas, em casos de times com números de pontos empatados, eles preferiam fazer nova partida — um 'eles' que, embora tendo ficado de fato indeterminado, não é difícil imaginar referir-se a outros dirigentes do futebol xavante.

### 1.3.3 Digressão: análise formal duma 'tabela' de campeonato

À organização das 'rodadas' e 'fases' dos campeonatos, justamente, lamento não ter concedido maior atenção. Quem se familiariza com as discussões em torno dessa dimensão do "nosso" futebol sabe o quanto campeonatos e torneios distintamente organizados — por 'pontos corridos', constituição de 'chaves', 'mata-mata' — estão a traduzir lógicas esportivas diferenciadas: maior ou menor isonomia entre todos os participantes, maior ou menor valorização da vitória 'na hora certa', maior ou menor valorização da regularidade ao longo da totalidade formada pela competição etc.. Poderia ser interessante observar a manifestação desses aspectos nos campeonatos de Sangradouro. Não o tendo feito, só posso explorar introdutoriamente o complemento daquele material coletado por L. R. de Paula em Parabubure:

<i>"II CAMPEONATO ABADZINHÖRÖDZÉ ANO : 2.000 SÃO PEDRO.</i>					
<u>TABELA DO CAMPEONATO:</u>					
<i>SAB : 11/11/00 da Tarde. às 16:00Horas.</i>			<i>DOMIN : 12/11/00 DAMANHA às 9:00 horas</i>		
<i>NOROTA</i>	<i>x</i>	<i>WATSI</i>	<i>ABADZINHORODZE</i>	<i>X</i>	<i>TSIWAVE</i>
<i>2º SAB : 18/11/00 DA TARDE às 16:00 horas</i>			<i>DOMIN: 12/11/00 DA TARDE : às 16:00 horas.</i>		
<i>TSIWAVE</i>	<i>X</i>	<i>ETETSIRI</i>	<i>ETETSIRI</i>	<i>X</i>	<i>TSI'U</i>
<i>3º SAB : 25/11/00 DA TARDE às 16:00 horas</i>			<i>2º DOMIN : 19/11/00 DA MANHA às 9:00 horas</i>		
<i>WATSI</i>	<i>X</i>	<i>ABADZINHORODZE</i>	<i>TSI'U</i>	<i>X</i>	<i>WATSI</i>
<i>2º DOMIN : 19/11/00 DA TARDE às 16:00 horas</i>			<i>3º DOMIN : 26/11/00 DA MANHA</i>		
168					

NOROTA	XABADZINHORODZE	<sup>9h</sup> ⊖	às 9:00 horas
NOROTA	X	ETETSIRI	
		DOMIN:	26/11/00 DA TARDE
		às 16:00 horas	
TSI'U	X	TSIWAVE	
PRES : _____ MES : _____			
TEC : _____ "			

A presença de marcadores 'ocidentais' de tempo (dias da semana, períodos do dia e horas) é clara. Ela, bem como a transposição da seqüência temporal das partidas para o papel, não nos ocuparão.<sup>32</sup> Será igualmente deixada de lado a provável inflexão da organização dos campeonatos xavantes — sejam os de Parabubure ou os de Sangradouro — por processos de aprendizagem levados a cabo durante cursos de formação de professores indígenas do 'Projeto Tucum'.<sup>33</sup> O que pretendo aqui fazer é uma rápida análise formal da tabela acima, indicando ser este um caminho de investigação que se faria interessante quando pudesse ser relacionado a outros aspectos do futebol xavante. Não é presentemente o caso; trata-se, então, dum exercício algo apartado do conjunto deste capítulo e da dissertação como um todo. Não custa ver aonde leva.

<sup>32</sup> Representando essa seqüência em 'duas colunas', tenderíamos a alocar a 'primeira', 'terceira', 'quinta' (etc.) partidas na esquerda e a 'segunda', 'quarta' etc. na direita. O que se nota no documento xavante é algo diferente: jogos 'aos sábados' na esquerda, 'aos domingos', na direita (à exceção de 'NOROTA X ABADZINHORODZE', fruto, talvez, de esquecimento do datilógrafo), independentemente de virem 'antes' ou 'depois' uns dos outros. Resulta um ordenamento espacial estranho aos nossos olhos: 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>  
4<sup>a</sup> 3<sup>a</sup>  
7<sup>a</sup> 5<sup>a</sup>  
6<sup>a</sup> 8<sup>a</sup>  
— 9<sup>a</sup>.

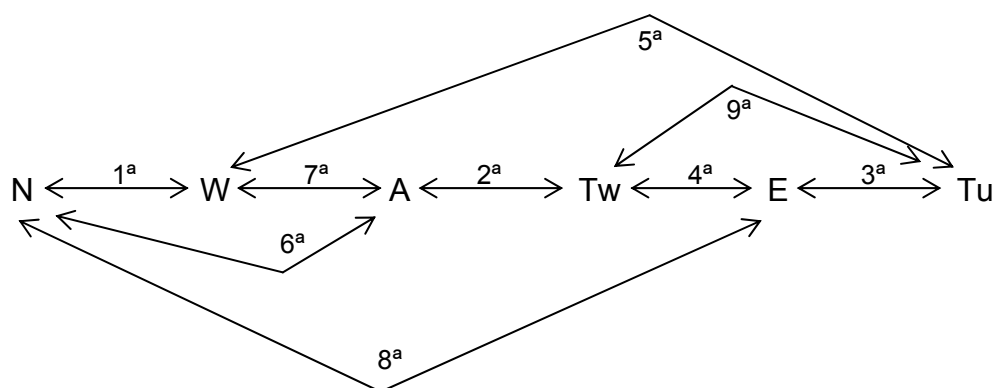
<sup>33</sup> Quando em atividade, o 'Tucum' estava dividido em "pólos", cada qual atendendo a uma parcela da população indígena mato-grossense. Grossi Junior (2001: 256-264) relata experiência junto a professores do "Pólo I" (apiakás, irantxes, kayabis, mundurukus, nambikwaras, paresis, rikbatsas e umutinas) que, respondendo a uma demanda dos cursistas, valeu-se, precisamente, da teoria e da forma de composição de tabelas de campeonatos de futebol para abordar conteúdos da matemática escolar. Não há porque supor que os professores xavantes ("Pólos II e IV") nunca tenham participado de algo semelhante.



A proposta é imaginar, dedutivamente, que forma de campeonato seria essa dos xavantes de Parabubure. Pautada por quais princípios? O documento transcrito autoriza apenas as constatações: há nove partidas; seis times; todos jogam o mesmo número de partidas (três). Podemos acrescentar a seguinte premissa de análise: 'a ordem das equipes na disposição gráfica da tabela não altera a natureza da partida', isto é, 'time X *versus* time Y' seria o mesmo (se houvesse) que 'time Y *versus* time X'. O que importa é uma equipe confrontar-se diretamente com outra e não com uma terceira, mas não qualquer lógica semelhante a 'mando de jogo' (uma premissa, repito).

Representando as equipes por suas letras iniciais; indicando a união estabelecida por cada partida por uma 'seta dupla'; atentando para a seqüência das partidas indicada no documento e tratando, então, de numerá-las, temos:

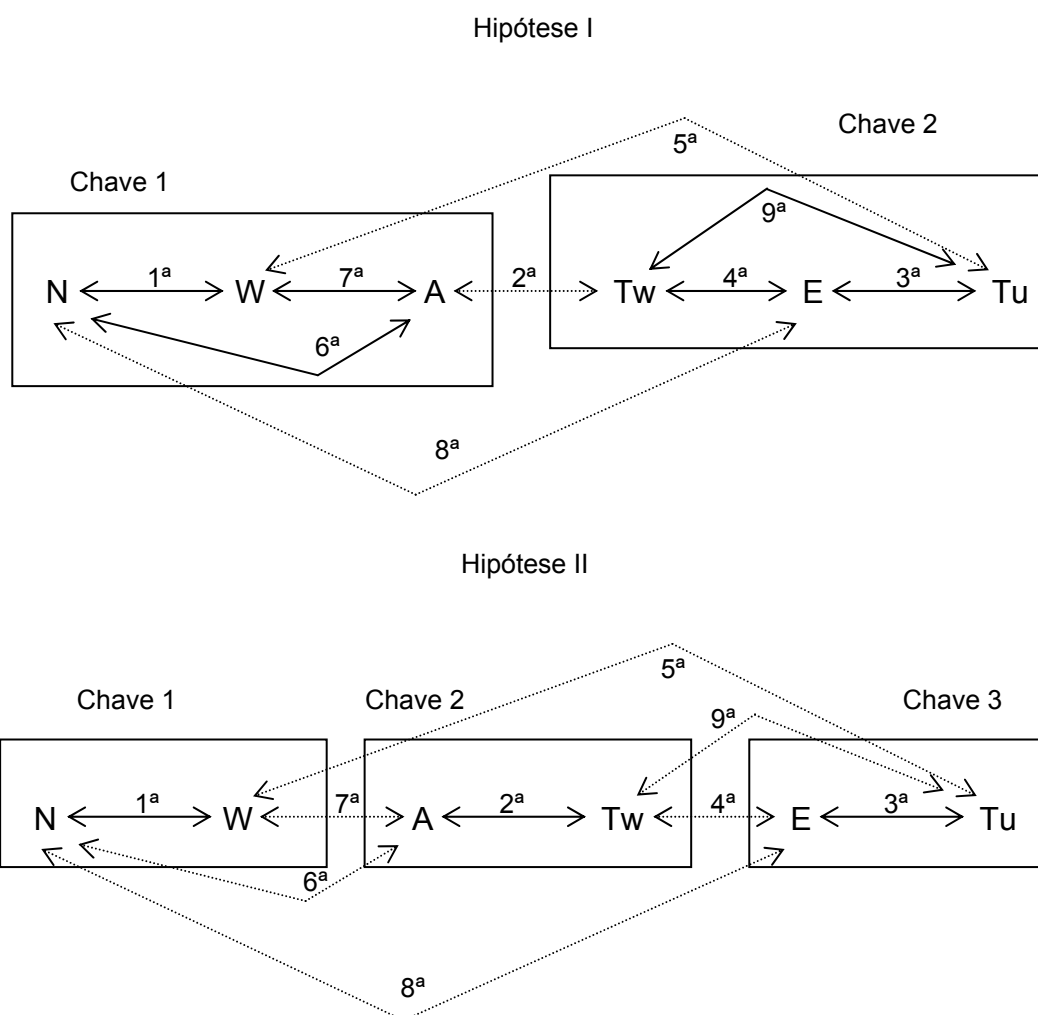
Figura 13. - Tradução formal da tabela dum campeonato xavante



A lógica que preside a essa forma é o que cabe investigar. Imagino duas possibilidades, ambas fundadas na noção futebolística de 'grupo' ou 'chave'. Como veremos, nenhuma, no entanto, é capaz de operar sem que se afaste dos sentidos convencionais atribuídos a essa noção.

Na 'hipótese I', os seis times agrupam-se em duas chaves (três equipes em cada conjunto). A 'hipótese II' faz o inverso: três chaves de dois. Tanto numa como noutra, haveria partidas que, do ponto-de-vista dum time qualquer, ele joga *dentro* ('D') de sua respectiva chave e outras, em que ele se emparceira com adversário de *fora* ('F'). Incluindo num novo gráfico a indicação da composição de cada chave, representemos F com setas tracejadas e D em setas de linhas inteiras.

Figura 14 - Duas hipóteses sobre a forma do campeonato



Dentro de cada chave, na hipótese 1, temos algo parecido a um *'empareiramento generalizado'* ('todos contra todos', na linguagem do futebol); fora do grupo, um *'empareiramento exclusivo'* (cada time só enfrenta um adversário exterior). Trata-se de chaves de campeonatos cujas propriedades são incomuns. Pois estamos acostumados a pensar que uma chave é um *campeonato em miniatura*; dentro dela, devem vigorar os mesmos princípios isonômicos da competição como um todo. Como entender, então, que cada integrante do grupo ('N', por exemplo, no grupo 1), para além do 'todos contra todos' interno (com 'W' e 'A'), jogue com *apenas um* 'estrangeiro' ('E'), diferente daqueles com os quais seus rivais internos ('W' e 'A') se confrontam ('Tu' e 'Tw', respectivamente)? Não tenho resposta, mas acho a fórmula interessante.

No momento de descrever a hipótese 2 nos termos acima, as coisas complicam-se mais. Há, é claro, o *'empareiramento exclusivo'* que funda cada chave.

Fora dela, todavia, as regularidades são difíceis de encontrar. Somos obrigados a considerar os grupos, bem como as equipes que os compõem, em separado. Na chave 2, um dos integrantes ('A') só 'vai ao exterior' na chave 1; o outro ('Tw') só o faz na 3. Para quem é das chaves 1 e 3, a regra de relação com o estrangeiro é '*enfrento um de cada grupo; na chave 2, tenho o mesmo adversário que meu rival interno, mas, na outra, nossos adversários são distintos*'.<sup>34</sup>

É bom que se diga que a adequação da hipótese II à noção costumeira de 'grupos dum campeonato' é ainda mais precária do que no caso da primeira: uma chave cujos componentes fazem menos jogos internos do que externos (um para dois)!? Qual é, então, o significado e as implicações do *agrupar* neste caso? Parece-me evidente que, se 'chaves' ou 'grupos' houver no campeonato realizado pelos xavantes de Parabubure, seu princípio de funcionamento não está aqui descrito a contento. A lógica em que se assenta esse campeonato está longe de poder ser acessada pelas categorias costumeiras utilizadas para se pensar o procedimento da competição esportiva entre nós.<sup>35</sup>

Para que o exercício de análise se complete, falta acompanhar o desdobramento de cada hipótese acima no que se refere à *seqüência das partidas*. É interessante notar um certo mecanismo de 'vai-e-volta' que se revela, uma vez considerada as idéias de 'tipos de partida' e de 'rodada'.

Verifica-se que a hipótese I gera três tipos de partidas: internas à chave 1, internas à chave 2 e, por fim, entre equipes situadas em chaves distintas. Indexemos esses tipos, respectivamente, como (1,1), (2,2) e (1,2). Ao considerar a existência de três chaves, a hipótese II opera com os três tipos anteriores e três mais: jogos no interior da chave 3 — (3,3) — e entre equipes aí agrupadas e de outras chaves — (3,1) e (3,2).

O próximo passo é montar um novo gráfico, em que as partidas que já conhecemos apareçam representadas não pelos times envolvidos, mas por seu *tipo*, tal como acima definido. As setas 'em linha inteira' agora indicam a seqüência das partidas; as 'tracejadas' representam *passagens* de uma hipotética 'rodada' à outra. Assim como uma chave, uma 'rodada' também pode ser entendida como campeonato

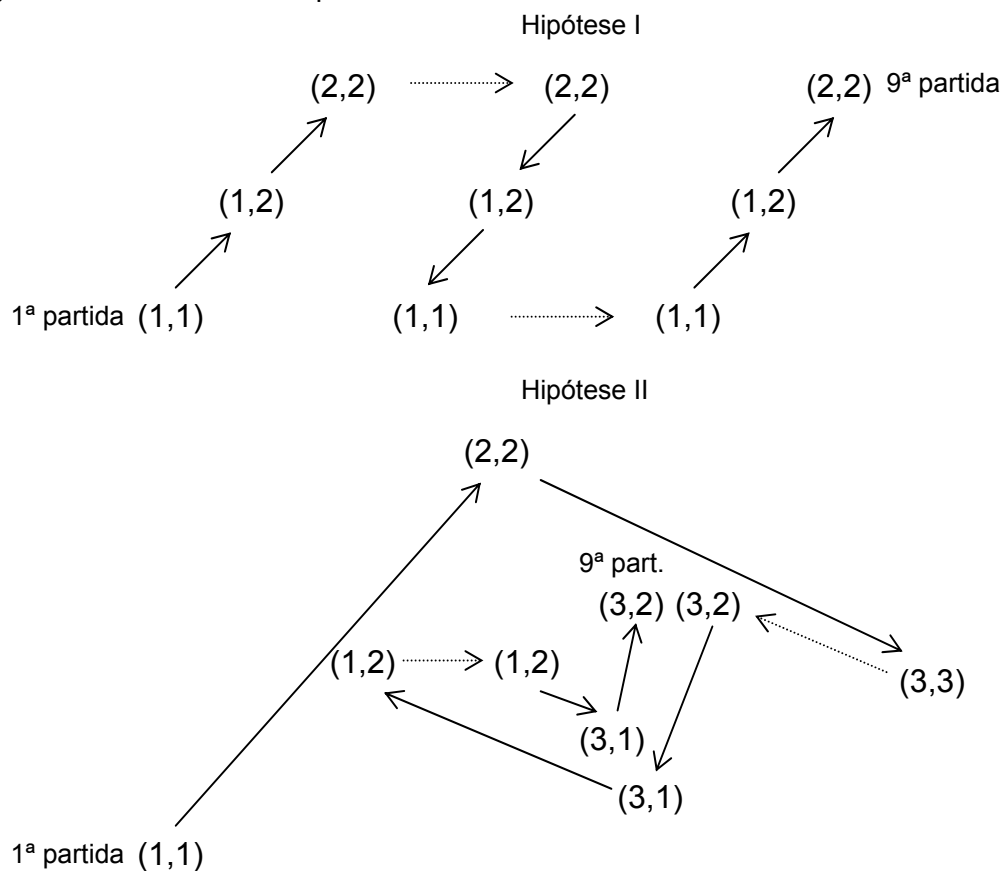
---

<sup>34</sup> Sobre o caráter especial que a chave 2 adquire nessa configuração, talvez valesse especular se não se deva ao fato de abrigar o possível "dono" do campeonato ('A' = Abadzinhörödze, o mesmo nome do torneio).

<sup>35</sup> Recordo, aqui, de algo que depreendi junto aos xikrins do Cateté. Eles chamavam de 'campeonato' uma prática que consistia no enfrentamento de duas equipes. Aquela que vencia era desafiada por uma terceira, e assim sucessivamente (não pude saber se o 'sucessivo' em questão significa o retorno do primeiro derrotado ou a entrada em cena dum quarto, quinto...times). De todo modo, a lógica do campeonato xikrin, com seus *desafios*, estava mais para *ranking* de boxe do que para torneio de futebol.

em miniatura. Aqui, porém, o sentido da miniaturização é diacrônico: uma rodada é um 'pedaço de campeonato' *no tempo*.

Figura 15 - As 'rodadas espelhadas'



O que se mostra em cada caso é, desde o início, diferente. Isso por conta dos números de chaves. Mas não é curioso que, em ambas as hipóteses, o ordenamento temporal dos tipos de partidas ilumine um princípio de '*rodadas espelhadas*' ('ABC, CBA, ABC...')? Na hipótese I, as três seguem esse padrão; na II, as duas últimas:

I — { [(1,1), (1,2) e (2,2)] + [(2,2), (1,2) e (1,1)] + [(1,1), (1,2) e (2,2)] }

II — { [(1,1), (2,2) e (3,3)] + [(3,2), (3,1) e (1,2)].+ [(1,2), (3,1) e (3,2)] }

Mesmo a passagem da primeira para a segunda rodada na hipótese II, embora não se expresse como um espelhamento exato, manifesta uma tendência que, do ponto-de-vista da organização de tabelas de campeonatos, é semelhante a isto: '*(re)começar por onde se parou, em retorno ao ponto de origem*'. Embutida na segunda rodada, há uma progressão '3,2,1', inversa à que se verifica na primeira. Assim, se os times da chave 3 foram os últimos a jogar, são eles que dão início ao inédito emparceiramento que é preciso inaugurar para que se abra a nova rodada. Fazem-no, primeiro, com uma equipe da chave 2 (a penúltima a entrar na composição

da tabela), recuperando, em seguida, um integrante da chave 1 — o justo contrário do que normalmente fazemos ao dar prosseguimento a uma tabela: priorizar quem está há mais tempo inativo.<sup>36</sup>

A esta altura, o leitor pode perguntar aonde se chega com tudo isso. Respondo: à constatação de que uma pesquisa sobre futebol e povos indígenas teria muito a ganhar ao atentar para a lógica de organização de campeonatos — conversando com os índios e fazendo observações de campo, antes de se pôr a matematizar no vazio. Repito, assim, o lamento privado que marcou o início desta digressão; mas posso ir um pouco mais além: não soa demasiado simplista supor que, por toda parte, uma gente que passe a conhecer a modalidade futebolística vá praticá-lo apenas de modo a equilibrar partidas ganhas e perdidas por cada time (Read, 1959; Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 52) ?

#### 1.4 ENCONTROS INTER-ALDEIAS

Até aqui, foram destacados três planos do futebol xavante: o cotidiano, a excepcionalidade da presença dum pesquisador-treinador e os campeonatos que chamei 'internos' à área de Sangradouro. Tive pouco contato com o quarto plano, que denomino 'encontros inter-aldeias'. No *Quadro 7*, acima apresentado, pode-se notar dois domingos que caracterizei como 'festivais esportivos'. Esteja claro: 'festivais esportivos' e 'encontros inter-aldeias' são modos de falar sobre um mesmo plano do futebol xavante que pouco observei, mas que, mesmo assim e provisoriamente, creio merecer identificação apartada dos demais. Para ilustrar o que parece haver nele, descrevo rapidamente como observei ambos 'festivais esportivos' dominicais.

O primeiro começou por uma visita coletiva e, pelo que me foi dado saber, 'de surpresa', de moradores da aldeia Cabeceira da Pedra, que adentraram o pátio da Abelhinha na carroceria dum caminhão ainda na parte da manhã. Conversas, visitas, entra-e-sai de residências sucederam-se enquanto a 'turma do futebol' e eu realizávamos um treino.

Logo após o almoço, ocorreu um jogo de vôlei masculino entre os anfitriões e os visitantes. Acabado o vôlei, foi a vez do futebol, contra um time da aldeia de Sangradouro, originariamente de futebol-de-salão, que acabara de chegar.

A turma de Sangradouro vinha portando uniforme idêntico ao da seleção argentina: camisas em listas verticais brancas e azul celeste — inclusive com a

---

<sup>36</sup> O que se acaba de dizer sobre as 'rodadas espelhadas' pode ser visualizado em retorno à *Figura 5.2.*: observem-se os numerais ordinais que acompanham as setas e a alternância entre

insígnia oficial da entidade dirigente do futebol no país vizinho ('AFA') —, calções pretos e meias brancas. Quanto aos jogadores da Abelhinha, utilizavam calções e meias desuniformizados, de posse individual, somados a um jogo de camisas amarelas com a inscrição 'Retífica Planalto', trazido por Auro de São Paulo.

Comentarei mais adiante essa partida, da qual fui convidado a participar como jogador da Abelhinha. Farei o mesmo, separadamente, com o tema dos uniformes. Nessa estrutura textual entrecortada, o leitor pode reconhecer os sentidos que confiro à noções de 'plano' e de 'face' do futebol xavante: conforme já dito, uma mesma face revela-se em mais de um plano, de modo a não justificar que se trate concentradamente duma face qualquer antes de que tenham sido apresentados todos os planos considerados. Adianto que os uniformes mostram-se presentes em quatro dos cinco planos, ausentes somente no cotidiano — ou melhor: também nele se verificam vestimentas características da prática esportiva, mas elas não desempenham a função de identificação/ separação de grupos futebolísticos que têm nos demais; no jogo de final de tarde de "todo dia", recorrem-se aos calções, chuteiras, tênis, meiões e camisetas de clubes profissionais que são utilizados mesmo fora dele.

O time de futebol da Abelhinha que enfrentou a "Argentina de Sangradouro" era dirigido por Mateus. Merece ser diferenciado, em termos dos jogadores que o compunham — não apenas por contar com a presença excepcional do pesquisador —, de equipes que, ainda identificadas à aldeia Abelhinha e comandadas por Mateus, vão a campo em dois outros planos: durante os campeonatos internos e de Primavera. Tampouco as equipes que se aglutinam nesses dois últimos planos apresentam uma total intersecção de jogadores; vale entendê-las, até certo ponto, como entidades diferentes entre si. Novamente, estamos diante duma face do futebol xavante, a composição de equipes, que será tratada em momento seguinte deste capítulo. Prossigamos, então, com o 'festival esportivo' aqui retratado.

Depois do futebol, novo jogo de vôlei. Agora, envolvendo, dum lado, os anfitriões e, do outro, o pessoal da Cabeceira. Os jogadores da Abelhinha não estavam uniformizados. Alguns, que haviam jogado futebol, mantinham a peça amarela, mas outros, que aderiram apenas ao vôlei, usavam as mesmas camisetas que já cobriam seus corpos antes de se entregar à prática esportiva. Todos os integrantes do time adversário de vôlei, ao contrário, traziam camisas azuis, idênticas, a não ser pelos números diferentes às costas de cada um. Na porção frontal das camisas, liam-se os nomes de candidatos à prefeitura e vice de General Carneiro e,

atrás, a identificação da aldeia, 'Tsinoiwawê'. Enquanto o vôlei acontecia, mulheres e crianças divertiam-se jogando futebol, mas sem uniformes.

Ainda na seqüência, Marcos comandou um treino para as mulheres. Creio que ele, participante dos treinamentos masculinos e, também, dito técnico da equipe feminina, tenha-se entusiasmado com o clima esportivo daquele domingo, resolvendo reproduzir algumas das atividades que os wapté, ritéi'wa e ipredupté da turma do futebol vinham desenvolvendo comigo. Se, durante a semana, os homens não treinavam uniformizados, todas as mulheres que, naquela oportunidade, formaram filas e se lançaram a exercícios físicos no pátio da aldeia — o que provocou, nelas e nos homens, visíveis reações de admiração com a excepcionalidade da cena — traziam nos seus corpos calções vermelhos e camisas brancas, não numeradas, mas com as expressões 'Abelhinha', estampada à frente, e 'Oficina do [fulano]', atrás. Tratava-se, segundo Marcos, do uniforme do time de futebol feminino da aldeia; "fulano", um comerciante de município vizinho que se havia candidatado a vereador.

No domingo seguinte, apenas homens uniformizados com as camisas azuis de 'Tsinoiwawê' estiveram na Abelhinha, com o fito principal de jogar futebol. Muitos deles talvez fossem os mesmos da semana anterior. Não tendo procedido a um tal levantamento, só posso dizer que Bento (250) e Cláudio (251) — ambos DHB de Mateus — vieram da Cabeceira, onde moram, nas duas oportunidades. Por sua vez, Serafim (54), residente em Sangradouro, era um dos componentes da "Argentina" no dia do primeiro festival esportivo, integrando o quadro contrário ao da Abelhinha, do qual fazia parte Paulo, seu ZH, então habitante da aldeia onde estamos. No segundo festival esportivo, Serafim e Paulo atuaram juntos, pela Abelhinha.

Xavantes contam que visitas entre aldeias para jogar futebol são freqüentes. Partidas contra São Marcos — neste caso, recordar, de outro território demarcado — fazem parte das recordações e de planos circunstanciais. Ativam, inclusive, rivalidades. Nas palavras dum informante, São Marcos tem medo de vir jogar em Sangradouro. O contrário, segundo ele, não é verdadeiro: Sangradouro sempre ganha quando joga em casa. Quando vai a São Marcos, empata ou, na pior das hipóteses, perde por um a zero. É interessante constatar que o que diz esse xavante é exatamente o inverso do que afirma, em entrevista gravada, Padre Osvaldo Scotti, elogioso das virtudes futebolísticas dos moradores de São Marcos. (*Apêndice 3.1*).

Em São Paulo, Hipa colocava-me a par das excursões realizadas ou planejadas pela equipe da Abelhinha. Na aldeia São Pedro, área de Parabubure, que motivou o exercício de análise da tabela de campeonato acima, está um desses adversários almejados. É igualmente de lá que provém a base do time xavante que se tem destacado nas competições de futebol dos 'Jogos Indígenas' (*Capítulo I, seção 1*).

Mateus não concorda com a primazia que esses outros xavantes detêm em participar dos eventos organizados pela FUNAI e órgãos parceiros. Não se sente, nessas ocasiões, representado por aqueles membros de seu próprio povo, e acha que, se é para usar o nome 'Xavante', seria mais adequado fazer uma seleção com os melhores jogadores de cada aldeia. Num aeroporto brasileiro, Hipa chegou a ter encontro fortuito com um dos mentores desses eventos, o funcionário indígena da FUNAI de Brasília Marcos Terena. Marcos teria proposto uma partida entre o time de Idzô'uhu e os Terena, incluindo a sugestão de casarem uma *aposta* em seu resultado, mas creio que a idéia não se tenha concretizado.

### 1.5 NA CIDADE

A institucionalização e formalização do futebol xavante que vimos em atenção aos campeonatos internos eleva-se a um segundo grau, por assim dizer, ao observarmos o plano em que nosso objeto de discussão articula-se com o campo esportivo regional.

Comecei a perceber esse fato quando, em fase ainda inicial da relação de pesquisa, Hipa apresentou-me um documento que era preciso regularizar. Tratava-se do 'C.G.C.' do time dirigido por Mateus, o "*Esporte Clube Tsada'ro*"; a necessidade de colocar o documento "em ordem" articulava-se à finalidade de participar do campeonato amador de Primavera do Leste.

Recorrendo às informações prestadas por Padre Osvaldo Scotti (*Apêndice 3.1*), nota-se que o Tsada'ro foi uma das equipes organizadas no tempo em que o salesiano trabalhou em Sangradouro, no início dos anos 1980. Conversando com os xavantes, verifica-se que, apesar da referência explícita ao grupo etário homônimo (*Capítulo III, seção 6*) e da maioria de seus jogadores haverem realmente sido, naquela época, homens tsada'ro, o time não era composto exclusivamente por indivíduos assim classificados: também participavam um ou outro "afilhado" hötörã, um ou outro membro da classe adjacente ai'rerê.

Falar do *time* Tsada'ro nos anos 90 implica tratar dalgo cujo vínculo com o sistema etário da sociedade xavante mantém-se no plano simbólico: o nome recorda uma geração que projetou o futebol indígena e seus jogadores para além da realidade circunscrita de Sangradouro e, quem sabe, o fato de que dois daqueles que continuam a organizar a equipe são seus antigos atletas e, de fato, da *age-set* tsada'ro — Mateus e o cunhado Cléber. Agora, porém, os jogadores são obviamente outros, e o critério de seu recrutamento nada tem que ver com as classes de idade, e, sim, com



laços "políticos" que andamos observando no *sub-item 1.2.2*. Consideramos, aqui, um quinto plano do futebol xavante: aquele que sinaliza, também, para as intensas e diversificadas relações coletivas e individuais nas cidades próximas.

O Tsada'ro começou sua trajetória tomando parte de certames na cidade de Poxoréu. Hoje, o declínio do campeonato amador deste município, e o concomitante fortalecimento daquele que se realiza em Primavera do Leste, levou a transferência idêntica do foco de relações futebolísticas dos xavantes nos núcleos urbanos próximos. De todo modo, mesmo os não-índios da região com quem pude me informar apontam uma certa continuidade entre as fases e as cidades distintas: jogadores e dirigentes que antes atuavam em Poxoréu atualmente o fazem em Primavera. Assim, não se trata, a rigor, de duas realidades futebolísticas separadas, mas de variações na configuração do campo esportivo da região do Mato Grosso na qual os xavantes estão inseridos.

Ao longo de 1995, o jornal de Primavera publica uma série de reportagens dando conta do convite por parte da Liga esportiva municipal e da efetiva participação de "*Índios Xavantes*", "*índios da tribo Xavante*", "*índios da aldeia dos Xavantes*" no campeonato daquele ano (OD, 1995). O time é mencionado ora como "*BR*", ora como "*BR/ Índios*", "*BR/ Índios Xavantes*".

Ocorre que uma equipe só pode inscrever-se no campeonato se tiver registro de 'C.G.C.'. Em Primavera, 'BR' é como se conhece um posto de gasolina cujo proprietário é aficcionado por futebol, além de amigo dos xavantes.<sup>37</sup> Em 95, é bem possível que o comerciante, por meio de acordo informal, tenha "passado" seu 'C.G.C.' para que os xavantes pudessem jogar e, finalmente, sagrar-se campeões (OD, 1995b).

Imagino que o acordo tenha envolvido um personagem que já apareceu em cena neste capítulo: o vaqueiro não-índio, funcionário da FUNAI, presidente do 'Mixto Marajoara' no campeonato interno de Sangradouro. Esse personagem, a quem os xavantes referem-se pelo nome e por um seu diminutivo — digamos, Benedito, Dito —, é elemento-chave na teia de relações futebolísticas entretidas em Primavera. O conjunto dos integrantes do 'BR/ Índios Xavantes', exibido em fotografia publicada no jornal primaverense em setembro de 1995, era praticamente idêntico ao do Mixto Marajoara, que, incluindo o goleiro não-índio antes mencionado, eu havia visto em ação em julho, durante a decisão do campeonato interno de Sangradouro. O uniforme das duas equipes era o mesmo. Apesar de nomes e contextos de atuação distintos, infiro que os dois times sejam, na realidade, um só. Alguns xavantes sustentam a

inferência, quando dizem que jogam ou jogavam pelo time do [Benedito] ou para o [Dito], sem especificar se em Sangradouro ou na cidade. O que importa é a figura de Benedito, não o nome do time ou o campeonato de que participe.

Essas observações mostram o quão limitada, nalguns momentos, pode ser a *distinção entre planos* que aqui utilizo. E as considerações envolvendo o personagem Dito aplicam-se igualmente à equipe dirigida por Mateus ou, na sua eventual ausência, por pessoas como o cunhado Cléber, o irmão Hipa. Em Sangradouro, já houve um tempo em que a equipe ia a campo como 'União Sangradouro'. Mais recentemente, assumiu o nome de 'Abelhinha'. Na cidade, por outro lado, joga sob a oficial denominação de 'Esporte Clube Tsada'ro'. A seguir, trataremos da participação do 'Tsada'ro' e de outros indivíduos xavantes numa das edições anuais do campeonato de Primavera.

### 1.5.1 Xavantes e brancos no Campeonato de 1999

O '11º Campeonato Amador de Primavera do Leste (1999)' esteve organizado em duas divisões, cada uma com sete equipes. Interessa-nos a primeira divisão, integrada pela 'Associação Atlética Mixto Marajoara', de Benedito, pelo Tsada'ro, de Mateus, e outras cinco: 'Associação Esportiva Atlético', 'São Miguel Futebol Clube', 'Sociedade Esportiva Independente', 'Associação Atlética Ensacadores' e 'Associação Atlética Primavera'.

Apostilas contendo o regulamento e a tabela da competição seguiram para as sete agremiações. A que coube ao "*Esporte Clube Tsada'ro*" — ou "*Tsadaryo Esporte Clube*", como grafado no texto — foi guardada na casa de Mateus, sendo-me exibida, por um detalhe a que ainda chegaremos, antes mesmo que a curiosidade de pesquisador o solicitasse. Dela consta, no "*Capítulo V - Dos Participantes*", § 5º, uma norma em que os índios são objeto de atenção especial: permite-se que cada time inscreva três atletas que não residam em P. do Leste e abre-se exceção "*aos atletas da Aldeia de Sangradouro. Que poderão participar no Campeonato sendo em qualquer associação.*"

No ano considerado, todavia, o número de jogadores xavantes do time dirigido por Benedito coincidia com o três: Luís (318), Ronaldo (319) e Clésio (266) — este último, um atacante de quem voltaremos a falar no próximo capítulo. Nos outros times, nenhum índio — isto, sem pensar no Tsada'ro, todo ele indígena.

Dentre os jogadores escalados como titulares do Tsada'ro no primeiro compromisso da equipe que presenciei — justamente contra o 'Mixto Marajoara' —,

---

<sup>37</sup> Em 99, almocei certa vez por lá — na companhia e "patrocinado" por um 'fiado' coletivo feito pelos índios.

apenas quatro moradores da Abelhinha: Hélio, Alexandre, Mauro e Juvenal; os demais vinham de Sangradouro (Armando/198, Arnaldo/199 e Beto/ 323), Cabeceira (Duílio/163 e Valdevino/ 286), Santa Glória (Tenório/ 282), além do ex-morador de Idzô'uhu Auro, que, por motivos políticos, se transferira para Três Lagoas. Nas partidas seguintes, viriam a entrar em campo, também, os 'abelinheses' Aldo, Lauro e Genésio, além de Bento (250), um irmão do último, morador da Cabeceira, que já vimos em campo contra a Abelhinha durante um 'festival esportivo'. Marcos, conhecido integrante do núcleo básico da nossa aldeia de referência, chegou a estar presente no primeiro jogo; desgostoso com a condição de reserva, não voltaria a integrar as saídas futebolísticas a Primavera.

Nada, portanto, de tentar enxergar, na constituição de equipes, um mapa sociológico muito nítido, em termos tanto de oposição "étnica" como de vínculos genealógicos e residência. No primeiro sentido, tem-se que, sob a direção de Benedito, alguns xavantes jogam "no meio dos brancos". No segundo, vale dizer que "*o time xavante*" só poderia ser visto como "seleção" da área de Sangradouro sob a condição de considerá-la *uma das* que podem vir a ser "convocadas" — convocação a cargo, especialmente, de Mateus, a qual haveria de alterar-se, caso fosse outro o dirigente em questão.

Já vimos que Hipa tende a comportar-se de modo diferente em relação ao irmão. Naquele momento, tratava-se de operar com a distinção entre *titulares* e *reservas*, motivo de afastamento de Marcos em relação à equipe, como há pouco indicado. Agora; chamo atenção para aspecto adicional, que resulta do fato de que participar da competição na cidade significa fazer a inscrição dum grupo restrito de atletas. Se Mateus, com o mesmo apreço pelo futebol que manifesta, com o mesmo salário de monitor bilíngüe que o permite arcar com certas despesas esportivas<sup>38</sup>, estivesse noutra posição na teia de relações genealógicas, aldeãs e políticas de Sangradouro, os jogadores inscritos pelo Tsada'ro seriam possivelmente outros. E, retornando ao primeiro sentido, cabe não desconsiderar o fato de que também o Mixto Marajoara pode ser entendido como "seleção" de Sangradouro, constituída por intermédio dos critérios futebolísticos e relações sociais do não-índio Benedito. No elenco do 'Mixto' de 1995, os não-índios eram minoria tanto no campeonato de Primavera como no "interno" (a distinção é cada vez mais precária). Em 1999, a equipe já não atuava em Sangradouro, e eram os xavantes que constituíam o bloco minoritário de jogadores.

---

<sup>38</sup> Como a compra de uniformes e chuteiras ou o pagamento de lanches aos jogadores que acabam de jogar uma partida na cidade.

Se me perguntassem '*mas, afinal, a composição dos times xavantes deixa-se ou não se deixa infletir por critérios como distinção étnica ou princípios estruturais da sociedade xavante?*', eu responderia em etapas: no primeiro caso, a questão é mais complicada do que parece, e a ela voltaremos no último capítulo; no segundo, a inflexão existe, mas se combina com a primeira e com lógicas próprias ao esporte. Nenhum jogador gosta de ser deixado 'na reserva', e Marcos, ao experimentar a situação, não orientou sua ação de 'abandonar o barco do Tsada'ro' pela identificação pessoal com sua aldeia ou sua etnia, que certamente existe. Os moradores de outras aldeias escolhidos por Mateus para integrar a equipe que comanda manifestam, é verdade, múltiplas outras relações sociais, além do futebol, com os membros da Abelhinha. Mas não me parece prudente desconsiderar que são, também e simplesmente, *bons jogadores*. Por outro lado, há aqueles a quem Mateus refere-se como bom jogador ou dizendo admirar o futebol dele, mas que, por uma série de circunstâncias que veremos no final deste capítulo, afastam-se do time em questão.

#### *1.5.2 Da área indígena para o campo de futebol*

Recordemos o problema de viatura que os xavantes da Abelhinha enfrentavam durante a etapa de pesquisa de campo de 1999 e a temporária ausência de Mateus naquela oportunidade. Sem o caminhão de Três Lagoas, "controlado", digamos assim, por Ciro (310), teria sido impossível que o Tsada'ro chegasse aos locais das partidas agendadas em Primavera: um clube social ('Centro Esportivo Parma'), o estádio municipal 'Cerradão', palco costumeiro de exibição do time profissional local, o 'Juventude', e o estádio particular deste último, chamado de 'Asa Delta'.

Na manhã de 21/08, sábado, deu-se uma das primeiras ações do pesquisador-futebolista neste seu retorno a Sangradouro. Tratou-se de, qual motorista — uma das contemporâneas funções a partir das quais os índios classificam-se uns aos outros<sup>39</sup> —, conduzir Marcos e Sérgio a Três Lagoas, a fim de negociar a disponibilidade do veículo e de Ciro para que operassem, no final da tarde daquele mesmo dia, o deslocamento do Tsada'ro até o Centro Esportivo Parma.

Ciro apontava o empecilho da falta de combustível. Assumindo o compromisso de resolver essa parte da questão, contribuí para que se pudesse estabelecer o acordo com o motorista de Três Lagoas, estabelecido não apenas para o jogo daquela noite, mas de modo a estender-se ao restante das partidas da competição, nas semanas seguintes.

---

<sup>39</sup> Integram esse rol, dentre outras, as de professor, liderança (de acepção um pouco mais ampla que a de chefe/ cacique), enfermeiro, vaqueiro e empregado da missão. Para uma

Naquele instante, o pesquisador-futebolista desempenhava um papel tipicamente associado às lideranças: disponibilizar recursos financeiros para as vivências futebolísticas coletivas. Para a compra dos troféus dos campeonatos internos, por exemplo, os presidentes da Federação da R.I. Sangradouro buscam apoio ou, como me disse um integrante da 'turma do futebol', patrocínio das lideranças; segue ele, com picardia: o nome 'Taça Dom Bosco' teria sido escolhido pensando que o cacique daquela aldeia fosse ajudar; o que — ele deixa no ar e eu presumo — não costuma acontecer com a frequência esperada.

É certo que Mateus, alguém que gosta de afirmar seu distanciamento das questões políticas, simultâneo a seu interesse por assuntos como educação, não se deixa identificar explicitamente com a posição de liderança. Mas, como temos observado, o futebol gera sua própria "política", articulada àquela outra, mais ampla, que costuma ser abordada, de modos diferenciados, pela 'ciência política', pela 'antropologia política' e pela 'antropologia da política'.<sup>40</sup> Circunstancialmente, na falta de Mateus, o cacique Pedro assume parte das atribuições do irmão por ocasião das excursões futebolísticas a Primavera. Foi nessas condições que me solicitou empréstimo financeiro após uma partida do campeonato. Na carroceria do caminhão de Três Lagoas, os jogadores comiam "a seco" pão com carne de tamanduá.<sup>41</sup> Pedro precisava de dez reais para comprar refrigerante: 'os jogadores estão acostumados, o [Mateus] faz assim'.

Esse lanche na carroceria não teria existido, porém, sem aquilo que lhe precedeu e vínhamos acompanhando: o acerto envolvendo o empenho do motorista e do caminhão de Três Lagoas na condução da equipe à cidade.

Por volta das dezessete horas daquele sábado, conforme combinado, Ciro apontou com o caminhão na estradinha de acesso à Abelhinha, o bödödi (ver *Figura 4*). Já trazia parte dos jogadores: os que provinham de aldeias mais ao norte de Idzô'uhu (Cabeceira e a própria Três Lagoas). Os atletas 'abelhineses', mais alguns acompanhantes — como o velho Moisés, Sérgio, Igor, Oto, Davi e Cido — subiram a bordo. A delegação partiu na direção de Sangradouro, onde apanharia os últimos reforços. Chegando em Primavera, nova parada, para que Mateus, chegado de Água Boa, como vimos no *sub-item 1.2.2*, se integrasse à comitiva. Ingressou na cabina, ao

---

análise de integração entre essas funções e o sistema faccional, não xavante, mas xerente, ver Paula (2000).

<sup>40</sup> A contraposição em relação à ciência política é um tema clássico no esforço de autonomização da disciplina 'antropologia social (ou cultural)'. Encontra-se de modo explícito nos trabalhos de autores como Balandier (1976 [1974]) ou Clastres (1986 [1974]), e pode ser conferida, numa adaptação original, em Leimer (2001). Sobre a distinção entre 'antropologia política' e 'antropologia da política', cito, com base em Reis (2001), Palmeira (1998).

<sup>41</sup> Aquele abatido por Marçal (*Capítulo III, seção 1*).

lado do pai Moisés e, obviamente, do motorista. Jogadores e demais acompanhantes postavam-se na carroceria.

Às dezoito e quarenta e cinco, mais de uma hora antes do horário marcado para o início da partida, estávamos no Centro Esportivo Parma. Mateus seguiu conversando com o pai, enquanto os jogadores já se dirigiam ao vestiário e começavam a trocar de roupa. A preparação para o jogo não difere da que conheço: brincadeiras, comentários sobre o material esportivo utilizado, 'bate-bola', alguns movimentos de aquecimento e alongamento da musculatura.

O uniforme era um que que fica guardado na casa do chefe da Abelhinha, junto com certos pares de chuteiras: camisas brancas com detalhes em vermelho, calções brancos e meias vermelhas. Nem todos jogadores levam ao jogo suas próprias chuteiras; alguns contam com as que se acaba de mencionar, mantidas sob a posse da direção do time. Marcos disse-me que o chefe da Abelhinha era o diretor da equipe, daí o uniforme ficar em sua casa. Na prática, porém, Pedro estava pouco envolvido com o futebol, e o explicitava inclusive verbalmente. Na residência de Mateus, por sua vez, moravam muitas bolas de futebol, mantidas no interior duma "rede-saco" comumente utilizada no ambiente do futebol profissional; a rede permite que as bolas sejam carregadas em conjunto por uma só pessoa a, por exemplo, um campo de treinamento.

A camisa do goleiro Hélio seguia o padrão multicolorido atualmente em voga na moda futebolística mundial. Ela e todas as outras trazem, à frente, as logo-marcas da camisaria e da loja de material esportivo no centro de São Paulo onde Hipa providenciou a confecção. Na posição costumeira, está o símbolo da equipe, estampado segundo a técnica de 'flocagem': um círculo, na "periferia" do qual se lê 'Associação Arte e Cultura Idzô'uhu' e em cujo centro está uma daquelas típicas faces humanas xavantes — com o "brinco" e a "gravata" — encobrendo parcialmente uma bola de futebol.

Os jogadores batiam-bola e alongavam-se nas cercanias do vestiário, numa área de pedriscos sob algumas árvores, quando Mateus se aproximou e, sem nenhum chamamento formal para o "início da preleção", passou suas instruções e recomendações. Quando o Tsada'ro rumou calmamente na direção do campo de jogo, o adversário Mixto Marajoara e o quarteto de arbitragem (incluía juiz-reserva/representante da Liga) já estavam por lá, sob a meia-luz de refletores parcialmente acesos.

O goleiro do Mixto, aquele mesmo que, em 1995, fora campeão em Sangradouro, dirigiu-se até a roda de jogadores do Tsada'ro, e cumprimentou alguns deles com apertos de mãos e tapas nas costas. Fez uns gracejos com a bola,

chamando jocosamente a atenção para a sua própria "*habilidade*". Trata-se dum elemento de comportamento característico de 'boleiros': ao menos no Brasil, ser 'jogador de futebol', em sentido pleno, implica o domínio dalguns códigos de "boleirice", e esses gracejos, em rodas prévias a treinos e jogos, nos quais são recorrentes as palavras 'habilidade', 'habilidoso', 'habili' ou 'estilo', são um deles.

Quando me juntei aos jogadores xavantes em rodas desse tipo, no pátio da Abelhinha ou na área de pedriscos de onde acabávamos de vir, sempre notei seu empenho em fazer, com a bola, os mesmos gestos que eu — que são, também, aqueles a que eu então assistia, executados pelo goleiro não-índio no clube de Primavera : ao receber um passe, prender a bola entre a sola do pé e o chão, rolando-a na direção do companheiro; prendê-la entre o dorso do pé e a canela, soltando-a para o alto com um jogo rápido da perna; tocá-la com a parte exterior do pé ou de modo a imprimir-lhe um movimento de rotação sobre seu próprio eixo; as chamadas 'embaixadinhas' etc..

Quando pensava nessas coincidências entre comportamentos meus, de pouco tempo atrás, e daquele outro waradzu e dos xavantes, no instante presente, Mateus ocupou-me de distribuir as carteiras de identificação aos jogadores. Tendo ido o goleiro adversário para o outro lado do campo, seguiu-se mais algum bate-bola entre os xavantes. Sugerí que fizessem uma roda em torno ao goleiro Hélio, para que este pudesse praticar defesas enquanto os outros exercitavam seus chutes. As carteiras voltaram, então, às mãos de Mateus e às minhas. Mas logo o juiz-reserva veio verificá-las, o que exigiu nova transferência daqueles elementos de identificação individual e pôs fim ao aquecimento.

No ato seguinte, cada time reuniu-se em círculo dum lado do campo. Enquanto os jogadores do Mixto Marajoara, de mãos dadas, rezavam em voz alta orações católicas, os do Tsada'ro apenas conversavam. O contraste era mesmo visível, e Mateus reiterou-o verbalmente: 'eles não rezam, só conversam'.

Comparado ao comportamento dos adversários, o dos atletas do Tsada'ro foi de pouca comunicação durante o jogo. Nalguns momentos, ecoavam gritos e recomendações mútuas, sempre em xavante. Marcos comentou comigo que o pessoal da cidade não gosta que eles falem em sua língua durante as partidas, o que interpreta como preconceito. Reclamações com o árbitro também foram de pequena monta, embora alguma tenha ocorrido. Nenhuma relação especial parecia distinguir os xavantes que formavam do lado do Mixto. As entradas mais duras, de parte a parte, não deixaram de se verificar. Houve um instante em que a possibilidade de confusão ameaçou instaurar-se, mas a tensão logo se dissipou, e o jogo transcorreu sem maiores acontecimentos significativos.

Na platéia, talvez não houvesse mais gente do que dentro de campo. Os moradores da Abelhinha ali presentes mantiveram atitude discreta, observando com atenção as jogadas, mas em silêncio. Torcendo pelo Tsada'ro de modo mais ruidoso estava o dono da oficina mecânica que costuma consertar os veículos dos xavantes. Mostrava conhecer vários deles, fazia sugestões de substituições ao técnico Mateus e reafirmou uma promessa: a de presenteá-los com um uniforme de futebol.

Com o resultado final de 'um a um', o Tsada'ro dependeria de outros resultados para passar à semi-final, mas ninguém sabia muito bem qual era de fato a situação. Havia dúvidas sobre o critério de desempate em caso de equipes com o mesmo número de pontos e quanto a um suposto recurso que o próprio adversário daquela noite estaria movendo contra um terceiro time, de modo a conquistar pontos que havia deixado de ganhar em campo.

Se a situação já era confusa em termos esportivos, havia, também muitos outros assuntos a resolver. Mateus retornou a suas atividades no Projeto Tucum, em Água Boa, logo após a partida daquele sábado. Durante os dias que se seguiram, nos constantes deslocamentos a Primavera, o cacique Pedro, Marçal, Cléber e outros moradores da Abelhinha estavam mais ocupados com outros assuntos, sobretudo a retirada da oficina das viaturas da aldeia. De modo que, não fosse o jornal disponível na sala de espera dessa oficina, que apanhei por acaso, talvez não tivessem se dado conta que, após uma 'perda de ponto' do Mixto Marajoara, o Tsada'ro estava classificado para a etapa semi-final do campeonato.

No domingo seguinte e no sábado ainda posterior, viriam a enfrentar por duas vezes um outro adversário, o 'São Miguel'. Duas derrotas eliminaram os xavantes da competição. Na primeira, o time foi coordenado por Cléber. Na segunda, Mateus pôde estar novamente presente.

### *1.5.3 Outras relações*

Ao acompanhar as interações dos xavantes na cidade, dois aspectos despontam com clareza. O primeiro já foi sinalizado: o futebol é apenas uma das esferas em que elas se dão. O segundo é que, mesmo nesse domínio específico, a participação no campeonato amador também não concentra toda a atenção dos índios. Há uma rede de contatos, sobretudo pessoais, por meio da qual eles podem, por exemplo, adotar a mesma prática do 'entrar com recurso' junto à Liga, pedindo a perda de pontos por parte dum adversário que tenha atuado de modo irregular, conforme vimos acima. Se os presenciei tomando essa iniciativa ou providenciando, novamente, a regularização do 'C.G.C' do time, sempre me pareceu, mesmo quando o



canal de comunicação era o telefone, e eu estava em São Paulo, que seu maior foco de investimento futebolístico nas cidades era outro.

Na própria cidade vizinha, dispõem de meios para inserir seus jovens em escolinhas da modalidade esportiva e para negociar possíveis períodos de testes em equipes juvenis de clubes profissionais. O antes mencionado Benedito ou o técnico duma das equipes do campeonato, que mantém uma dessas escolinhas, são pessoas que permitem aos xavantes expandir sua rede de conhecimentos. Numa escola municipal de Primavera, por exemplo, encontra-se um professor de educação física que tem como atividade paralela levar equipes de adolescentes da região a participar de competições noutros estados, especialmente os do sul do país, donde é originário. Esse professor está dentre aqueles que os xavantes chamam de empresários, presença constante nos casos que contam como possibilidades a serem concretizadas ou que foram desperdiçadas. O fato importante é que esse mundo feito de escolinhas freqüentadas esporadicamente ou mesmo com regularidade, testes almejados ou que não deram certo, empresários em que se confia ou que são vistos com desconfiança faz parte, também, do futebol xavante.

## **2. Algumas faces do futebol xavante**

Retomo, a partir daqui, alguns aspectos já abordados, que perpassam mais de um dos cinco planos distinguidos com propósitos descritivos. Início pelo tema que inclui os uniformes e, em sentido mais geral, os objetos materiais utilizados na prática esportiva. O tema oferece alguns indícios interessantes, que permitem conceber uma ponte, por assim dizer, entre mecanismos políticos "internos" à sociedade xavante e outros, que a ligam ao "mundo exterior".<sup>42</sup> Refiro-me a processos por meio dos quais itens do material esportivo são obtidos e circulam entre grupos e pessoas na área de Sangradouro.

---

<sup>42</sup> No *Capítulo VI*, teremos a oportunidade de voltar a discutir essas noções de *internalidade* e *externalidade*.

## 2.1 MATERIAL ESPORTIVO

Bolas, chuteiras, calções e jogos de camisas são conseguidos, via de regra, mediante dois caminhos: compra nas cidades ou doações de "brancos" conhecidos.

No primeiro caso, encontra-se, por exemplo, o uniforme utilizado pelos integrantes do Tsada'ro no campeonato de Primavera (*tópico 1.5*). Não estou certo, mas me parece que ele não é usado durante os campeonatos internos. O time 'Abelhinha', com grande intersecção, mas não completa coincidência de jogadores em relação ao Tsada'ro<sup>43</sup>, esteve ausente da Taça Dom Bosco que acompanhei em 1999. Em 1997, permaneci na área indígena durante o hiato entre o término do Campeonato de Sangradouro e o início da Taça Dom Bosco. Em 1995, nem a aldeia nem o uniforme existiam.

Quanto ao segundo caminho de obtenção de material esportivo, os não-índios doadores podem ser os chamados amigos ou políticos. Seguindo na linha de explicitar os pontos duvidosos da investigação: não há como afirmar com segurança que os políticos estejam nem *excluídos* nem *incluídos* na rede de relações significada pela categoria amigo.

No *Capítulo II*, vimos que Marçal é amigo do prefeito de Primavera do Leste e do vice-prefeito duma cidade francesa. Após ter feito a doação da roda d'água que aparece na *Figura 4*, o francês estava de volta à aldeia em 1999. Acompanhado pelo mesmo prefeito, chegaria para uma visita na mesma manhã em que me fui de lá. Quando ajeitava minha partida, os xavantes pintavam-se e se adornavam para recebê-lo dali a poucos instantes.

O campo onde se insere a 'amizade' do francês não parece ser o mesmo, contudo, que aquele em que podemos situar iniciativas como uma de Marcos, conhecida em 1997. Professor da escola quadrada, eventualmente caracterizado como 'secretário da aldeia', ele me apresentou o rascunho de carta que começara a redigir e que queria encaminhar a um candidato a prefeitura de General Carneiro. A mim, Marcos pedia ajuda com o português escrito, reforçando que eu poderia falar o que estava errado, ele não teria vergonha.<sup>44</sup>

O conteúdo do texto era a solicitação de calções de futebol ao candidato. Incluía pronome de tratamento normalmente utilizado quando nos dirigimos a uma

---

<sup>43</sup> Para verificá-lo, confrontar os indivíduos mencionados no tópico 1.5 desta capítulo com o diagrama do 'Abelhinha' apresentado no *Apêndice 4* (parte 3).

<sup>44</sup> Com razão, penso eu. Ali, se alguém tinha que ter vergonha de ignorância da língua alheia era eu, que, se posso escrever palavras soltas do xavante, devo cometer diversos "erros" que ele poderia apontar. Ademais; ao nível da fluência em *conversações orais*, o português de Marcos não tem grau de comparação com o "meu xavante".

autoridade. Foge-me à memória se 'Vossa Senhoria', 'Vossa Excelência' ou coisa parecida. De passagem, note-se: Hipa, ao traduzir uma entrevista feita por Marcos com Moisés — da qual volto a falar em diversos outros momentos deste capítulo e do próximo<sup>45</sup> —, reproduziu o modo como o velho monolíngüe se referira a seus descendentes diretos recorrendo a fórmulas como '*senhores meus filhos (netos)*'.

Na correspondência de escopo futebolístico de autoria de Marcos, quero destacar que o estilo selecionado para abordar o candidato era *formal*. E talvez seja possível encontrar justamente nessa formalidade um critério para situar a carta na antípoda da relação com os amigos. Essa última seria construída em encontros diretos, cara-a-cara, nos quais o português segue sendo a língua de comunicação, mas a via adotada alterna-se para a *oralidade*.<sup>46</sup> Entre os opostos de textos formais e encontros pessoais, bilhetes como o que outro morador da Abelhinha mandou o filho entregar-me na estadia de 1999.<sup>47</sup>

Independentemente de como amigos e políticos venham a ser analiticamente relacionados, é válido observar que aquilo que é obtido via *doação* pode ter um destino diferente do que é *comprado* por xavantes. Vejamos os dados.

No momento em que, recebido no warã da Abelhinha, apresentei à "comunidade" a bomba de encher bolas e o conjunto infantil de camisetas de futebol (*tópico 1.2*), o material foi pego por Igor, e levado à sua casa. Explicaram: como sou identificado à família de Hipa e, por extensão, aos poredza'õno, meus presentes foram incluídos na prática do warãtsi'rã, de acordo com a qual, quando integrante dum clã consegue algum bem, membro do outro clã toma o mesmo para si. Igor é õwawẽ, mas por que exatamente ele? Porque, na ocasião, teria sido o primeiro a manifestar-se nesse sentido no warã.<sup>48</sup>

O jogo de camisetas amarelas utilizado pela equipe da Abelhinha durante certo 'festival esportivo' foi obtido por um poredza'õno (*tópico 1.4*); teve a mesma destinação que o anterior: a posse de Igor. Já as camisetas brancas que vestem as mulheres

---

<sup>45</sup> A entrevista se fez e traduziu por encomendas minhas. Vai devidamente contextualizada e transcrita na íntegra no *Apêndice 3.2*.

<sup>46</sup> Quando David Maybury-Lewis esteve em São Paulo há pouco tempo, pude intermediar seu encontro pessoal com Hipa. Este, ao aceitar com entusiasmo a conversa, externou o gosto que tem em conhecer diretamente, olhando na cara, pessoas de que já ouviu falar ou cuja existência conhece apenas por meio de textos escritos. Aliás, quem não gosta disso?

<sup>47</sup> Estávamos separados por poucos metros de caminhada: ele, numa das casas da aldeia, eu, alojado na escola quadrada. Mesmo assim, preferiu a escrita para comunicar: "*Ao jovem: Fernando solicito de atender meu reivindicações de doar 2 pilhas pequena. Se é possível. Muito obrigado e Boa tarde. Espero a sua compreensão. até a tarde tá.* [nomes "brasileiro" e dois xavantes do solicitante]" Meio informal, meio formal (por escrito), não?

<sup>48</sup> Não encontrei menção à prática na bibliografia; mesmo em Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 60-71), que conferem uma importância à circulação de bens inaudita em outros estudos sobre os Xavante. Falaram-me do costume também como 'iratsi'rã', uma forma, possivelmente, flexionada na primeira pessoa do singular.

futebolistas (*idem*) foi conquista do öwawê Marçal junto a um vereador de município vizinho, e foi parar nas mãos de Marcos. Quanto ao uniforme com o qual o Tsada'ro apresentou-se no clube Parma (*tópico 1.5*), cuja confecção foi providenciada por Hipa, seria oficial, razão pela qual não entra no warãtsi'rã.

Nem tudo que os xavantes falam sobre material esportivo, no entanto, remete ao warã'tsirã. Nalguns casos, acentuam-se os mesmos mecanismos de introdução de bens mas não a posse individual, dizendo-se, simplesmente, que fulano comprou a bola da comunidade, que beltrano conseguiu a rede de vôlei de Idzô'uhu com um político da região ou que foi um vereador de Poxoréu quem deu as traves do campo de Sangradouro. Outros processos merecedores de nota dizem respeito à noção de *troca* e à relação entre dirigentes de times e entre estes e jogadores.

Em 97, um xavante mostrou-me camisas listradas em verde e branco. Noutros tempos, teriam sido da equipe do [Caio/ 80], chamada 'Dom Bosco'. Caio gostava de outras, amarelas, da equipe 'Marimbu', que, em conjunto com os calções azuis e as meias brancas de que já dispunha, lembrariam a seleção brasileira. Entrou em acordo com o dirigente do Marimbu e fizeram a troca. Posteriormente, o uniforme que havia sido do 'Dom Bosco' foi parar com o próprio Marcos, que, em 95, era jogador do Marimbu.

Um dirigente afirmou que certo jogador é interesseiro: combina atuar por um time em troca de calçado; depois, briga e muda de time. Eu conhecia o vínculo entre outro jogador xavante e uma equipe do campeonato interno de Sangradouro. Reencontrando-o dois anos depois, perguntei-lhe se não estava mais ligado a ela. Respondeu-me que não, porque seu dirigente não dava chuteira. O time que então defendia era bom: tinha doze chuteiras.

## 2.2 OS ESPAÇOS DE JOGO

Dois desenhos de crianças retratando sua aldeia, expostos nos eventos realizados em São Paulo de que falamos no *Capítulo II*, trazem à discussão a questão da espacialidade como idioma social (Overing, 1977): seria possível recorrer a ela na leitura do futebol indígena?

O desenvolvimento da etnologia sul-americana está marcado pela constatação de que conceitos e procedimentos antropológicos importados, por assim dizer, do estudo de sociedades de outras regiões do mundo seriam impróprios para analisar as

situadas neste continente.<sup>49</sup> O supracitado trabalho de Joanna Overing — assim como, apontando noutra direção, o de Seeger & *Outros* (1979) — é um desses que procura sintetizar contribuições analíticas dispersas e sugerir um novo rumo de investigações. Para a autora, *tempo* e *espaço* seriam linguagens por meio das quais as sociedades sul-americanas expressariam seus princípios básicos de organização social, cabendo aos antropólogos acompanhar e traduzir tais expressões.

Exemplo característico do procedimento mencionado pela autora é o estudo de Stephen Hugh-Jones (1993 [1976]), sobre o modo como o tempo e o espaço deixam-se apreender no ritual dum povo do noroeste amazônico. Quanto aos Jê, o *tempo* foi deixado um pouco de lado, dada a aparente predominância do idioma espacial no modo como os próprios índios "falariam" de suas sociedades aos antropólogos (ou como estes "escutavam"). Aldeias circulares ou semi-circulares, bem definidas em termos de seu pátio central, de suas residências situadas na periferia e de seu lado "exterior", revelariam maneiras propriamente indígenas de lidar com uma série de oposições fundamentais da vida social, como natureza/ cultura, vivos/ mortos, masculino/ feminino ou consangüíneos/ afins. Para usar uma imagem de Overing, é como se as aldeias jês escancarassem ordenamentos sociocosmológicos "*diante dos olhos*" (dos antropólogos).

No *Capítulo II*, mencionei rapidamente um recado sutil deixado por Aracy Lopes da Silva (1983). Ao analisar a constituição das aldeias xavantes, bem como suas transformações advindas do contato regular com a sociedade invasora (a "nossa"), a autora reiterou uma costumeira caracterização do espaço habitado jê, em que o domínio circundante das casas associa-se à vida doméstica e às mulheres, enquanto o pátio central é a esfera de manifestação de assuntos públicos — políticos, rituais e jurídicos — e liga-se aos homens. Nos tempos presentes, seria ali o lugar de se jogar futebol.

No universo dos povos jês, o campo no centro da aldeia não é exclusividade dos Xavante. Entre os xikrins da área do Cateté, pude testemunhar sua posição bem ao lado do *ngobe*, a chamada 'casa dos homens' kayapó. Reis (2001) informa sobre o campo próximo ao *warã* xerente (instituição evidentemente similar ao warã xavante).<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Exemplos de apresentação dessa discussão, no que se refere diretamente aos povos jês, são trabalhos como os de Seeger (1980) e Lopes da Silva (1986 [1980]: 23-27; 167-180; 262-264)

<sup>50</sup> "(...) ao se percorrer as aldeias Xerente, o *warã* sempre se destaca como um espaço social que centraliza a vida ritual, as corridas de tora, as demandas políticas e outras atividades que mobilizam a comunidade de uma aldeia. A centralidade espacial do *warã* evidencia-se inclusive nas aldeias que têm suas casas dispostas no formato de duas fileiras e fazem da 'rua' da aldeia seu *warã*. Atualmente, somado às suas funções tradicionais, o *warã* tem sido construído para assentar as traves de futebol que dão formato aos campos em que os jovens e,

Ewart (2000) notou a centralidade espacial do esporte entre os Panará contemporâneos, situando-a numa discussão teórica de maior alcance a que retornaremos ao final desta dissertação.

Mas eu comecei este tópico mencionando desenhos de aldeias feitos por xavantinhos e é preciso descrevê-los.

Num deles, a circularidade da aldeia, quando transposta para a folha de papel, resulta na forma geométrica retangular. As casas então emolduram um campo de futebol perfeitamente “estilizado”, no qual se localizam as balizas do jogo, alguns jogadores e só: tudo o que há no pátio da aldeia é o futebol. No segundo, representa-se uma partida desse esporte: estão lá, além da bola e das traves, exatamente vinte e dois jogadores, divididos em duas equipes diferenciadas por lápis coloridos, e o *árbitro*, quase imperceptível na cena futebolística, desenhado em proporções bem menores que as dos jogadores. O 'bate-bola' ilustrado na capa desta dissertação — aliás, "bate-bolas" —, de autoria dum ritéi'wa com notável talento de artista plástico, vai na mesma direção, como também, desenhos afixados nas paredes da escola quadrada da Abelhinha.

Uma das várias saídas da aldeia que empreendi com meu carro, na condição de "pesquisador-motorista" dos xavantes durante a etapa de campo de 1999, foi até Aragarças (GO), a fim de que o cacique Pedro pudesse conversar sobre assuntos pendentes com uma funcionária da FUNASA. Num hotel da cidade, o órgão reunia várias dezenas de jovens xavantes, provenientes de todas as áreas pelas quais se distribui este povo. O objetivo: 'capacitar', ou 'formar' — como dizem funcionários não-índios e xavantes — 'agentes de saúde indígenas'. Davi, da Abelhinha, era um deles. Enquanto Pedro, Mateus e Cléber aguardavam o atendimento da responsável da FUNASA, aproveitavam para rever Davi. Fiz o mesmo; e, dado que era momento de intervalo das atividades do curso, pude observar uma das salas do hotel onde, presumivelmente, estivera ocorrendo algum tipo de *oficina* ou — as palavras, nestes casos, são sempre as mesmas — *workshop*.

Espalhava-se pelas paredes uma multiplicidade de cartolinas, com desenhos de espaços habitados xavantes cujos nomes também exibiam. Para um olhar dirigido ao assunto, logo se destacava a recorrência do campo de futebol circundado por casas. Era assim, por exemplo, com as representações gráficas das aldeias Tsõrepré (Sangradouro), que trazia a expressão 'lazer' como indicativa do espaço do jogo, Aldeinha, Aldeona, Mata Verde e Sucuri (Parabubure) ou Água Branca (Pimentel Barbosa). Noutros casos, como os de Bom Jesus (Sangradouro) ou Arimatéia

---

*ocasionalmente, as mulheres realizam a prática desse esporte de grande aceitação nas*

(Marechal Rondon), o campo figurava ao lado do aglomerado de habitações. Por fim, outras havia sem campo de futebol (Jerusalém, em São Marcos, São Miguel, São Paulo e Colina/ ?).<sup>51</sup>

Mostram as *Figuras 3 e 4* apresentadas no *Capítulo II*: tanto em Sangradouro como na Abelhinha, o principal local para a prática do futebol é, de fato, o pátio central da aldeia. Isso vale para o plano cotidiano, para os encontros inter-aldeias, para onde se induziu o pesquisador-futebolista a atuar e para os campeonatos internos. Entretanto, é necessário atentar para os fatos de que jogar nas cidades não é nada incomum e que, segundo informações, o campo de Sangradouro era fora do círculo de casas.

Existe a vontade de levá-lo novamente para lá. Um político “branco” da região teria prometido que ajudaria os xavantes a concretizar essa proposta, construindo um campo gramado, o que não foi cumprido.<sup>52</sup> Os moradores de Idzô’uhu também falam em fazer um campo gramado, atrás das casas da aldeia. Declaram que o problema é não disporem de sementes de grama, e chegaram a sondar meus conhecimentos e relações pessoais quanto a este assunto.

A julgar por essas declarações, e pelo que verifiquei também entre os xikrins da área do Cateté (PA), a constante perspectiva de que o campo seja levado para o além-aldeia começa e se explica por motivos bastante pragmáticos. O que existe, na realidade, é a *vontade* de que o campo seja gramado. Contudo, seria impossível, como me disse um xikrin, manter o gramado dentro da aldeia, por onde as pessoas sempre estão transitando — questão, portanto, do “*pensamento domesticado*” indígena, não do “*selvagem*” (Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 252).<sup>53</sup>

O interesse em jogar em campo gramado é uma constante nas conversas com os xavantes, chegando, inclusive, a suscitar rivalidades. Habitantes da Cabeceira vangloriavam-se de seu campo, que, gramado, seria melhor que os de Sangradouro e Abelhinha. Outros, contudo, disseram-me que não é. Ter um campo em boas

---

*aldeias.*” (Reis, 2001: 111-112).

<sup>51</sup> É curioso: no conjunto de aldeias que estariam na área ou reserva oficialmente chamada de 'Parabubure', a localização de algumas foi-me precisada por informantes por meio de tal referência nominal (como Mata Virgem); outras ficariam no Kuluene (como Aldeinha e Aldeona); um terceiro grupo representa-se como parte do universo de 'Couto Magalhães' (São Pedro e São Domingos Sávio, por exemplo). A permanência da divisão, na cabeça dos xavantes, talvez reflita as relações históricas que levaram à constituição da terra indígena Parabubure (ver Lopes da Silva, 1986 [1980]: 36-40).

<sup>52</sup> Reis (2001: 110) menciona projeto assistencial a uma aldeia xerente no qual as melhorias prometidas incluíam “26 casas de alvenaria, uma escola de duas salas e um depósito de material, um galpão comunitário, um posto de saúde, um poço artesiano, um curral com 50 matrizes e 2 touros, energia elétrica, e um campo de futebol gramado”.

<sup>53</sup> Entre “eles” (os índios), parece-me que o primeiro exista numa proporção maior do que se costuma destacar, assim como, entre “nós”, a aparição do segundo não seria uma questão de “setores da vida social” (*Idem*).

condições parece ser motivo de disputas por prestígio entre diferentes aldeias da área de Sangradouro.

Talvez, tanto falatório sobre um mesmo assunto esteja a indicar que é o valor conferido ao futebol — e não o contrário disto —, que explica a sempre presente perspectiva de que o campo seja transferido para fora do círculo de casas. Afinal, o grande significado etnológico do pátio das aldeias jês, como espaço por excelência da vida política e cerimonial destas sociedades, não impede que assuntos importantes tenham seu foco fora dele. A transposição das conclusões etnológicas mais bem assentadas sobre o espaço social jê parece não ser suficiente para entender a questão do campo de futebol entre estes povos. Joga-se futebol no pátio central da aldeia como se pode jogá-lo em outros espaços — inclusive, nas cidades.

As contemporâneas condições de interlocução e pesquisa junto aos xavantes trazem situações e possibilidades inesperadas pelos cânones etnológicos.<sup>54</sup> Foi com Marcos que comecei a conversar sobre essa questão da localização do campo de futebol. A princípio, externou sua própria opinião: o campo ficaria no centro da aldeia que é para todo mundo ver. Mas logo encampou o problema, e resolveu incluí-lo na já mencionada entrevista com seu pai:

Marcos: Por que o campo de futebol fica no meio da aldeia. Como o senhor pensa isso?

Moisés: Porque é gostoso ver as pessoas correndo atrás da bola. E também porque era muito longe para jogar. Ficava na missão o campo. Então, resolveram trazer mais perto, para todo mundo ver eles jogando, e também para a gente jogar bola. Porque ninguém agüentava ficar sem jogar futebol.

Marcos: Não é com o pensamento de ver quem está brigando? Ou é simplesmente para ficar mais perto?

Moisés: Primeiro, porque os velhos querem ver de perto para que não haja confusão. E também para ficar mais perto de todo mundo. E outra: o campo não é só futebol. Também tem outros jogos para variar. Por isso, a gente queria o campo mais perto. Senão, a gente não participava dos jogos e ficávamos de fora. A gente ficaria bravo por tudo isso. Nós decidimos para que o campo ficasse dentro da aldeia.

Marcos: E também quero perguntar ao senhor: não é por causa dos nossos rituais (dató), que sempre acontecem no meio da aldeia? Normalmente, nós não fazemos o ritual atrás da aldeia. Não é por isso?

Moisés: Só fazemos rituais atrás da aldeia quando é nomeação das mulheres. O resto fazemos no meio da aldeia. Claro que tivemos influência de colocar o campo

---

<sup>54</sup> Voltaremos a esse assunto ao final do próximo capítulo.



no meio da aldeia. Tudo que adaptamos dos jogos dos waradzu nós transformamos na nossa realidade. Então, vocês têm de continuar fazendo.

Marcos: Desde que os senhores aprenderam a jogar o futebol que o campo está no meio da aldeia de Sangradouro?

Moisés: Sim, sim. Desde que aprendemos. Assim!

### 2.3 FUTEBOL ASSISTIDO

O acompanhamento da realidade futebolística nacional e internacional é um dado marcante na relação dos xavantes com o esporte. Não se limita, é verdade, ao futebol, como pude verificar conversando com Juvenal, admirador de corridas de 'fórmula um' e capaz de lembrar, instantaneamente, nomes de pilotos que me faltavam à memória. De tênis, por exemplo, disse não gostar tanto; ainda assim, ligava o nome da modalidade ao de Gustavo Kuerten. Se alguns xavantes procuravam em mim um informante sobre o paradeiro de determinados atletas, eu nem sempre sabia responder com precisão. Foi o que ocorreu quando me inquiriram sobre um ex-jogador do Corinthians. Eu achava que havia ido para o futebol português, mas logo fui corrigido por outro xavante presente: estava na Inglaterra — e estava mesmo.

O Corinthians merece um destaque especial nesse quadro, por conta do interesse dos próprios xavantes em conversar sobre o clube. A presença de 'Índio' em seu elenco de jogadores, na época em que transcorreu a pesquisa de campo, motivava a busca de informações a respeito do time, a afirmação de vínculos individuais de torcida — por causa do 'nosso parente', como diziam — e outras elaborações mentais e discursivas. Apontavam que determinadas "estrelas" corinthianas, cujos nomes recitavam, não gostavam do 'Índio', não passavam a bola para ele e tratavam-no mal, de modo discriminatório, fora mesmo do campo do jogo: na concentração.

Tudo isso, é claro, porque eles assistem programas de televisão, ouvem programas de rádio, lêem jornais e acabam por incluir temas do mundo esportivo nas conversas e trocas de informação que mantêm também entre si. Cléber (211), em especial, surpreendeu-me por ocupar-se em pensar sobre um mesmo assunto que me viera à cabeça ainda ao início desta pesquisa: por um lado, os jogadores profissionais que atuam com apelido idêntico ao do xukuru-kariri que se projetou no Corinthians, por outro, a diversidade *fenotípica* dos atletas brasileiros que desfilam publicamente sua imagem nos estádios e na televisão, a um passo de trazer à tona o imaginário da "*fábula das três raças*" (Da Matta, 1987 [1981]). Em 1997, Cléber era um dos que

gostava de conversar sobre o 'Índio' do Corinthians, querendo saber, também, se um outro atleta de alcunha 'Índio', que havia atuado pela equipe do 'Goiás', era índio mesmo. Em 1999, externou sua opinião de que um certo jogador de cabelo bem liso, com passagem pelo 'Guarani', era índio ou, ao menos, parecia ser.

Observemos outros aspectos ligados ao futebol assistido.

### *2.3.1 Um Brasil na tevê*

Durante a visita a Sangradouro (1995), a seleção brasileira de futebol estava disputando a Copa América no Uruguai. Os jogos da seleção eram momentos de grande aglomeração dos índios, destoando da maior parte do tempo cotidiano, em que o destaque mais visível era a dispersão dos interesses individuais. Homens maduros, mulheres e crianças juntavam-se à frente da casa de um dos poucos proprietários de televisão do local. O aparelho era levado para fora, de modo que todos os presentes pudessem assistir às partidas.

Os outros momentos em que presenciei aglutinação humana em proporções semelhantes foram a final do campeonato interno de então, uma expedição masculina de caça e a reunião de pessoas de ambos os sexos para trabalho coletivo na parcela da roça a que por lá se chama 'comunitária', assim distinguida daquela mantida por cada casal ou família extensa. Em termos de número de pessoas envolvidas, a capacidade de atrair a atenção coletiva por parte da cerimônia de nomeação feminina anteriormente mencionada foi bem menor do que a desses eventos.

Dois foram os jogos da seleção que assisti junto com os xavantes. Numa segunda-feira, o Brasil venceu os EUA. Na quinta, enfrentou a Argentina, tendo ficado famoso, naquela ocasião, o gol que Túlio, centroavante brasileiro, fez com a ajuda do braço, levando o *sretch* nacional à vitória. O que pude extrair do comportamento diante do espetáculo futebol-pela-tevê segue abaixo.

A postura mais generalizada foi de bastante atenção ao que se passava no vídeo, embora as reações exteriorizadas tenham sido poucas. Na maior parte do tempo, os espectadores permaneceram calados. Os instantes de comentários compartilhados vieram mais do aspecto cômico das imagens do que de ansiedade, preocupação, sofrimento, euforia, desgosto, contrariedade ou comunicação de apreciações sobre o jogo.

Digo isso porque me chamou a atenção o fato de os gols terem provocado pouco mais do que muxoxos dispersos. A maioria dos presentes, inclusive, não emitiu qualquer som ou verbo, antes ou após a concretização dos tentos futebolísticos, fundamento da demarcação entre vitoriosos e perdedores. Por outro lado, trombadas entre jogadores e lances patéticos, como escorregões, despertaram imediata

exteriorização emocional e comunicação verbal/ gestual. Não sei bem porque, recordo-me, em especial, de um aspecto.

Era julho e fazia frio, especialmente à noite. Tanto em Sangradouro como no Uruguai, de onde provinham as imagens. Possivelmente, o frio era maior no país platino. A cada vez que despontava na tela o *close* do treinador brasileiro Zagallo, no banco dos reservas, com os olhos esbugalhados de tensão, os índios soltavam gostosas gargalhadas. A princípio, não entendi por quê. Sabe-se lá se o que vai abaixo é algum tipo de entendimento.

O que sei é que Zagallo parecia sofrer. Com o, de fato, sofrível futebol de seu time; e com o frio, todo encapotado que estava, de capuz e luvas, comprimido entre outros corpos brasileiros que, não podendo mover-se porque assentados no banco, tornavam-se mais congelados. Os Xavante, por sua vez, sentados em seus bancos e cadeiras de madeira, latas de óleo para motores de grandes veículos, crianças no chão, sorriam. Apesar do frio, que não motivava mais do que braços cruzados, algumas peças de roupa de inverno e escassos cobertores. Apesar do mau futebol dos brasileiros, evidenciado no desespero ufanista do locutor Galvão Bueno e nas expressões faciais contrariadas do assentado *staff* do selecionado nacional, principalmente Zagallo.

Não pude deixar de pensar num texto que havia lido, comparando a importância do cargo de treinador da seleção brasileira de futebol ao de presidente da República: *“É que tanto o técnico quanto o presidente têm a capacidade de simbolizar a comunidade nacional nas suas virtudes ou nas suas fraquezas. Ambos, assim, são mais do que representantes do povo, exercendo na imaginação geral o papel de verdadeiros termômetros da alma nacional.”* (Da Matta, 1986a: 98). Como sofrem os brasileiros por seu futebol; como é fria sua alma nacional, gargalhariam, imaginariamente, os xavantes de Sangradouro.

### 2.3.2 Na sala de vídeo

Uma novidade verificada na etapa de campo de 1999 foi a instalação de aparelho televisor alimentado por energia solar — doação da ONG *Greenpeace* — na Abelhinha, inexistente dois anos antes. Com o aparelho, as transmissões de jogos de futebol foram eventos de público certo e numeroso. A paulatina dissolução da reunião de todas as noites no warã por conta de algum jogo do Corinthians, do Grêmio, do Vasco, do Brasil etc. era corriqueira. O local onde fica a televisão, acompanhada dum aparelho de vídeo-cassete, é o que chamam de sala de vídeo.

Trata-se da única casa da aldeia que não tem porta, onde se alojam os galões de combustível para as viaturas da aldeia e onde, eventualmente, dormem os rapazes

solteiros. Antes da construção da escola em alvenaria por parte do município de General Gomes Carneiro — a escola quadrada — era lá que funcionava a escola da aldeia. A atestar esse passado, permanece na casa uma lousa pendurada à parede de palha, que pode ser usada para que eventuais oradores com dotes de “professor” esclareçam melhor seus pontos-de-vista, principalmente quando o assunto diz respeito ao “mundo dos brancos”.

No dia seguinte à minha chegada, recebido “oficialmente” nessa casa, presenteei o coletivo dos moradores da aldeia com uma trilogia de vídeo-documentários sobre futebol (GNT, 1998). Eu já havia comentado com alguns dos xavantes que julgava serem esses programas um material interessante para que eles pudessem conhecer um pouco mais de perto o mundo do futebol, algo que eles sempre me demonstraram desejar. Assim, no momento em que ofereci o presente à comunidade, reproduzi essa impressão e expliquei, mais ou menos como se segue, o que se encontraria nos vídeos.

Em conjunto, os programas retratam o universo do futebol profissional a partir da realidade da carreira de jogador. Cada um deles aborda um momento específico dessa carreira por meio do acompanhamento do dia-a-dia de certos personagens reais. O primeiro segue jovens desconhecidos tentando arrumar um espaço nas equipes de futebol profissional e entrando em contato com o mundo das 'peneiras' (testes de admissão aos clubes), das 'categorias de base' (times de crianças, adolescentes e rapazes mantidos pelos clubes profissionais) e dos 'empresários' (indivíduos que procuram intermediar o acesso dos jogadores aos clubes e vice-versa). O segundo apresenta o momento de chegada a um grande clube do futebol brasileiro de dois jogadores até então acostumados a uma realidade profissional de menor remuneração, projeção nacional, cobrança sobre seu desempenho etc.; é o momento de se ver se irão ou não 'dar certo' na profissão. Por fim, o terceiro programa mostra o cotidiano de um ex-jogador famoso, rico, que jogou em grandes clubes do Brasil, na seleção e em times da Europa. Entremeadas às cenas narrativas dos três vídeos, depoimentos de ex-jogadores e ex-treinadores sobre suas próprias carreiras.

Após essas explicações, perguntei qual fita eles gostariam de ver de imediato e a opção escolhida foi a dos garotos que estavam perseguindo uma oportunidade nos times.

A linguagem de documentário não agradou muito. Pouco a pouco, a assistência foi-se dispersando. Foram raros os que permaneceram até o final do programa. Posteriormente, alguns vieram perguntar se aquela história era de verdade e se, afinal, os jovens tinham ou não conseguido algum time para jogar.

A experiência com as fitas de vídeo não foi lá muito bem sucedida. Acredito que isso tenha acontecido, parcialmente, em virtude da ausência de Mateus, que, além de ser o 'cabeça' do futebol local, também é quem costuma pensar e estimular iniciativas de caráter pedagógico por lá, que era, em suma, o que eu tinha imaginado como propósito daquele presente específico.

### 2.3.3 Apostas

Foi entre os xikrins do Cateté que tomei contato, pela primeira vez, com o gosto em jogar futebol 'apostado', como diziam estes outros índios. Quanto aos xavantes, mencionei a sugestão de aposta feita por Marcos Terena a Hipa (*tópico 1.4*). A mim, propuseram apostas em duas oportunidades.

Primeiro, num posto de gasolina às margens da BR-70, local de parada costumeira no trajeto Sangradouro/ Primavera do Leste. Ali, Pedro propôs, perdeu e pagou um jogo de sinuca apostado. Na Abelhinha, quando se avizinhava a data dum 'Corinthians x São Paulo' pela televisão, Mauro, sabendo de minha preferência clubística, sugeriu o acerto: se o São Paulo vencesse, eu lhe daria fumo; caso contrário, ele me daria artesanato. Acrescentou que torcia igualmente pelo Corinthians, mas ficaria com o São Paulo, a fim de que, entre nós, pudesse realmente haver aposta.

Antes disso, em meio ao intenso calendário de jogos televisionados que os xavantes acompanhavam, Cléber, notório vascaíno, já havia tratado uma aposta com seu cunhado (WB) Oto, referida a um 'Vasco x Santos' pelo campeonato brasileiro de 1999. Enquanto transcorria a partida no televisor, os bens em questão, duas carteiras de cigarros e dois pacotes de fumo "solto", foram dispostos em lugar bem visível: sobre um galão de combustível alocado no centro da sala de vídeo de Idzô'uhu. Ao final, com a vitória do Santos, Oto arrebatou todo o lote tabagista, mas logo viria a compartilhá-lo com Mauro, entre outros.

Na etnologia ameríndia, o tema das apostas em resultados de jogos não é raro. Pode-se reconhecer sua presença *sui generis* num mito apinayé: duas moças condicionam a efetivação de relações sexuais com dois irmãos ao fato de estes vencerem-nas numa corrida (Nimuendajú, 1939: 178). Lévi-Strauss (1983 [1971]: 29-30) começa a analisar o *desaninhador de pássaros* norte-americano mencionando os jogos com apostas dos *Klamath*, no curso dos quais "*mudavam de mãos riquezas consideráveis*." De volta à América do Sul, também o jogo de cabeçadas numa bola de borracha dos Enawenê-nawê, do oeste do Mato Grosso, parece estar associado a um sistema de apostas (Silva, M., CP; Santos, CP).

## 2.4 VITÓRIA/DERROTA

Estará lembrado o leitor do registro dum diálogo logo após a final do campeonato de 1995 em Sangradouro, no qual Mateus afirmou que a vitória é valorizada na nossa [dos Xavante] cultura (*sub-item 1.3.1*). Hipa, por sua vez, deu-me parte de que seu esquema inspirado na matemática xavante (*sub-item 1.2.2*) não foi muito bem sucedido quando tentou imprimi-lo num jogo do campeonato de Sangradouro. A derrota, naquela ocasião, teria levado ao desânimo. Doutra parte, temos observado a presença de elementos como troféus e prêmios nos certames xavantes, e teremos a chance de notar que o empenho em busca da vitória faz-se presente mesmo no plano do futebol cotidiano.

Esse apreço indígena pela vitória em competições esportivas vai em sentido contrário ao que denotam indicações de Lévi-Strauss (1976 [1962]), sobre a ritualização do futebol entre nativos da Nova Guiné, e observações de Rafael J. M. Bastos (CP), a respeito do futebol no Alto Xingu. Ele também se contrapõe às afirmações de Maybury-Lewis (1984 [1967]: 310-313) sobre a ausência de caráter competitivo nas corridas de tora xavantes. Outros dados de campo indicam que a falta de preocupação com a vitória não é um dado inequívoco da expressividade corporal indígena. Os treinamentos realizados em ldzô'uhu ajudam a dizer porque.

Esses treinos assumiam, às vezes, a forma de 'coletivos'. No jargão futebolístico, isso significa a simulação dum jogo, durante a qual a preocupação do treinador é aprontar a equipe titular para as competições que irá enfrentar. Os reservas desempenham um papel análogo ao *sparring* do boxe, fazendo as vezes do 'adversário'. Contudo, a fim de treinar, de fato, os titulares, o técnico pode parar o "jogo" para conversar e dar instruções, reverter a posse de bola, "inventar" faltas e escanteios para repetir cobranças etc.. Fazendo tudo isso entre os xavantes, pude perceber freqüentes demonstrações de insatisfação e irritação com a arbitrariedade de minhas decisões, que, assim, contribuía para exasperar os ânimos e acirrar a agressividade das disputas de bola. Era como se os jogadores não se conformassem com minhas interferências nos rumos daquilo que, para eles, era uma partida

disputada seriamente.<sup>55</sup>

Poder-se-ia pensar que a insatisfação dos índios era justamente com a quebra do fluxo do jogo. Porém, quem mais se irritava eram sempre aqueles que se sentiam imediatamente lesados pelas minhas ações de técnico. Contido na irritação, parece-me evidente um senso de justiça que, no esporte, tem como fundamento e critério básico a distinção entre vitoriosos e perdedores.

Menos abstratas são observações realizadas durante as corridas de longa distância que realizávamos, à guisa de treinamento de 'resistência aeróbica'. Um dos melhores corredores xavantes sempre se esforçava por ficar alguns centímetros à minha frente quando corríamos lado a lado. Se eu apertava o passo, ele fazia o mesmo, até recuperar essa pequena vantagem. Era como um *micro-jogo*, em que, permanecendo um pouquinho à frente, ele sinalizasse que, ao final, dispararia, como realmente costumava fazer.

Outros comportamentos indicam um sentimento negativo associado ao fato de ver-se a si mesmo sendo ultrapassado por outros na corrida. Alguns corredores, quando paravam para descansar, faziam-no saindo da estrada e entrando no mato. Desse modo, pareciam estar evitando — ao menos, visualmente — ser ultrapassados. Além disso, o olhar para trás, notando a aproximação de um outro corredor, e aumentar o ritmo para manter a distância também esteve bastante presente nesse tipo de treinamento.

Com essas considerações, não quero dizer que a competitividade esportiva entre os xavantes deixe de manifestar qualquer diferença em relação à “nossa”, como pretende destacar o relato abaixo.

Certa vez, fui convidado a participar, como jogador, de um daqueles que chamei de 'encontros inter-aldeias' (*tópico 1.4*). Como dito noutro momento, o responsável pelo futebol de ldzô'uhu havia-me convocado para jogar, dizendo que era o momento de eu mostrar, na prática, o que vinha tentando passar para seus jogadores durante os treinamentos. Algo do *ethos* futebolístico xavante talvez possa ser apreendido por contraste com minhas próprias reações e comportamentos, e a partir das relações que travei com os xavantes naquela oportunidade. Minha própria subjetividade foi, naquele jogo, um instrumento de pesquisa. Portanto, com o propósito de retornar aos xavantes em seguida, utilizo algum espaço para descrever e narrar

---

<sup>55</sup> Observo que a distinção *titulares/ reservas*, que poderia ser creditada a uma interferência do meu linguajar na realidade descrita, não é exótica ao futebol xavante. Logo ao início dos treinos sistemáticos na Abelhinha, Mateus entregou-me uma folha com os nomes (xavantes) dos jogadores que deles participariam, para eu ir me acostumando. No papel, duas colunas separavam, exatamente, os 'titulares' e os 'reservas'.

como eu mesmo vivenciei aquele jogo.

Terminamos o primeiro tempo perdendo por 3x0. Durante as conversas de intervalo, mostrei-me irritado com o placar e, principalmente, com dois fatos: ter recebido algumas entradas mais duras de adversários e membros da “torcida” deles comportarem-se, naquele exato momento, dum modo que sinalizava uma comemoração antes da hora — risadas e simulação de lançamento de rojões. Sugeri alterações em nossa equipe e mostrei-me, então, disposto a *virar a partida*, chegando a afirmar que, se fosse preciso, eu também iria jogar duro contra o adversário.

Quando o jogo terminou, com o placar de 7x5 para nós, sentia-me vitorioso e disposto a compartilhar este sentimento com meus companheiros. Fomos tomar banho no rio e, eufórico demais — agora, assim me parece —, eu insistia em recordar os lances do jogo e em comemorar nossa vitória. Meus interlocutores, contudo, mantinham-se numa postura que, para mim, era bastante fria, respondendo-me com lacônicos 'ganhamos, né?'; 'é, foi bom'. Decididamente, o banho de rio após a partida não representava, para os xavantes, a mesma coisa que as rodas de cerveja que se seguem aos jogos de que estou acostumado a participar: momentos de auto-afirmação coletiva e de comemoração, em casos de vitória ou de estímulo, consolo mútuo e discussão, na derrota. Os xavantes não se mostravam nem um pouco interessados em repassar a partida recém-encerrada. Parecia que a vitória já tinha acontecido há muito tempo ou, então, que o próprio significado da vitória era, para eles, muito diferente do que para mim.

À noite, no warã, um jovem perguntou-me se eu tinha reclamado que os jogadores do outro time haviam-me machucado. Também não deram muita trela quando toquei no assunto da decepção de Sangradouro com a derrota. O que ficou deste evento foi um certo excesso de minha parte no clima de hostilidade para com o adversário, num nível acima do que eles estariam acostumados e apreciam.

A interpretação acima aponta contra a vontade xavante de jogar para vencer; outros dados, porém, vão no sentido oposto, como vimos ao início deste tópico. Um aspecto curioso diz respeito ao papel do juiz.

No plano cotidiano, os jogadores xavantes manifestam uma tendência a “confessar” as faltas que cometem. Há uma espécie de “negociação das partes” em momentos de discórdia sobre a validade de um gol. Não é o juiz que decide se um gol duvidoso será ou não validado. A decisão parece, antes, depender da capacidade dos membros do time que fez o suposto tento em “bater o pé”, defendendo a confirmação do gol. Eles se retiram para a sua metade do campo, discutindo e argumentando com os adversários. Pode haver quem retruque, mas, nos três casos que presenciei, a



pressão do time que havia feito o gol surtiu efeito: nenhum adversário ousou “peitar” o primeiro, por exemplo dando reinício ao jogo com uma cobrança de “tiro de meta”.

No jogo contra a "Argentina de Sangradouro", acreditando que um gol não existira<sup>56</sup>, e assumindo uma postura que seria convencional nas “peladas” de que participo, tomei a bola e estava pronto a cobrar o tiro de meta. Entretanto, um de meus companheiros de equipe impediu-me de concluir o ato. Dizendo, em voz baixa, 'foi gol...', convenceu-me de que deveríamos “assumir” o gol sofrido. Assim, ele cuidou para que a bola fosse levada para o centro do campo e a polêmica que interrompera a partida foi encerrada. Enquanto tudo isto acontecia, o juiz apenas aguardava a resolução do conflito.

## *2.5 UM 'TERCEIRO TEMPO' E A EXORTAÇÃO À BUSCA DA VITÓRIA*

Depois das duas etapas de um jogo de futebol, é tempo de comentar, de falar, interpretar as ações desenvolvidas em campo. É o chamado 'terceiro tempo'. Para nós, ele certamente existe. No meu tempo de convívio futebolístico com os xavantes, testemunhei, porém, poucos comportamentos assim. Na realidade, tudo o que presenciei foram disposições a puxar assunto comigo mesmo sobre o que ocorrera em partidas recém-encerradas. Em dada ocasião, um jogador que ficara na reserva aproximou-se para compartilhar sua insatisfação com tal escolha do técnico e para comunicar sua decisão de não mais integrar a equipe dali em diante. Outra vez, após uma derrota, o técnico externou sua incompreensão diante da tendência dos waradzu em atribuir a responsabilidade por maus resultados ao comandante do time, em lugar de aos próprios atletas. Ele não entendia: o técnico explica e fala como tem que fazer; mas se os jogadores não fazem...

Após as partidas — tanto no plano cotidiano como nos dos campeonatos — o mais freqüente é o silêncio, a dispersão daquela coletividade provisória chamada 'time' ou conversas sobre outros assuntos; e já vimos como, por essa via, acabei por agir de modo aparentemente deslocado na aldeia.

Abaixo, segue um experimento realizado nessa direção, isto é, procurando investigar como se comportariam, ainda que "artificialmente", os jogadores xavantes convidados a falar sobre uma performance futebolística que acabava de acontecer. Foi um terceiro tempo por mim provocado. Deu-se em 1999, na cidade de Primavera; mais precisamente, no vestiário do estádio 'Cerradão' ocupado pelos integrantes da

---

<sup>56</sup> Não havia travessão, e era preciso calcular visualmente até que altura a bola chutada estaria cruzando a meta final de modo a resultar em gol.

equipe Tsada'ro, logo após sua derrota para o time do São Miguel na primeira das semi-finais do campeonato amador municipal. Bancando o repórter, de gravador em punho, estimei os jogadores xavantes a darem "entrevistas", fazendo como os profissionais que estão acostumados a ver na televisão. Eu perguntava em português e pedia a eles que respondessem em sua própria língua. A tradução foi de Hipa; palavras entre parênteses correspondem a opções e esclarecimentos deixados por ele:

Pergunta 1: Estamos aqui com o jogador Aldo, lateral-esquerdo da equipe do Tsada'ro. Aldo, o que você achou do jogo?

Aldo: Eu peguei, eu achei assim: do meu lado, no jogo, eu fiquei na esquerda. Eu apertava, mas se o outro, que estava no meio, apertasse também ficava bom. Então, o nosso jogo fica duro (difícil). Brinquei de verdade, porque amo o jogo (brinquedo — dató). Era para a gente estar sempre ganhando do outro. Por isso estou gritando. Assim (Ãné).

P.2: Dá para ganhar no próximo sábado, da equipe do São Miguel?

Aldo: Sim, pensei que nós estamos confiante. Que é isso. Estou confiante que vamos ganhar deles no próximo. Obrigado. Bom (Wědi).

P.3: Estamos aqui com o goleiro Hélio. Hélio: o que você acha que faltou para a equipe do Tsada'ro conseguir a vitória?

Hélio: Para mim, o que está faltando para nós é jogar de verdade. E também o pensamento sobre o futebol, que não está em todos eles. Então, aqueles que estão na frente vão correndo sem direção e fica sem vontade (graça) o jogo (brincadeira). Por essa razão, estamos sempre perdendo. É a gente mesmo que perde sozinho. Agora, se todos nós pensássemos em futebol, a gente não teria perdido. Por isso, estamos sempre perdendo. Mesmo tendo oportunidades na frente, ficam olhando. Então, estamos perdendo o gol. Está faltando o goleador, aquele que encontra a bola e marca. Isso falta muito para a gente. E aí, ganharíamos sempre. Só isso.

P.4: E você acha que a equipe do Tsada'ro pode, consegue ganhar no próximo sábado?

Hélio: Agora, isso no meu pensamento é assim. Eles não confiam neles, não confiam neles. Eu também estou com a cabeça quente; esquentei muito a minha cabeça. Então, não confio neles e também para a gente passar. Mas eu estou confiante na minha pessoa. E vamos passar. Obrigado! De nada...

P.5: Estamos aqui com o capitão da equipe, o centroavante Duílio. Duílio: o que você achou do jogo? O que faltou para o time do Tsada'ro ganhar o jogo?

Duílio (163): Que... que... É a demora da gente. E passar a bola e fechar é o que está faltando dentro do jogo. O que falta muito é levar a bola perto do outro com

rapidez. O que falta muito é levar a bola perto do outro com rapidez [repetição do orador]. E também fechamento. É isso que está faltando para nós. Mesmo sendo jogo fácil, a gente não está marcando o gol e só está chutando fora. Por isso, agora, nós vamos derrotados, mesmo sendo jogo bonito. Porque eles tiveram confiança então ganharam o jogo. Só isso.

P.6: Depois do jogo, eu vi que você ficou conversando com o juiz. O que você conversava com ele?

Duílio: Que... Tudo bem... Que.... Tudo bem. O juiz e o bandeirinha estavam me falando que a gente precisa de vitória no próximo jogo. Só assim nós passaremos para a próxima fase. Só isso. Obrigado; obrigado.

P.7: Estamos aqui com o médio-volante Mauro. Mauro: durante o jogo, você estava se sentindo mal, falando que estava com gripe. A gripe atrapalhou muito para você?

Mauro: Estou com gripe mesmo. Assim, joguei... mesmo assim, mesmo assim joguei. Então, estava muito perigoso para mim. Estava quase vomitando dentro de campo. Estava me atrapalhando. Mesmo assim, joguei com amor à camisa, que eu me matei. Com muita beleza. E não conseguimos. Só isso.

P.8: E você está se sentindo melhor agora?

Mauro: Ainda não. O cansaço é muito perigoso e ainda continua perigoso.

P.9: Você acha que dá para ganhar o jogo no próximo sábado?

Mauro: Nós vamos ganhar com certeza agora [resposta em português].

P.10: Estamos aqui com o zagueiro Juvenal, que também joga de atacante, mas jogou mais de zagueiro. O que você achou do jogo?

Juvenal: Estava fácil o jogo. Estava fácil o empate. Mesmo assim, eu errei. Por ter errado, porque parei muito tempo de jogar como zagueiro. Agora, só gosto de jogar na frente. Então, não sei marcar na zaga e acostumei de fugir do meu marcador e então fica difícil de marcar.

P.11: Qual mensagem que você mandaria para o treinador Mateus, que não pôde estar aqui com vocês?

Juvenal: Assim... Nosso treinador e nosso professor sabe do nosso erro e sempre erramos na frente dele. Sempre estamos apresentando o mesmo erro.

P.12: Estamos aqui com Lauro, que vai falar na sua língua. Ele estava na reserva, entrando no segundo tempo na ponta-direita. O que você acha que faltou para a equipe do Tsada'ro?

Lauro: O que está faltando é marcar o gol. O jogo estava bonito, mas só chutamos fora. O que atrapalha nosso jogo é aqueles de longe. Porque demoram para chegar. Então ficam dividindo as pessoas. Se eles tivessem treinado, o jogo ficaria

bonito. Agora, no segundo (jogo), vamos ganhar deles. A gente ia ganhar, mas saiu o contrário. Vamos ganhar no próximo jogo. Vamos jogar sério no próximo, para ganhar. Só isso, Fernando. Obrigado. De nada.

P.13: Aldo, mais uma pergunta. Você foi o único jogador do Tsada'ro que recebeu cartão amarelo. Por que isso aconteceu? Você ficou nervoso?

Aldo: Sim. É isso mesmo. Eu peguei mesmo o cartão porque fiquei nervoso no jogo. Porque queria marcar o gol da virada. Por isso fiquei nervoso. Só isso. Isso. Pronto.

Apesar de *artificial*, esse terceiro tempo xavante revela elementos nada estranhos ao "nosso" futebol e, convenhamos, próximos a uma dimensão da vida social humana que se poderia dizer "quase universal": vontade de ganhar, imputação de responsabilidade pelo fracasso ao *outro* e maledicências inter-individuais. Parece deixar claro que estamos a anos-luz de distância tanto do generoso futebol gahukugama como da "corrida de tora para empatar", de que tratamos no *Capítulo I*.

Quando olhamos, inversamente, para o que ocorre entre os xavantes *antes* de partidas de futebol na cidade, encontramos algo parecido. Após a derrota no contexto da qual se forjou a entrevista acima, a equipe Tsada'ro voltaria a Primavera para cumprir a segunda 'semi-final' contra os "brancos" do 'São Miguel'. Na véspera, e como sempre, houve reunião noturna no warã da Abelhinha. Na ausência de Mateus, foi-me solicitado que esclarecesse os aspectos do regulamento que indicavam a situação do Tsada'ro no campeonato. Transmiti, pois, as informações que Pedro e eu havíamos colhido na cidade. Encerrada minha participação, os assuntos derivaram ao sabor das tantas dimensões que compõem a vida social xavante atual e dos aspectos circunstanciais daqueles dias. As conversas no warã terminaram com um breve discurso do velho Moisés, ao qual, como de costume, todos prestavam atenção em relativo silêncio. Pedi que me traduzissem o que estava sendo dito e ouvi a indicação de que Moisés fazia uma exortação a que os jogadores se empenhassem pela vitória no jogo do dia seguinte.

Em certo sentido, cada um ouve o que quer. A desconfiança metódica que eu mesmo sempre achei por bem dirigir às minhas impressões de etnógrafo de poucas viagens só se abrandou quando tomei conhecimento de passagem duma conversa de Marcos com seu pai Moisés, em que diz o velho: "(...) eu me pergunto: quando os senhores meus netos perdem, como podem sempre aceitar os outros ganharem deles? Não dói a derrota? Ou não lhes dá o desânimo? Ou não lhe incentiva para você melhorar? Eu não entendo. Por isso, sempre falo com eles sobre tudo isso. Tudo na vida, quando você perde, precisa melhorar mais." (ver *Apêndice 3.2*). Talvez não

tivesse sido outro o motivo da repetição da corrida de toras da qual Maybury-Lewis retirou conclusões bem diferentes, como vimos ao final do capítulo anterior.

### **3. Formação de equipes**

A formação de equipes é uma face do futebol xavante que merece destaque especial, na medida em que leva ao diálogo com um velho tema da 'jê-ologia'. Com efeito, desde os trabalhos de Nimuendajú (1939, 1942 e 1946), fala-se sobre múltiplos grupos sociais jês, alguns deles chamados de 'times esportivos' ("*sportive teams*"), quase todos funcionando de modo a ancorar-se em ou expressar uma '*divisão em dois*' da sociedade. A semelhança entre o princípio dualista de organização social e a forma básica do futebol é tão cristalina que chegou, até, a servir de metáfora para que se explanasse sobre povos do Brasil Central. Discorrendo sobre os Bororo — que não são jê mas que tantas vezes são tratados como se fossem<sup>57</sup> —, disse Lévi-Strauss (1996 [1955]: 208):

*"As metades não regulam apenas os casamentos, mas outros aspectos da vida social. (...) As duas metades da aldeia são (...) parceiras, e qualquer ato social ou religioso implica a assistência do lado de lá, que desempenha o papel complementar àquele que é atribuído ao índio do lado de cá. Essa colaboração não exclui a rivalidade: há um orgulho de cada metade e ciúmes recíprocos. Portanto, imaginemos uma vida social a exemplo de dois times de futebol que, em vez de procurar contrariar suas respectivas estratégias, resolvessem utilizá-las uma e outra e calculassem o placar pelo grau de perfeição e de generosidade que cada um conseguisse alcançar."*

Ao se assistir ao "jogo" da vida social bororo, como é possível passar tão rápido — de uma frase à seguinte, mediadas por um enigmático '*portanto*' — da imagem de *orgulho* e *ciúme* para a de *generosidade* não se sabe. O certo é que a proposição de Lévi-Strauss evoca a questão das corridas de toras que "*são cerimônias e não simplesmente competições atléticas*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 215), mas a consideração deste assunto fica ainda postergada. Por ora, interessa-nos observar a

---

<sup>57</sup> Em termos lingüísticos, os Bororo situam-se, a rigor, como pertencentes ao tronco Macro-Jê. Nos tempos de Nimuendajú, e até o início das pesquisas mais sistemáticas sobre os Jê, entretanto, não se sabia muito bem como classificá-los. Mas o fato é que, mesmo no instante presente da etnologia das terras baixas sul-americanas, costuma-se aproximá-los dos Jê, de modo a se buscarem generalizações e comparações ao nível das sociedades 'Jê-Bororo'.

composição xavante de times de futebol, o que significa dirigir a atenção para problemas de *morfologia social*.

Estamos lidando com uma sociedade em que operam vários grupos. O balanço de estudos pregressos conduzido no *Capítulo III* cuidou de apresentá-los: clãs, metades exogâmicas, classes de idade, facções políticas ancoradas no sistema de patrilineagens e aqueles outros que, pouco relevados pelo acúmulo da etnografia xavante, se fazem presentes de modo explícito no ritual do wai'á. Pensando nos critérios de recrutamento desses grupos, haveria correspondências ou transformações entre eles — algum deles —, por um lado, e as contemporâneas equipes de futebol, por outro? É isso o que passamos a investigar.

Para tratar de seus times, é preciso levar em conta que eles não são sempre os mesmos, nem se formam sempre do mesmo jeito. Consideraremos diferenças entre o que se observa no cotidiano, nos campeonatos internos de Sangradouro e na participação xavante no campeonato de Primavera do Leste.

### 3.1. OS TIMES DO COTIDIANO: CRITÉRIOS DE CONSTITUIÇÃO

Os moradores da Abelhinha dizem que os velhos jogavam divididos por grupos de idade. Marcos recolheu junto a seu pai Moisés depoimento<sup>58</sup> que vem reiterar essa informação sobre 'grupos de idade' e dá conta, também, duma segunda maneira de proceder à separação dos times para a prática do futebol. Vejamos uma por vez.

A palavra do português 'grupo' é freqüentemente usada pelos xavantes bilíngües quando se referem àquilo que os etnólogos chamam de '*sistema de classes de idade*'. Aplica-se, porém, em dois sentidos, designando: (1) cada uma das oito classes (por exemplo: sou do grupo Hötörã) ou (2) cada uma das *metades* que as primeiras, unidas quatro a quatro, compõem — em especial, como visto no capítulo precedente (*seção 6*), na realização de corridas de toras: Abare'u, Anorówa, Ai'rerê e Tirówa / Nodzö'u, Tsada'ro, Hötörã e Étépá. No segundo sentido, alguém que é Hötörã pode referir-se a um membro dos Tsada'ro, por exemplo, dizendo 'ele é do meu grupo'; um Tirówa será 'do outro grupo'. É nesse último sentido, de extensão mais ampla do que o primeiro, que se refere o 'jogar futebol divididos por grupos de idade', o que implica que o costume futebolístico dos velhos correspondia a atualizar o mesmo mecanismo vigente nas corridas.

Tal mecanismo recebe o nome de 'hötsi'uiwanã' ou 'hö'amõ' na língua indígena.

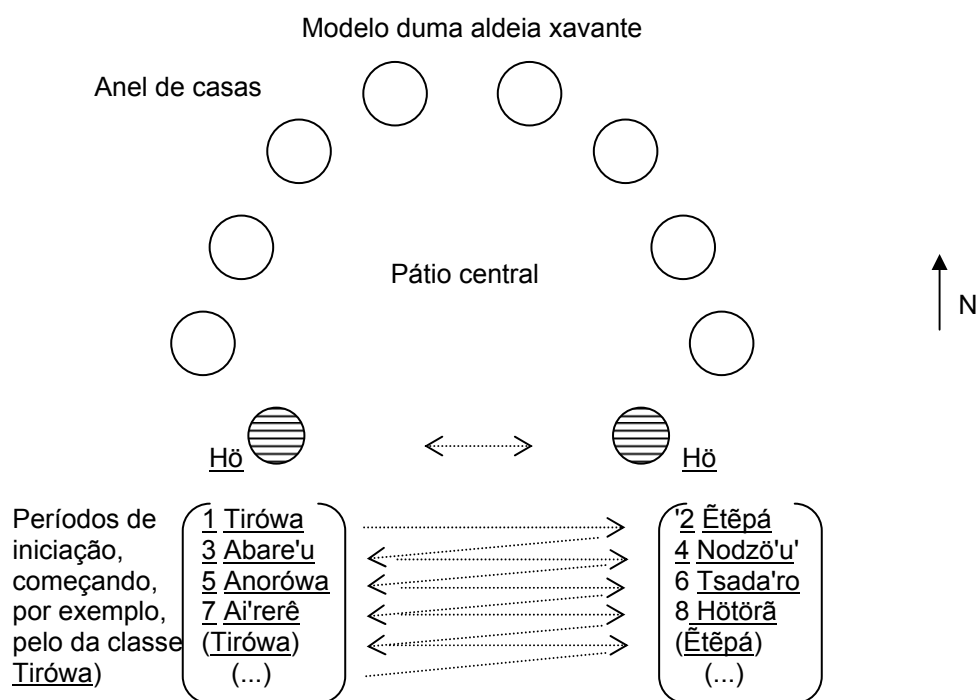
---

<sup>58</sup> A já referida entrevista no *Apêndice 3.2*.

O hõ, recordemos, é a 'casa dos solteiros'. Quanto aos demais morfemas, o salesiano Georg Lachnitt (1987: 86 e 17) informa que "tsi'uiwana adj. (...) - lado a lado, paralelo, repetindo (...)"; "amo adj. - (...) outro."<sup>59</sup>. O sentido das expressões sinônimas 'hötsi'uiwanã' e 'hö'amõ' fica claro quando lembramos que, idealmente, o hõ é construído de um lado da aldeia a cada ciclo de iniciação de uma determinada classe de idade. Imaginando uma aldeia em que o arco de casas está aberto para o sul, se os Tirówa, por exemplo moraram quando wapté num hõ erguido do lado oeste, a classe seguinte (Ētépá) o fará no leste, a próxima (Abare'u, "apadrinhada" pelos Tirówa) volta a estar no oeste, e assim sucessivamente.

A alternância da posição do hõ é, assim, o *referente espacial* por meio do qual se constrói o sentido dos termos 'hötsi'uiwanã' e 'hö'amõ', qual seja, a *oposição conceitual* entre os dois conjuntos de quatro classes. Um procedimento semântico que, logo se vê, informa, em idioma espacial, sobre o duplo caráter do sistema xavante de classes de idade: *dualista* e *cíclico*.

Figura 16 - O sentido de 'hötsi'uiwanã' e 'hö'amõ'



<sup>59</sup> Que 'amõ' signifique 'outro' é fato conhecido, também, das pesquisas de Lopes da Silva (1986 [1980]) sobre 'amizade formal', relação interpessoal institucionalizada, presente entre diversos povos jês. Uma de suas modalidades xavantes é ṽamõ, "literalmente, 'meu outro'" (:214).

Na Abelhinha, observei a constituição de times de futebol segundo o princípio hötsi'uiwanã ou hö'amõ em duas oportunidades. Ambas, no plano que tenho chamado 'cotidiano'. Conceitualmente, estariam, dum lado, jogadores Abare'u, Anorówa, Ai'rerê e Tirówa; doutro, Nodzö'u, Tsada'ro, Hötörã e Ētépá. Na prática, contudo, os fatos de (1) não haver homens Anorowa e Nodzö'u residindo na aldeia, (2) os atuais Abare'u ainda não estarem constituídos como grupo e (3) o único Abare'u brada estar viajando numa das ocasiões<sup>60</sup> fizeram com que a divisão se desse da seguinte maneira: numa equipe, Ētépá (os wapté de então), seus danhohui'wa (Hötörã) e o único ex-padrinho desses últimos que ainda não havia 'pendurado as chuteiras' (um Tsada'ro); noutra, aqueles que eram ritéi'wa (os Tirówa), seu único ex-padrinho (Ai'rerê) que estava por lá e um goleiro Ētépá. Comentando comigo o caso desse último, os xavantes sinalizaram claramente sua excepcionalidade: ele teria sido emprestado pela metade oposta, ocorrência compreensível pela lógica própria do futebol, na medida em que os dois únicos jogadores com a habilidade específica de atuar como arqueiro eram mesmo Ētépá.

Assim, é tentador dizer que 'hötsi'uiwanã'/ 'hö'amõ' nomeia o critério a partir do qual uma sociedade que se aproxima do "*tipo ideal*" de "*organização dual*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 315) apropriou-se do esquema dualista básico do futebol, isto é, as duas equipes sem as quais não há jogo. Dualismo frente a dualismo, o futebol teria entrado na sociedade xavante dividindo-a ao meio exatamente da mesma forma que aquela verificada durante as corridas de toras. Afirmar isso é tentador mas insuficiente, pois ainda há outros dados a considerar.

Por ora, ainda quanto ao 'jogar por grupos de idade', é interessante registrar que os xavantes da Abelhinha têm em mente que o princípio é bom mas não é bom. Seria algo positivo uma vez que tradicional, mas negativo porquanto acirra a competitividade e, nesta medida, a possibilidade de violência extremada e de brigas. Da minha própria observação acompanhada de interpretação, resulta que essa maneira de organizar as equipes tende a combinar-se com partidas particularmente disputadas, isto é, em que os ânimos acirram-se mais intensamente do que num simples "bate-bola". Nalguns momentos, jogos assim parecem uma "luta regrada", em que o mais importante seria obstaculizar o acesso do adversário à bola com o uso da força física.<sup>61</sup>

A segunda maneira de compor equipes de futebol que o velho Moisés relatou a seu filho Marcos é o 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã'. Já dispomos da informação sobre o

<sup>60</sup> Eu tendia a julgá-lo 'muito velho' para jogar futebol; na outra vez, porém, presente na Abelhinha, surpreendeu meu preconceito, entregando-se ao jogo junto com os jovens.

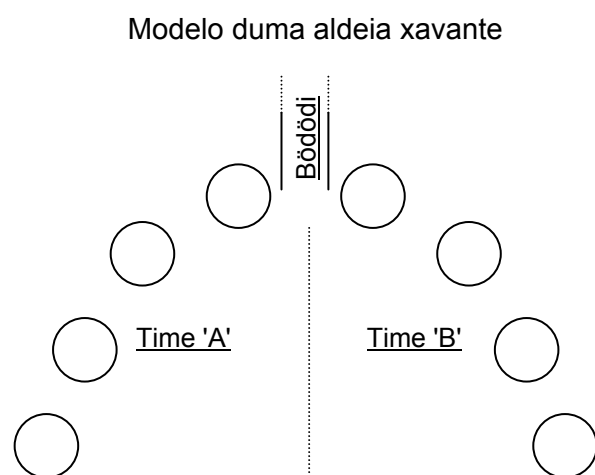
<sup>61</sup> Por outro lado, há relatos de partidas durante os campeonatos internos que resultam em brigas. Nesses casos, os velhos impõem a paralisação por um tempo das atividades futebolísticas. Não é raro que se recordem exatamente os pivôs da confusão.



sentido de 'tsi'uiwanã'. Falta acrescentar que 'ri' = 'casa ou aldeia', 'para' é uma posposição significando 'de acordo com, segundo', 'da', um prefixo que confere sentido genérico, impessoal, ao termo que se segue e 'niwi', outra posposição, = 'de lado de' (Lachnitt, 1987: 22, 46, 50 e 58; Lopes da Silva, 1986 [1980]: 214 e 1983: 49). Se o primeiro critério visto pode ser glosado como *'metades das classes de idade'*, esse segundo seria *'metades das casas'*. Agora, é o caminho de acesso à aldeia (bödödi) que confere sentido à noção de 'metade': uma delas corresponde a 'morar em casa situada de um lado' e a outra a 'morar em casa situada do outro lado' da aldeia. A *Figura 6* inspirou-se em Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 56); a próxima, em desenho feito por Hipa, quando me explicava o que vai aqui expresso.

---

Figura 17 - O sentido de 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã'



Do mesmo modo que em relação a 'hötsi'uiwanã'/ 'hö'amõ', valem sobre 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã' as constatações de que os xavantes da Abelhinha continuam a jogar bola cotidianamente desta maneira e de que o critério vigora também noutros costumes. Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 146) relatam *"jogos e brinquedos"* nos quais meninos xavantes *"se dividem em dois grupos: de um lado aqueles que moram do lado direito da aldeia, do outro aqueles que moram à esquerda"*. De acordo com Hipa, o 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã' faz-se presente, adicionalmente, em situações em que é necessário dividir a posse de certos objetos, como vacas ou panos. Nesses

casos, adota-se o princípio por ser ele uma forma mais fácil de dividir.

Ainda no que se refere ao 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã', um detalhe curioso diz respeito a bödödi — o caminho que leva à aldeia, o eixo espacial de referência para a constituição das metades. Mateus disse-me que a palavra quer dizer, literalmente, 'caminho do sol' ('bödö' = 'sol'). Em aldeias que estão geograficamente dispostas como a Abelhinha, a orientação física de bödödi (o caminho) coincide de fato com o percurso aparente diário do sol no céu (leste-oeste; ver *Figura 4*). Na etnografia xavante, porém, a posição das aldeias não aparece como estando orientada pelos pontos cardeais e, sim, pelo rio mais próximo, para o qual se volta a abertura do semi-círculo de casas (Giaccaria & Heide, 1984 [1967]: 54; Lopes da Silva, 1983). Trata-se dum ponto etnográfico mal-resolvido ou duma "licença poética" de Mateus?

Baseado unicamente em minhas próprias observações empíricas realizadas em Idzô'uhu, eu tenderia, a princípio, a acrescentar mais um critério de formação de times no plano cotidiano, que passo a descrever.

Em certas ocasiões, após um treinamento 'técnico', eu propunha separar as equipes para fazermos o que, para mim, seria um 'coletivo' ou um '*rachão*'<sup>62</sup>. Os xavantes, então, por conta própria, dispunham-se em fila, corporalmente alinhados com o eixo de bödödi e com suas faces voltadas em direção a tal caminho. Em seguida, o primeiro da fila dava alguns passos para a sua direita ou esquerda, logo imitado pelo segundo, que não necessariamente optava pelo lado contrário em relação ao anterior; e assim por diante, até o último. Era como se a fila se desfizesse em leque. Aqueles que se tivessem dirigido para a esquerda viriam a constituir uma equipe, os que saíssem para a direita, a outra.

O procedimento, ilustrado na *Figura 8*, intrigou-me bastante. Parecia combinar uma certa dose de aleatoriedade e outra de opção/ cálculo individual. A que estaria ligado? Recorrendo a Marcos, obtive a informação de que fazem algo parecido no retorno dos caçadores à aldeia, quando das cerimônias de casamento adabátsa. Na descrição analítica que Lopes da Silva (1986 [1980]: 105-109) faz dessa cerimônia, há referência à fila de caçadores, mas não à maneira como, desfazendo-se, ela indicaria algum critério disjuntivo. Por outro lado, se se trata de *retorno* à aldeia, suponho os caçadores direcionados para o pátio e não, como vi no caso dos jogadores, para bödödi.

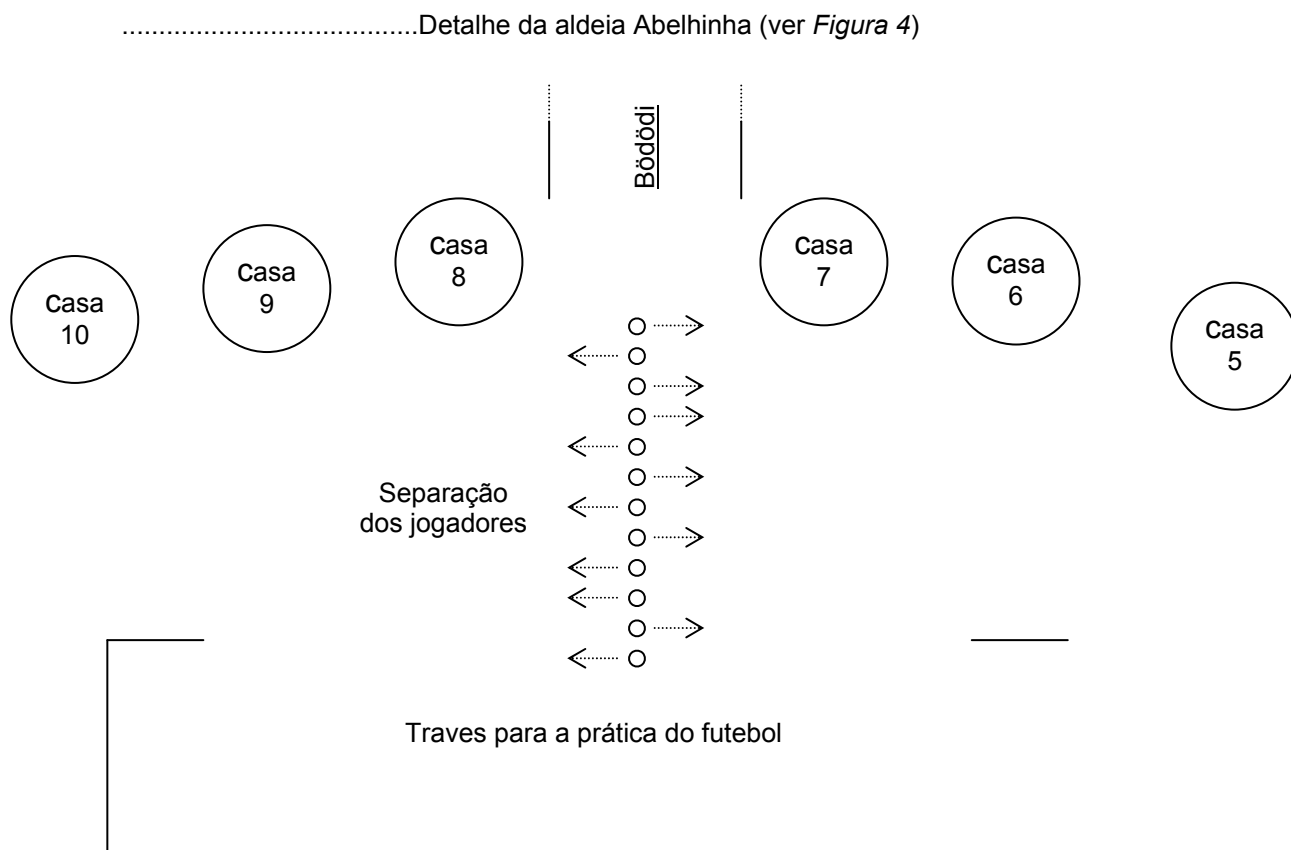
Registro que verifiquei a mesma maneira de separar os jogadores de cada equipe entre kayapós participantes dum curso de formação de professores na aldeia

---

<sup>62</sup> "Categorias nativas" do mundo do 'futebol treinado'. Poderíamos dizer que correspondem a transformações específicas, com características próprias, da unidade espaço-temporal denominada 'partida'.

Piaraçu (MT), em 2000. E um colega comunicou-me a observação dessa 'fila misteriosa' quando os índios Wai-Wai — distantes dos Xavante, é preciso dizer, sob todos os pontos-de-vista — se põem a praticar o futebol (Dias Jr., CP).

Figura 18 - Uma fila intrigante



Não há comentário conclusivo sobre essa intrigante prática de enfileiramento seguido da separação dos jogadores. O único que tenho a fazer é conjeturar sobre a possibilidade de ela não ser mais do que a encenação do acima visto 'ri para'u daniwi tsi'uiwanã'. Quando observei a organização da fila, não estava ciente da existência de algo como as 'metades das casas'. Assim, não me ocupei em verificar se o lado da fila para o qual se sai é o mesmo em que se mora. A incerteza permanece, e eis, portanto, que não tenho como garantir estarmos ou não diante dum terceiro critério de recrutamento de equipes de futebol. Tampouco posso aferir com mínima precisão a propriedade de situar o procedimento no plano cotidiano, já que só o percebi em conexão com os treinos ocasionais que realizamos. De qualquer maneira, adiante

ficará claro que, nos planos dos campeonatos internos e de Primavera, tudo se passa de modo diverso do que tem sido destacado no presente tópico.

Uma outra forma de os xavantes se separarem é conhecida por qualquer grupo de amigos waradzu que se reúne para jogar bola: a "escolha". Quando assim nos comportamos, dois entre nós podem assumir o encargo de montar suas próprias equipes, e o 'par-ou-ímpar', indicar quem tem a primazia de começar a escolher seus companheiros. Eventualmente, os xavantes fazem algo semelhante, mas nunca notei uma preocupação destacada com os mesmos princípios que costumamos requisitar nesses momentos: a sorte, a igualdade de condições ou a avaliação, por parte de dois "melhores", das qualidades futebolísticas dos demais presentes. No futebol xavante, o instante de "escolha" mais parece uma *negociação coletiva*, que apenas o conhecimento da língua indígena permitiria melhor descrever.

Por fim, cheguei a ouvir, mas nunca a verificar na prática, que também a filiação clânica pode funcionar, circunstancialmente, como divisor das equipes, ocorrência que teria paralelo entre os xavantes de São Marcos: "[p]or vezes os wapté dividem-se em duas equipes, os do clã Poredza'ono contra os membros do clã Öwawe" (Menezes, 1984: 271).

### 3.2 JOGADORES, DIRIGENTES E TIMES DE CAMPEONATOS

Os dados colhidos em campo estimularam a investigação de possíveis critérios para a formação dos times que disputam os campeonatos, seja na área indígena de Sangradouro/ Volta Grande, seja no município de Primavera do Leste. As observações a esse respeito aqui traçadas podem ser confrontadas com os diagramas que vão no *Apêndice 4*.

Desde que estive em campo pela primeira vez, o universo dos times que participam dos campeonatos internos a Sangradouro tem-se mostrado cambiante, seja em termos de seu número, de seus nomes ou dos jogadores que os compõem. Verifiquei uma tendência a que os nomes dos times passassem a ser os mesmos das aldeias localizadas na área, ou então, a que as equipes fossem batizadas com nomes de 'Associações' (organizações indígenas) que movimentam a política local, as quais, quase sempre, também têm uma base aldeã. Em conversa comigo, José (314), técnico e jogador do Marimbu em 1999, não apenas confirmou esta impressão como afirmou ter sido dele próprio a idéia; isto é, teria partido dele a motivação para que os times fossem representantes de aldeias.

Assim, no 'Campeonato de Sangradouro/1995', os times eram:

- 'Esporte Clube Dom Bosco';
- 'Esporte Clube Cristo Rei';
- 'Esporte Clube Guarani';
- 'União Sangradouro';
- 'Misto Marajoara';
- Esporte Clube Tsinoiwawẽ (ou 'Cabeceira da Pedra', 'Cabeceira') e
- 'Sociedade Esportiva Marimbu'.

Recorde-se que 'Dom Bosco', 'Sangradouro', Tsinoiwawẽ (ou 'Cabeceira da Pedra') e 'Marimbu' são nomes de aldeias (ver *Capítulo II*).

Já na 'Taça Dom Bosco'/ 1999, deixando de lado os “pré-nomes” das equipes, temos:

- 'Ö're' (ou 'Lagoa encantada');
- 'Sangradouro';
- 'Bom Jesus'
- 'Cabeceira (da Pedra)';
- 'Santa Glória';
- 'Tsõrepré';
- 'Marimbu' (ou AMIX);
- 'Dom Bosco' (ou ACOIMA).

Os oito nomes da segunda lista correspondem, precisamente, aos de oito das catorze aldeias da área de Sangradouro.<sup>63</sup> Das outras seis, vale dizer que: Ëte'a é próxima e ligada a Marimbu; Santa Bertila, *idem* em relação a Santa Glória; a Abelhinha não participou do campeonato de 1999, por desavenças com seus organizadores, mas o fez nos anos anteriores e no seguinte; Três Lagoas é um desmembramento recente da Abelhinha; São Miguel é uma aldeia pequena, dita de só uma família, e Volta Grande é a mais isolada de todas, por ser a única situada ao norte do Rio das Mortes. Os nomes alternativos dos dois últimos times listados (AMIX e ACOIMA) são os das 'Associações' dirigidas por moradores de Marimbu e Dom Bosco respectivamente, e vinculadas a estas aldeias. Além dessas e daquela ligada à Abelhinha, conheço uma quarta: 'Associação Indígena Sangradouro' (ASIS), coordenada por um morador de Santa Glória que, anos atrás, teria sido vereador no município de General Carneiro; ele é, também, o dirigente do time 'Santa Glória'.

---

<sup>63</sup> Do campeonato feminino realizado no segundo semestre de 1996, relataram-me as seguintes equipes participantes: 'Sangradouro', 'Abelhinha', 'Marimbu', 'Cabeceira da Pedra', 'Dom Bosco' e 'Santa Glória'.

Esses dados não significam, entretanto, que as equipes são “seleções” *stricto sensu* de cada aldeia. Na realidade, a tentativa de descrever o que são envolve, antes de tudo, a necessidade de procurar uma linguagem apropriada.

Imaginemos algumas correlações básicas, admitindo, de partida, que não seriam determinações rigorosas, mas *tendências gerais*:

- um jogador atua pelo time da aldeia onde mora;
- a maioria dos jogadores de cada time vive na aldeia de mesmo nome;
- consangüíneos próximos aglutinam-se num mesmo time;
- afins próximos aglutinam-se num mesmo time;
- cada time está identificado a um clã;
- o princípio das *metades de classes de idade* expressa-se na composição dos times, de modo que, em cada time, predomine uma das metades;
- o princípio aí se expressa, mas de modo a que cada time contenha uma complementaridade entre as metades.

Um balanço geral da composição das equipes, assim como uma mirada, ainda que panorâmica, no conteúdo do *Apêndice 4*, mostra que nenhuma dessas hipóteses dá conta de descrever por inteiro o universo considerado.

Quadro 9 - Times dos campeonatos internos e princípios gerais de organização social

		Local de moradia	Clãs/ metades exogâmicas	Classes de idade/ metades de classes
Abelh. (2000)	Jogadores	Abelh.: 9 Abelh./ V. G.: 1 Abelh./ Sangr.: 1 Abelh./ T.L.: 1 Cab.: 1	Poredz.: 7 Öw.: 6	'A' - Ab (2) + Ti (7) = 9 'B' - Êt (3) + Hö (1) = 4
	Dirigentes	Abelh. (2 - <u>monitor bilíngüe e motorista</u> )	Poredz./Öw	'B' - Ts (2)
B.J. (1999)	Jogadores	B J.: 6 Sangr. 4 Abelh.: 1 Abelh./ B.J.: 1 Parab./ B.J.: 1	Poredz.: 7 Öw.: 6	'A' - Ti (1) + Ai (1) + An (1) = 3 'B' - Êt (9) + Hö (1) = 10
	Dirigentes	B.J.: 1 ( <u>vaqueiro</u> ) Sangr.: 1	Poredz./Öw.	'B' - Ts (1 - ?) 'A' - ?
Cab. (1999)	Jogadores	Cab.: 8 Sangr.: 1 S.G.: 1 M. Rondon: 1	Poredz.: 6 Öw.: 4 Top.: 1	'A' - Ti (4) + Ai (1) = 5 'B' - Êt (2) + Hö (3) + Ts (1) = 6
	Dirigente	Cab. ( <u>motorista</u> )	Poredz.	'B' - Ts

D. B. (1999)	Jogadores	D.B.: 2 D.B./ cidade: 1 Sangr.: 7 Sangr./ T.L.: 1 Pim. Barbosa/ Sangr.: 1	Poredz.: 6 Öw.: 5 Top.: 1	'A' - Ti (3) + Ai (2) = 5 (+ 1 - ?) 'B' - Ęt (3) + Hö (2) + Ts (1) = 6 (+ 1 - ?)
	Dirigente	D.B.	Poredz.	'B' - Ts
Mar. (1999)	Jogadores	Mar.: 2 Sangr.: 6 Sangr./ T.L.: 1 Abelh. / Sangr.: 1 S.B.: 1 D.B.: 1 Parab.: 1	Poredz.: 8 Öw.: 5	'A' - Ti (3) + Ai (3) = 6 'B' - Ęt (5) + Hö (1) + Ts (1) = 7
	Dirigente	Sangr. (vereador em 2000)	Öw.	'A' - Ai
Ö're (1999)	Jogadores	Sangr.: 9 D.B.: 3	Poredz.: 11 Öw.: 1	'A' - Ti = 5 'B' - Ęt (5) + Hö (2) = 7
	Dirigente	D.B.	Poredz.	'A' - Ti
Sangr. (1999)	Jogadores	Sangr.: 11 Parab.: 1	Poredz.: 8 Öw.: 4	'B' - Ęt (8) + Hö (3) + Ts (1) = 12
	Dirigente	Sangr.	Öw.	'B' - Hö
S.G. (1999)	Jogadores	S.G.: 3 S.B.: 2 Sangr.: 2 Sangr./ D.B.: 2 Cab.: 1 ?: 1	Poredz.: 6 Öw.: 5	'A' - Ti = 3 'B' - Ęt = 8
	Dirigentes	S.G.: 1 (dirigente da ASIS) Sangrad. 1	Poredz./ Top.	'B' - Ts/ Ęt
Tsör. (1999)	Jogadores	Tsör.: 4 Sangr.: 4 Sangr./ V.G.: 1 Cab.: 1 M. Rondon: 1	Poredz.: 7 Öw.: 4	'A' - Ti = 2 (+1 -?) 'B' - Ęt (7) + Hö (1) = 8 (+ 1 - ?)
	Dirigentes	Sangr.	Poredz.	?

O conjunto *jogadores/ dirigente* de algumas equipes manifesta uma notável proximidade consangüínea. É o caso de Ö're ou da própria Abelhinha, em que grande parte dos indivíduos que preenchem essas funções estão inter-relacionados como irmãos, primos paralelos patrilaterais, pais e filhos, irmãos do pai/ filhos do irmão. O mesmo aspecto, entretanto, não se verifica noutros times, em que a teia de relações é muito mais complexa, colocando em cena aliados por casamento. Por outro lado, embora se note uma certa homogeneidade na composição de cada equipe em termos de metades de classes de idade, esta não é uma linguagem a que os xavantes

recorram para falar dos seus times. Três outros elementos estão, aí, bem mais presentes do que as referidas classes ou a lógica consangüínea: (1) a idéia de que os times realmente *representam* as aldeias; (2) *negociações* entre jogadores e dirigentes, por um lado, e entre estes últimos, por outro; (3) a tensão interna a um sistema em que convivem uxorilocalidade, descendência patrilinear e constante alternância da aldeia de residência (*Capítulo III*).

Quanto ao ponto (1), além da indicação direta feita por José nesse sentido, Abelhinha e Ö're são novamente exemplares. No *sub-item 1.2.2* deste capítulo, vimos como, para Hipa, o time de futebol é algo que se deve identificar com a filosofia da aldeia, e tratar de representá-la, em termos da política de Sangradouro. É bem verdade que, naquele momento, a equipe em questão era a do *plano urbano*, o Tsada'ro, e não a que aparece, com o nome de Abelhinha, nos *campeonatos internos*. Mais adiante, porém, também foi mencionado como a atuação de certos 'cabeças' do futebol xavante em ambos os planos — como Mateus e o não-índio Benedito — leva a que a estrutura de organização esportiva gire mais em torno deles próprios, antes de apontar para uma distinção 'campeonatos de Primavera/ de Sangradouro', que se introduziu como recurso descritivo-analítico.

O caso do time Ö're é interessante por se tratar duma aldeia *em potencial* à altura em que os dados foram colhidos. A aldeia não existia; e disseram-me que o nome da equipe era, justamente, para fazer propaganda da aldeia. Ao falar sobre o nome de seu antigo 'União Sangradouro', Mateus, por outro lado, disse que o havia escolhido exatamente por causa da palavra 'união' — uma mensagem cujo conteúdo não deixa de ser *político*, apontando para o inverso da *separação* que se revela, no caso de 'Ö're', na intenção de criação duma nova aldeia.

Passamos pelo ponto (2), ligado ao que chamo de 'negociações', quando observávamos a questão do material esportivo. Da perspectiva dum dirigente, um jogador interessado unicamente em conquistar chuteiras não merece ter o seu "passe" disputado; e, para o atleta, pode valer mais a pena atuar pelo time em que o bem desejado esteja fartamente disponível (*tópico 2.1*). Outros exemplos dignos de nota advêm de relatos feitos pelos membros da aldeia (e do time) Abelhinha.

Num certo período, José (314), referido noutros momentos deste trabalho, era o presidente da Federação de Sangradouro. No meio do campeonato, o goleiro Régis (101), que atuava pela Abelhinha, transferiu-se para o time Sangradouro. Os membros da Abelhinha não se conformaram com o caso. Ao mencioná-lo, enfatizaram mais a atuação incorreta do presidente do que do jogador: por estar no comando do campeonato, José não poderia ter permitido a transferência sem antes consultar os dirigentes da Abelhinha. Em 1999, Régis atuava pelo time 'Marimbu', do qual José era



técnico e também jogador. No primeiro momento, a aldeia Santa Glória ainda não existia; no segundo, era onde Régis residia.

Em 95, Hélio (305) era goleiro do time da Cabeceira. Sabendo que se trata dum morador atual da Abelhinha, que permanece eventualmente na casa de seus pais em Sangradouro, procurei entender o que explicaria essa afinidade futebolística com a Cabeceira —. 'por causa do [Sebastião]' foi a resposta. Sebastião (157), MB de Hélio, é morador e técnico da Cabeceira.

Mateus começou a retratar esse caso a fim de explicar uma iniciativa da sua parte, relativa à organização dos campeonatos realizados da área indígena. 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. Propôs, então, uma troca de genros. Com sucesso: Hélio, BDH de Mateus, passou para o time da Abelhinha, e Davi (320), DH do técnico da Cabeceira, integrou-se à equipe desta outra aldeia. Em 1999, pude verificar que Hélio jogava para um terceiro time: Marimbu. Quanto a essa nova afinidade futebolística, eu já dispunha de elementos para fazer suposições: um irmão de Hélio é o tesoureiro da 'Associação Marimbu Indígena Xavante'; um seu ZH jogava na mesma equipe. Foi outra, contudo, a explícita conexão de sentido estabelecida por um futebolista da Abelhinha ao comentar o fato: Hélio estaria querendo morar em Marimbu. Já em 2000, fui informado de que Hélio estava de volta ao elenco da Abelhinha.

A linguagem de conjunção e disjunção que a composição de equipes de futebol oferece parece mesmo combinar-se com muitos outros aspectos da vida social xavante, não admitindo redução a um princípio geral. Observemos outro caso.

Na primeira vez em que estive na Abelhinha, Auro (137) morava por lá e era um dos jogadores que gozava de maior prestígio, um daqueles em quem Mateus e Hipa depositavam esperanças de que pudesse vir a realizar testes em São Paulo. Atuava pela Abelhinha no campeonato de Sangradouro e pelo Tsada'ro em Primavera. Em 1999, já não morava em Idzô'uhu, tampouco jogava pelo time da aldeia. Havia participado da fundação do novo núcleo residencial de Três Lagoas, deixando, junto com a esposa, a casa do sogro Marçal. Quanto ao futebol, no dizer de Mateus, Auro misturou[-o] com problemas familiares, internos. Teria dito que iria parar de jogar, mas passou para o time de Bom Jesus, cujo técnico (132) é seu irmão. Mateus teria feito um parecer para a direção do campeonato comentando o assunto, e sugerindo que Auro não fosse liberado para o outro time. Em 2000, Auro estava novamente vivendo na Abelhinha, na casa do sogro.

É como se a pertença a um time expressasse a tensão inerente ao sistema de parentesco xavante mencionada como ponto (3). Tanto a residência como a afinidade futebolística de Auro têm oscilado entre grupos onde estão seu sogro — ele próprio genro de Moisés — e onde estão seus consangüíneos mais próximos. No caso da 'troca de genros' acima vista, o futebol surge como reforço da uxorilocalidade de Hélio, morador da Abelhinha. Do ponto-de-vista de Davi, que, igualmente residente nessa aldeia, contraria o princípio uxorilocal, o acerto compensa, por assim dizer, este fato, significando, por meio do futebol, uma aproximação em relação ao sogro.

Esse mesmo aspecto compensatório aparece na explicação que me foi dada para o fato de Serafim (54), morador de Sangradouro como o pai, atuar pela equipe de Dom Bosco: casou com a filha do chefe de lá (244), por isso está jogando para o Dom Bosco. Tomando a informação como referência, muitos outros casos podem ser lidos à luz dessa correlação entre local de residência efetiva (ou "afirmada"), pólos uxorilocais e patrilocais de 'atração relacional', digamos, e participação nos times de Sangradouro.

Com Valdomiro (299), por exemplo, ocorre o inverso do que com Serafim: mora com o sogro na Abelhinha, mas joga por Bom Jesus, aldeia cujo chefe é seu pai (233). É semelhante a situação de 160, que joga com os irmãos e primos patrilaterais da Cabeceira e vive com os sogros em Santa Glória. Caso interessante é o de 193. Mesmo sendo um homem já maduro (Tsada'ro), continua a praticar futebol, e o faz pelo time da aldeia onde vive seu sogro 13, Dom Bosco. 193 reside em Sangradouro, e tem dois filhos adeptos do esporte. Nenhum deles, no entanto, joga ou junto com o pai, ou pelo time da aldeia onde também moram, Sangradouro. Armando (198) é da Cabeceira. Por lá, vivia uxorilocalmente, mas deixou de fazê-lo, rumando para a casa do pai quando o sogro abandonou a área de Sangradouro.<sup>64</sup> No caso de Armando, portanto, o futebol dá prosseguimento a um laço que já foi efetivamente residencial. Quanto ao irmão Arnaldo (199), a mesma esfera de sociabilidade é uma oportunidade para repor o compromisso uxorilocal: ele é o presidente do Santa Glória, onde vive seu sogro (24).

Evidentemente, não se pode pretender que aqui esteja resumida toda a complexidade de relações que se verifica no *Apêndice 4* e nem que o material ali reunido esgote a realidade dos times de futebol de Sangradouro. De todo modo, esse início de discussão parece levar a enxergar tais equipes operando num registro semelhante ao daqueles grupos contextuais e variáveis a que se costuma chamar 'fações'. A quantidade de elementos que os times trazem à análise deixa, ao menos,

uma dupla lição: é difícil querer entendê-los sem uma proximidade maior com a realidade etnográfica em que estão inseridos; por outro lado, o conhecimento desta mesma realidade requer atenção aos modos como se constituem, relacionam e variam constantemente — eles fazem parte da contemporânea organização social xavante.

\* \* \* \* \*

---

<sup>64</sup> Do homem em questão (165), diz-que está trabalhando no Xingu, pela FUNAI, foi morar com os Kayapó, foi tirar ouro.

## Capítulo V - Futebol na cabeça

---

*"Pensamento', diz meu dicionário (...), tem dois significados principais: (1) 'o ato ou processo de pensar; cogitação' e (2) 'o produto do pensar; idéia; noção.' (...) Pensamento é o que acontece dentro de nossas cabeças. E pensamento, principalmente quando vários deles são agrupados, é também, o que sai de nossas cabeças." (Geertz, 1997b [1983]: 220). No pensamento etnográfico, não há um entra-e-sai descontrolado de cabeças várias?*

## V - Futebol na cabeça

Quando viu quatro xavantes acompanhados por um estranho, próximos à sede da missão de Sangradouro, um dos salesianos que ali atuava em 1997 caminhou até nós. Dirigindo a palavra a mim, perguntou se estava trabalhando com eles. *“Mas é trabalho duro, mesmo?”* Expliquei que meu trabalho era com o futebol, falando brevemente sobre a pesquisa e os treinamentos que estivéramos realizando na Abelhinha. Como resposta, ouvi que o futebol *“não faz parte da cultura tradicional deles”, “agríde a cultura deles”,* e fiquei calado.

Dada a escolha de enfoque deste estudo, não haveria motivo para se fazer um relato que indica o ponto-de-vista dum missionário salesiano sobre o futebol xavante. Mas isso, se não fosse o que sucedeu logo após esse primeiro diálogo.

Depois de alguns instantes em que os assuntos derivavam, foi Sérgio (212) quem tomou a iniciativa de responder ao padre. Disse que não jogavam todo dia e que mantinham sua cultura. Voltando à carga, o salesiano quis saber se eles estavam fazendo corridas de buriti, e mostrou-se satisfeito com a resposta afirmativa. Insistiu nas provocações apenas quando viu Marcos (88) e eu enrolando cigarros.

A pergunta 'vocês fumam?' nem era para ser respondida. Serviu de preâmbulo a uma pregação contra o fumo e ao vaticínio, lançado em alto e bom som: *“Vocês vão tudo morrer cedo!”*. Querendo evitar contratempos, prossegui em silêncio, que mantive até mesmo quando as menções à minha pessoa começaram a ser bem menos indiretas: *“Vocês não podem deixar entrar na aldeia branco que fuma, cheio de vícios, que a gente nem sabe se é homem ou sei lá que praga que é [meus cabelos eram realmente compridos]; que vem ensinar coisa que não presta para vocês, que dá mau exemplo. Com branco assim, vocês têm que amarrar num pau e mostrar o que é bom, correr com ele da aldeia!”*

Mais uma vez, foram os xavantes a tomar a palavra. Com cortesia e bom-humor, Marçal (264), o então chefe da Abelhinha, fez uma longa intervenção sobre assuntos variados, mas enxertada com respostas a certos pontos da fala do missionário. Disse conhecer padre que fuma e ter estado em São Paulo, local em que escolhem as pessoas que trazem para a aldeia. Ao final, quando contava que, em breve, fariam feira na aldeia, quis saber se o padre iria participar. Diante de um evidente 'sim', o chefe, não sem ironia, aproveitou para retrucar um último ponto: era

bom, mesmo, o padre dispor-se a participar da festa deles; caso contrário, seria amarrado num pau e pintado na marra.

A conversa ainda durou alguns minutos, passando por diversos temas. Quando o salesiano retirou-se, Ciro, o quarto xavante presente, aproveitou para expor seu próprio ponto-de-vista sobre algo de que o missionário também havia falado: foram os índios que ensinaram os brancos a fumar, e não o contrário, assim dizem os velhos.

## **1. O tempo passa**

O colorido do incidente que acabo de relatar pode ser descartado; fiquemos com alguns dos aspectos que ilumina. Seria impróprio dizer que, desde o início da cena, seus participantes foram levados a pensar sobre o que é dos "brancos" e o que é dos índios (xavantes ou outros); sobre o que cada uma dessas partes *ensina*, pode e deve ensinar para a outra?

Não só para os xavantes, mas certamente também para eles, o futebol é coisa dos waradzu. Xavante ou não, cada indivíduo pode tecer a partir daí muitas e diversas associações e reflexões. Contudo, dificilmente deixaria de tangenciar, nalgum momento, a pergunta 'o que acontece com os aspectos da cultura xavante quando um novo dado de realidade passa a figurar em seu bojo?' Aliás, quanto mais passa o tempo, como saber o que tinham os xavantes antes de conhecer os "brancos", este tipo de ser que conhecem desde, no mínimo, o século XVIII?<sup>1</sup>

Quando se estimula os índios a praticar, a pensar e a falar de assuntos como o futebol, essas questões — e muitas outras, todas referentes à relação entre o que vem do contato com os waradzu e o que vem dos tempos antigos (duréihã) — parecem sempre voltar a suas mentes. Em momentos como esse, as respostas nem sempre são diretas, tampouco semelhantes entre si. Entretanto, algo que pude verificar nesse sentido é que, quando se vêem às voltas com a questão 'o que é do meu povo?', os xavantes recorrem, freqüentemente, à fórmula '*assim dizem (pensam, acham, querem...) os velhos*'.

Pouco importa se os velhos confirmariam ou não as "citações" que os mais jovens lhes atribuem. O que impressiona é a recorrência com que são tomados como

---

<sup>1</sup> De passagem, Maybury-Lewis (1979: 215) refere-se a uma "*embaraçosa visita de 2.000 Xavante à minúscula capital da província de Goiás em 1788*". Naqueles tempos, o futebol nem havia aportado nestas terras.

fonte de legitimidade para expressar algo que se pensa como tradicional ou como propriamente xavante. O 'ou' da frase anterior é em si significativo: ser 'nosso' é ser *desde sempre* nosso. Mas o que quero salientar é que, transformados, se for possível dizê-lo, em categoria do pensamento xavante, os velhos são uma espécie de personificação da consciência coletiva; aquilo que está, ou que deve estar, acima dos pontos-de-vista individuais, e a que urge recorrer quando se reflete acerca de alguém ou de algo que é tomado como parte do mundo dos waradzu.

Com essas considerações, quero dizer que uma análise que se fundamente na distinção entre *cultura (sociedade, sistema - escolha-se a melhor palavra) indígena/não-indígena* não faz muito sentido no caso aqui abordado. Primeiro, porque basta olhar para os fatos para notar que o futebol faz parte do mundo xavante — cabe pensar de que modo, e é nesta direção que o presente trabalho pretende colaborar. Segundo, porque não está vetado que se inspecione, no universo sociocultural xavante, a existência de algo próximo à lógica do futebol que independeria do trânsito histórico que esta prática realizou: de ingleses ao resto do mundo; de brasileiros a tantos índios que por aqui vivem. Entretanto, conforme também tento dizer, as distinções entre o *próprio* e o *estrangeiro*, entre o *tradicional* e o *novos*, aproximadas uma da outra, parecem ser um dado do entendimento que os xavantes, eles mesmos, constroem sobre o futebol. E, para que tal entendimento ganhe em legitimidade, a figura dos velhos é constantemente requisitada, como mostram as falas abaixo. A primeira é de José (314); as três seguintes, de Mateus (86):

(1) Os Xavante gostam de futebol porque é movimento. Nós gostamos de tudo o que é movimento. Não é como os waradzu. Até para adorar a Deus, nós não fazemos o 'nome do pai' e ficamos parados, refletindo. Eu perguntei isso para os nossos anciãos e eles responderam assim.

(2) Para os velhos, tudo o que vem de fora tem de ser pensado como uma relação entre a cultura xavante e a cultura dos brancos. Os velhos aceitam o futebol, mas querem que ele seja trazido para cá, praticado aqui na aldeia. Não gostam muito que um xavante vá jogar no meio dos brancos; (3) Os velhos gostam de futebol, mas dizem que, se tiver discussão, violência, já não é o verdadeiro futebol xavante, aí já é coisa dos brancos; (4) Os velhos dizem que nós já tínhamos nosso futebol: arco e flecha, jogo de peteca...

A última afirmação recoloca um assunto do segundo capítulo deste trabalho: a história do futebol para os xavantes. Àquela altura, na relação dos índios com o esporte no decorrer do tempo, limitamo-nos a enxergar um dos meios de projetarem-se para além de seu universo sociocultural mais imediato. Agora, será a vez de dar

ouvidos ao que eles próprios têm a dizer sobre o assunto. Começemos com a chegada do futebol.

### 1.1. VISÕES XAVANTES DA CHEGADA DO FUTEBOL

Diante da pergunta 'como começou o futebol?', os xavantes desenvolvem duas modalidades de resposta.

A primeira, de que é exemplo a última das declarações de Mateus acima registradas, lança mão dum argumento de *continuidade* entre o esporte e práticas culturais consideradas tradicionais. A continuidade entre o futebol, dum lado, e o arco-e-flecha e a peteca, doutro, recorda a fala do mesmo Mateus ao final da decisão do campeonato de 1995, tal como relatado no capítulo anterior: seus jogadores haviam ficado abatidos com a derrota porque a vitória é valorizada na cultura xavante, aparecendo em atividades como o arco-e-flecha, a corrida de buriti, as corridas de iniciação. A tematização da vitória/ derrota não é, contudo, o único elemento do futebol que permite aos xavantes estabelecer uma ponte entre ele e a tradição. O próprio objeto-centro dessa atividade física, a *bola*, em sua *circularidade*, é capaz de suscitar o mesmo procedimento.

Quando Mateus contou-me o que dizem os velhos sobre o 'seu futebol', falei-lhe dos jogos de bola ameríndios, sondando se os xavantes teriam algo parecido. Assegurou que não, mas ficou pensativo e interessado em saber mais sobre o assunto, particularmente a respeito da variante xerente. Anos depois, num reencontro, puxou assunto sobre como ia a minha pesquisa, para logo soltar, com alguma ironia e fazendo um gesto com as mãos, que alguém precisava mesmo explicar o que essa coisa redonda significa para nós.

O gesto — polegares e indicadores formando dois semi-círculos suspensos no ar — não deixava dúvida: referia-se à bola. Lamento decepcionar Mateus, mas não serei eu a explicar o que a bola significa para os xavantes — uma reviravolta em múltiplas direções, pela qual J. C. Melatti, na comparação que abriu este trabalho, decerto não poderia esperar. Quanto àquilo que me pareceu ironia, liga-se ao fato de Mateus ser o tipo de "informante" que não *informa* simplesmente, mas que, bastante envolvido com temas educacionais e escolares, está sempre disposto a *refletir* sobre a cultura xavante e a *explicá-la* a visitantes curiosos, muitas vezes espontaneamente. Foi assim que, antes desse reencontro, já me havia dito que futebol é que nem corrida



de buriti, destacando que tanto as toras nela utilizada como a bola são circulares, redondas, e o círculo é muito importante na cultura xavante<sup>2</sup>.

Se passássemos, desde já, a comentar o que mais reside por trás dessa associação entre futebol e corridas de toras, desviaríamos bruscamente nosso rumo. Pois, do ponto-de-vista nativo, a corrida de toras oferece um modelo geral, abrangente e multi-facetado, para o entendimento do futebol — algo que veremos, de modo mais detido, adiante. No momento, a questão que merece atenção é a construção retrospectiva, por parte dos índios, de sentidos para seu encontro com a prática esportiva. Nessa direção, é ainda preciso introduzir a segunda modalidade de resposta antes mencionada.

Nela, a *continuidade com a tradição*, como ponto de ênfase da fala indígena, dá lugar à *vivência efetiva da interação* com os waradzu, e os xavantes passam a destacar dois aspectos da chegada do futebol até eles: a *observação* dos comportamentos dos "brancos" e a memória da instituição do *internato salesiano*.

'Observação', aqui, assume um sentido literal, atrelado à faculdade sensorial da *visão*. Faculdade que se faz presente, por exemplo, na resposta de Antônio (25), um dos caciques da aldeia de Sangradouro, acerca do começo do futebol: teria ocorrido, simplesmente, assistindo aos jogos dos brancos da região. De modo mais desenvolvido, o velho Moisés (68) também expôs suas idéias sobre o assunto, já remetendo-o, explicitamente, à instituição escolar salesiana. Diferentemente da maioria das falas reproduzidas nesta dissertação, decorrentes de minhas próprias intervenções em língua portuguesa, trata-se, agora, de apresentar a tradução do trecho duma conversa em xavante. A 'conversa' foi, na realidade, uma *entrevista* — realizada, gravada, transcrita e traduzida a meu pedido. As perguntas (P.) são de Marcos; as respostas (R.), de seu pai Moisés:

P.: Como joga futebol, que chuta com pé. De onde começou?

R.: Primeiro começou quando tivemos o primeiro contato. Então, assistíamos ao jogo dos waradzu. Waradzu iam jogando. Não entendíamos o que eles estavam chutando com o pé, aquilo que corre muito. A gente adivinhava o que seria aquilo que corre muito. Sempre jogavam no domingo, no final da tarde. Os internos dividiam-se para jogar. Então, assistíamos. A gente assistia com muito gosto ao jogo. Ninguém ia direto para a missa. Primeiro, era ver o jogo. Foi assim que começou. Foi assim que os nossos irmãos mais novos entraram no jogo. Porque é bonito, os Abare'u entraram. Praticamente, invadiram o campo para jogar (participar).

---

<sup>2</sup> Sobre a presença e a recorrência da forma circular na cultura xavante, ver Lopes da Silva (1983) e Aytai (s/d). O segundo autor, em particular, reserva palavras contundentes para a importância da "*idéia do redondo, do círculo*" entre os Xavante: "(...) *uma das expressões mais potentes do que é genuinamente xavante, da identidade do grupo*" (Aytai, s/d: 83).

P.: Quem ensinou o futebol para os senhores?

R.: A gente aprendeu sozinho, vendo outro jogar. Vendo, nós aprendemos a jogar. Os internos eram observados por mestres que andam com camisa curta. Aprendemos jogar olhando o futebol e, na hora de a gente jogar, primeiro a gente lembra e, depois, joga para imitar o jogo. Quando não sabemos, paramos e só depois de lembrar recomeçamos o jogo. A gente imagina aquela coisa redonda, pequena, que fica rolando para lá e para cá e fugindo no meio das pessoas. É assim que a gente ficava lembrando do jogo para jogar.

Alguns comentários sobre o que se acaba de ler.<sup>3</sup> É de se notar, de pronto, que a idéia de primeiro contato corresponde à perspectiva própria de Moisés e não do povo Xavante como um todo. Refere-se à chegada do grupo oriundo de Parabubure, do qual ele fazia parte, à sede da missão salesiana de Sangradouro em meados da década de 1950. À época, como já vimos, os internos eram regionais não-índios e bororos. Parecem ser eles os waradzu mencionados por Moisés, personagens a quem os xavantes logo iriam fazer companhia<sup>4</sup>.

Nesse contexto, é interessante ressaltar dois pontos relativos ao papel conferido pelo falante — um homem da classe de idade Hötörã (brada) — ao grupo dos Abare'u (brada). Primeiro, que se trata dum papel que, embora condicionado pela posição de *espectador*, é claramente *ativo*: assistir ao jogo, achá-lo bonito e invadir o campo para jogar; uma observação que se transforma em ação do mesmo tipo da que é observada. Aliás, do olhar ao imitar, passando pela mediação do imaginar/ lembrar, desenrola-se a noção de *aprendizado* que se pode depreender das respostas de Moisés.<sup>5</sup> De todo modo, a ênfase é atribuída a *ações* dos Abare'u (os irmãos mais novos de Moisés) e não aos missionários salesianos.

Em segundo lugar, vale recordar que o sistema xavante de classes de idade opera, da perspectiva dos próprios índios, como um "*recurso mnemônico*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 209-210). É mediante tal recurso que costumam datar ocorrências passadas, na forma '*aconteceram na época em que a classe X estava na situação y*'. Não é de surpreender, portanto, que lembranças sobre os primórdios do futebol xavante em Sangradouro ponham em destaque, freqüentemente, as classes de idade,

---

<sup>3</sup> Trata-se, apenas, de um trecho da entrevista feita por Marcos com Moisés. Ela vai devidamente apresentada e transcrita por inteiro, em duas versões (reprodução da transcrição original em língua xavante e tradução para o português), no *Apêndice 3.2*.

<sup>4</sup> No internato, diz Mateus (86), tinha de tudo: branco, bororo, xavante. A escola da missão salesiana era regulamentada pelo lema um jovem não pode desperdiçar seu tempo.

<sup>5</sup> Quanto aos xikrins do Bacajá, esse ponto foi bastante trabalhado por Clarice Cohn (2000a, b).

na sua relação com o internato.

Para dar conta da passagem do tempo, satisfazendo minha curiosidade acerca dos "primeiros tempos" do futebol, não apenas Moisés, mas também outros informantes recorreram ao sistema de classes de idade. Verificam-se, aí, todavia, versões ligeiramente discordantes: enquanto a fala de Moisés privilegia os Abare'u, houve quem apontasse a classe imediatamente anterior — os atuais Ētépá brada — como a primeira geração a freqüentar o internato dos salesianos e a ter contato com o futebol; de acordo com essas outras versões, os Abare'u teriam sido, isto sim, os primeiros a ir para a sala-de-aula e a ser alfabetizados.<sup>6</sup> Detenhamo-nos um pouco nessa discordância, abrindo um parêntese para rápida digressão que transcende o assunto 'futebol'.

## 1.2. A POSIÇÃO DOS VELHOS

A reconstrução do passado não é tarefa realizada do mesmo modo por todos os xavantes. Quando se pede que falem sobre épocas que *já foram*, há três tipos de reação.

O primeiro é uma espécie de transformação do procedimento acima mencionado de "citar" os velhos: diz-se algo a respeito dum período que não se viveu (ou se viveu como criança) com base no que já se ouviu os velhos contarem (embora isto seja omitido). Por essa via, cheguei a registrar a informação de que os velhos jogavam futebol divididos por grupos de idade, afirmação que traz implícito um 'assim ouvi dizer'.

A segunda reação é localizar esse passado cuja reconstrução é requisitada pelo pesquisador em memórias individuais próprias. Neste caso, estabelece-se como que um ruído de comunicação, tanto maior quanto mais jovem for o informante: o pesquisador quer saber dos "primeiros tempos", mas esse último fala sobre o que se passou consigo próprio.

Por fim, há o comportamento que gerou, por exemplo, a entrevista acima aludida: quer saber o que aconteceu 'no tempo dos velhos'? Então, o melhor a fazer é perguntar para eles!

---

<sup>6</sup> Na entrevista com Padre Osvaldo Scotti (*Apêndice 3.1.*), localiza-se a fala: "*Sempre que se faz uma obra salesiana, a primeira coisa é fazer o campo de futebol. Depois, faz-se a capela e a sala-de-aula. Pode faltar a capela e pode faltar a sala-de-aula, mas nunca falta o campo de esporte. Ou seja, o ponto de partida para a pedagogia salesiana é o campo de esporte*". Se tomarmos a declaração como indicativa do que realmente aconteceu em Sangradouro, é bem possível que uma 'primeira geração' de xavantes tenha, de fato, conhecido o futebol, mas não a sala de aula.

Notando meu interesse em saber do passado do futebol xavante, partiu de Marcos (88), um Hötörã, a sugestão de que eu entrevistasse seu pai, tarefa que, posteriormente, assumiu — junto com o controle temporário do gravador/ rádio que eu levava à aldeia.

Aproximar-se dos velhos para fazer pesquisa não é procedimento raro entre xavantes contemporâneos. Como professor da escola da Abelhinha, Marcos, ele mesmo, vem-se constituindo como um especialista em brincadeiras infantis (aiutéto), posição que pressupõe o recolhimento, junto aos velhos, de informações sobre como se faziam tais atividades. Incentivando seus alunos a praticarem-nas, elas passam a assumir um duplo papel: conteúdo da escola da aldeia e elemento a constar dos projetos de divulgação cultural e intercâmbio da 'Associação' (ver, por exemplo, ASSOC, *s/d* e 2000b). Hipa, por sua vez, ao chegar ao curso de ciências sociais da USP, trazia consigo o projeto pessoal de realizar pesquisa sobre a história oral xavante, e, de fato, pôde reunir uma série de gravações com narrativas de velhos.

Se esses últimos parecem ser, portanto, os depositários do saber relativo àquilo que aconteceu noutros tempos, isto não significa que inexistam controvérsias. Pude percebê-lo tentando extrair, em campo, um outro tipo de informação que supõe o conhecimento do passado: vínculos genealógicos.

Marcos, o primeiro a ajudar-me nesse sentido, logo sentiu a necessidade de consultar, antes, seus pais. Em seguida, Cassiana (96b), a professora dos 'menorzinhos' na escola da aldeia, também passou a participar da elaboração das genealogias, para o que acionou suas próprias "fontes" (pais). Não tardou para que cada qual dissesse que determinadas informações dadas pelo outro estavam erradas, ou que era melhor substituí-las, porque apontar, por exemplo, que 'fulano' (morto) era irmão de 'beltrano' (vivo) poderia dar confusão, desagradando 'sicrano' (vivo), ele próprio irmão do primeiro — lembre-se que as linhagens são a base do facciosismo xavante (*Capítulo III*). O resultado foi um clima de desagrado recíproco entre os dois professores, que durou alguns dias e resultou nalguma mágoa interpessoal. Ao final, porém, ambos estavam dizendo o mesmo: que os xavantes brigam muito e que cada um pensa uma coisa.<sup>7</sup> Recordaram, por exemplo, que, em certa época, Marcelo (74) foi convidado a comparecer à sala-de-aula da escola salesiana, para contar a história dos xavante, e o que ele ali disse deixou muita gente descontente. Ambos, Marcos e Cassiana, vêm tentando fazer os velhos contarem a história; só que cada um conta dum jeito.

---

<sup>7</sup> Tempos depois, vim a saber que Cassiana, seu marido Sérgio (212) e filhos haviam deixado a residência na Abelhinha, retornando à aldeia Sangradouro.

Lopes da Silva (1999b), resenhando um livro já mencionado, ao qual logo retornaremos (Sereburã & *Outros*, 1998), observa que *"toda história xavante será sempre narrada a partir de uma posição claramente definida por relações de poder."* É verdade que a autora tinha em mente, naquele instante, a 'história' que *"trata do contato dos xavantes com outros povos indígenas e, principalmente, com os não-índios."* Porém, não creio que viesse a negar a possibilidade de o mesmo aplicar-se a narrativas que dizem respeito às separações genealógicas e espaciais dos próprios xavantes. Aliás, como ela mesma apontou em trabalhos anteriores (1992 e 1992b), o fracionamento desses índios em sub-grupos com variados rumos históricos e geográficos está estreitamente ligado ao contato com não-índios.

A menção à rápida tensão envolvendo a produção de genealogias serve para situar melhor o que vínhamos observando: a discordância em torno de qual classe de idade teria sido a primeira a conhecer o futebol junto aos salesianos. Ainda não a teríamos entendido adequadamente, todavia, se deixássemos de notar que diferentes versões sobre um mesmo assunto de tempos antigos não são, necessariamente, focos de conflitos, desacordos ou polêmicas. Para que nisto se convertam, dependem do grau de sua elaboração coletiva e, evidentemente, da importância que o assunto assumia em determinado contexto.

Assim, é preciso acrescentar que, possivelmente, o assunto em pauta estivesse algo adormecido na consciência dos xavantes. Depois de realizada a entrevista formal, já se torna mais provável que Marcos, Hipa ou outros, se necessário for, reproduzam algo em que talvez eles nunca tivessem parado para pensar e que, agora, aprenderam com seu pai. Isso, se surgisse uma ocasião em que a determinação de qual classe de idade detém a primazia da inovação futebolística fosse motivo de especial atenção. Tal ocasião, entretanto, não existiu durante a realização da pesquisa. E nem creio que venha a existir, já que, no que se refere especificamente a uma história xavante do futebol, saber se foram os Abare'u ou os Êtépá brada que, vendo o jogo no internato, nele resolveram entrar, é algo que está longe de figurar dentre os temas mais interessantes aos olhos dos próprios índios, conforme observaremos adiante. O que aqui se pode dizer é que, se esse ponto específico da história futebolística fosse importante para eles, certamente haveria polêmica e, neste caso, a posição de velhos, como Moisés, seria requisitada para legitimar uma ou outra versão.

Vale anotar que um estudo mais aprofundado sobre os modos como se constroem sentidos retrospectivos para o futebol talvez viesse a encontrar paralelo em outros procedimentos da vida social indígena. O recorrer a entrevistas e o basear-se no que dizem os velhos para falar sobre o futebol poderiam ser vistos, à luz das

pesquisas de Laura Graham sobre certas práticas discursivas e performáticas xavantes, como criativas formas individuais de ligar-se ao passado e, assim, procurar administrar a dialética entre a *tradição* e a *mudança*. Não seriam muito diferentes de discursos afirmando a continuidade da tradição, publicamente proferidos por homens maduros como tendo sido transmitidos a cada um deles, em *sonho*, pelos hōimana'u'ō (criadores, ancestrais) (Graham, 1995). Ou, então, de canções que, surgidas da experiência subjetiva e interna do *sonho* com ancestrais, são posteriormente compartilhadas, servindo como marcas públicas da identidade coletiva (*Idem*, 1994). Ou, ainda, dum jovem xavante que, "*estudando*" gravações dos discursos de prestigioso velho já morto, incorpora este saber em performances públicas capazes de ajudá-lo a conquistar seu próprio espaço na sociedade (*Idem*, 1995: 227-236). Evidentemente, a ligação entre esses temas e o futebol xavante carece de mais pesquisa, e o parêntese já pode ser fechado; quanto aos assuntos que transcendem o futebol, estes não merecem ser silenciados.

### 1.3 A SIMBOLOGIA DOS WAPTÉ E O MITO DE PIRINAI'A

Conforme já dito, precisar qual *classe* de idade foi a responsável pela introdução do futebol na sociedade xavante não é importante para os próprios índios. De qualquer modo, com alguma liberdade, veríamos na fala de Moisés sobre a 'invasão do campo' de jogo pelos Abare'u algo que aparece, explicitamente, nas lembranças de outro informante: o vínculo entre essa novidade e a ação da *categoria* de idade dos wapté, adolescentes em fase de iniciação à vida adulta.<sup>8</sup>

Ciro é um Anorówa. De acordo com ele, Mestre Zanonj — possivelmente, uma daquelas figuras de camisa curta a que se refere Moisés no trecho acima transcrito da entrevista — ensinava os wapté a jogar futebol. Pouco tempo depois, os wapté começaram a jogar na frente de toda a comunidade, a pedido dos anciãos. Na seqüência, completa Ciro, os wapté jogavam contra seus padrinhos, ou seja, os Abare'u brada. No modo como ele próprio conta o início do futebol, portanto, não seriam nem os Abare'u nem os Ētépá os 'precursores xavantes da bola', mas sua própria classe de idade, os Anorówa.

---

<sup>8</sup> Digo 'liberdade' porque Moisés não se refere diretamente aos wapté, tratando, sim, dos internos e dos nossos irmãos mais novos. Equiparar os últimos aos primeiros, considerando uma associação entre 'internos' e 'wapté' que a entrevista com P<sup>8</sup>. Scotti deixa transparecer (*Apêndice 3.1 - nota 22*) é, aqui, o procedimento 'liberal'.

Trata-se de dedução autorizada pela lógica seqüencial das classes de idade xavantes, explicitada ao início do *Capítulo III*. Deixemos de lado, contudo, as classes; da fala de Ciro, permanecendo com o que se refere a *categorias* de idade. Suponhamos possível, enfim, generalizar uma visão xavante da chegada do futebol segundo a qual os wapté são como que "heróis civilizadores", portadores duma novidade a ser incorporada pela sociedade. Estaríamos, assim, diante duma maneira de referir-se à história do futebol que evoca conhecido tema mítico xavante e toda uma simbologia envolvendo os wapté.

Maybury-Lewis (1984 [1967]: 314-316) foi o primeiro a destacar a associação entre essa categoria de idade e o *poder de criação*. A partir duma análise do mito de Pirinai'a, Lopes da Silva (1986 [1980]: 222-228 e 285-293) corroborou o achado de Maybury-Lewis, e expandiu seu alcance. Vejamos.

Na narrativa, Pirinai'a são dois wapté. Tratam-se pelo termo 'ĩ-amõ' ("meu outro", "meu amigo formal") e vivem isolando-se da sociedade, momentos em que se transformam em animais e criam, dentre outras coisas antes desconhecidas pelos Xavante, tipos de alimentos, o relevo geográfico, a corrida de toras. Seu poder favorece, ainda, que se transformem em onça, o que assusta o grupo e faz com que, finalmente, sejam por ele mortos. Desse modo, os homens ficam donos do criador. O criador não existe mais. Assim mesmo repete sempre, sem parar, é assim. Assim conta os velhos. Acabou agora.

O trecho sublinhado corresponde às frases finais de versão coletada e transcrita por Lopes da Silva (1986 [1980]: 287-293). A autora trabalha com ela e com o resumo duma outra, colhida pelos salesianos Bartolomeu Giaccaria & Adalberto Heide.<sup>9</sup> Em relação a ambas, Sereburã & Outros (1998: 38-50) vêm apresentar uma nova versão, com significativas variações:

(1) Os dois criadores são caracterizados, de fato, como wapté. Não são identificados, porém, como Pirinai'a. Parinai'a (sic), que significaria "*colméia*", aparece, tão somente, como uma das sucessivas atualizações do poder auto-transformador e criador da dupla de personagens — melhor seria dizer 'personagem que é uma dupla'. (2) Tais atualizações surgem com um aspecto *cambiante* ao longo da narrativa, que não se verifica no trabalho de Lopes da Silva. Os wapté ora promovem a saciedade de necessidades físicas de todo o grupo (geram alimentos por ele consumidos), ora *importunam-no* (criam incômodas formigas e pernilongos, transformam-se na onça que assusta). (3) Como elementos criados pelos heróis, o relevo geográfico e a corrida de toras estão ausentes dessa outra versão. (4) No seu caso, o trecho final da história,

---

<sup>9</sup> Lopes da Silva (*idem*: 222-223).

seguinte ao assassinato dos dois wapté, não enfatiza o controle do criador pela sociedade, mas a vingança pós-morte: "(...) *O tempo passou. Para se vingarem, os dois ti'amoimé ["forma de tratamento na terceira pessoa para ĩ'amo"] criaram pi'u ["abelhas pretas" - presentes no ritual do Wai'a]. Todas as pessoas que haviam participado da morte deles foram atacadas pelas abelhas pretas. Morreram todos. Assim eles se vingaram do povo. Assim foram os primeiros atos de violência e de vingança por uma morte.*" (Sereburã & Outros, 1998: 50 e Glossário).

Tratemos de dois problemas interligados: a questão da *criação* e a das diferenças entre as versões.

### 1.3.1 Inovação e continuidade

Lopes da Silva concorda integralmente com afirmações de Maybury-Lewis, que cuida de reproduzir: "[q]uando os Xavante falam da criação não estabelecem nenhuma distinção entre a criação a partir do nada e a criação no sentido de transformação. (...) O problema da criação a partir do nada, que exerce uma fascinação perene no quadro de muitos sistemas religiosos e filosóficos, parece não empolgar os Xavante. (...) A maior parte das histórias dos Xavante relativas à criação referem-se a metamorfoses ou a descobertas." (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 350-351, citado por Lopes da Silva, 1986 [1980]: 225).

Na análise da autora, revela-se que o poder de criação de Pirinai'a afigura-se como uma mediação entre a sociedade (cultura) e a natureza, e tem por condições: (1) o *isolamento* ("*solidão*") em relação ao grupo, (2) a "*imaturidade*" (dos personagens, adolescentes) e (3) um importante princípio da "*dinâmica das relações sociais entre os Xavante*", qual seja, a "*aliança entre opostos*", que pende, ora para a "*cooperação e solidariedade*", ora para a "*hostilidade*", "*disputa*", "*agressividade*". (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 223-226).

A dinâmica pendular apontada na condição '3' requer uma rápida caracterização. Lembre-se, primeiramente, que Pirinai'a são *dois* e são ĩ-amõ, isto é, 'amigos formais', um laço de companheirismo e solidariedade institucionalizada que se estabelece entre pessoas que, no entanto, teriam tudo para entreter relações mútuas de evitação ou hostilidade, porquanto sejam, necessariamente, de metades exogâmicas opostas (Lopes da Silva, *idem*: 217 e 226). Companheiros entre si, os dois ĩ-amõ, estes mediadores por excelência, portanto, na sociedade xavante, adquirem, no mito, posturas ora benéficas, ora maléficas em relação ao restante do grupo. Ao final, acabam voltando contra si a hostilidade dos demais e sendo assassinados. Na versão de Sereburã & Outros, como vimos, os wapté voltam para vingar a agressão sofrida; na versão de Lopes da Silva, é a própria agressão que gera



a potencialidade de novas discórdias, pois, depois da morte do par Pirinai'a, "(...) os outros se dividiu. Uns estão com raiva daqueles que matou. (...) [elisão no original]. Eles ficam discutindo." (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 293).

Lopes da Silva sublinhou "(...) a tensão que o mito retrata entre criar e permanecer. A sociedade Xavante enfatiza grandemente a permanência: ela destrói suas chances de entrar num mundo mais transcendental, ela mata seus heróis criadores." (: 227).<sup>10</sup> Mas se o dar cabo dos criadores, controlando-os, é, de fato, o fim textual das versões da narrativa trabalhadas pela autora, vimos que o mesmo não se dá com o que apresentam Sereburã & Outros. Nesse outro texto, o tempo passa, e os dois wapté retornam para vingar-se do grupo por terem sido mortos. Dum certo ponto-de-vista, a mensagem final passa a ser a da instauração de *relações hostis* — tendentes à perpetuação, pode-se presumir: "Assim foram os primeiros atos de violência e de vingança por uma morte." (Sereburã & Outros, 1998: 50 — repito a citação).

Desse mesmo ponto-de-vista, é válido dizer que também a versão coletada por Lopes da Silva aponta para tal mensagem; pois, antes da frase final proferida pelo narrador, está lá (repito novamente): "(...) os outros se dividiu. Uns estão com raiva daqueles que matou. (...) [elisão no original]. Eles ficam discutindo." (Lopes da Silva, 1986 [1980]: 293). Se "os homens ficam donos do criador [e ele, que "é eles"] (...) não existe mais" (*Idem*), parece possível dizer que, exatamente por conta desta ausência definitiva, os primeiros também ficam *divididos* e *com raiva recíproca*. Ou seja: a ênfase, aqui, não é tanto na *permanência*, mas na *tensão entre inovação e continuidade*. E a relação hostil entre a sociedade e seus próprios heróis criadores gera um tipo de interação social em cuja base está a constante possibilidade de divisionismo e de práticas de violência e de vingança.

### 1.3.2 O movimento pendular 'cooperação/ disputa'

Voltemos à imagem do futebol como um *bem cultural*, trazido ao grupo pelos wapté, tal e qual *heróis civilizadores*. É bem verdade que, com ela, estou generalizando o que me foi dito por um único informante, e que 'forço a barra' para que seja vista como expressão do 'pensamento xavante'. Mas quantas vezes não nos deparamos com procedimentos análogos em textos etnológicos? E não seria plausível que as semelhanças e diferenças entre a eventualidade histórica da experiência do

---

<sup>10</sup> A autora viria a desenvolver teoricamente a idéia em artigo posterior (Lopes da Silva, 1989). Ali, a criação e o 'dar origem a', dum lado, e a 'continuidade' e a 'permanência', doutro, aparecem, do mesmo modo que o princípio dualista, como aspectos básicos da ontologia xavante. Em termos mais amplos, Aracy trata de pensar uma cosmologia dualista e processual, aparente motivação dum terceiro texto, já mais distante da etnografia xavante e próximo da 'resenha bibliográfica/ ensaio teórico' (Lopes da Silva, 1991).

internato, dum lado, e o mito de Pirinai'a, doutro, se apresentassem aos xavantes como "*cognitivamente satisfatória[s]*" (Carneiro da Cunha, 1987 [1973]: 49)?

Não se demora muito a perceber que o referido mito inverte a relação costumeira entre as gerações: são os mais novos que sabem de coisas que os mais velhos desconhecem. Considerando o que disse o xavante Ciro, o futebol, em Sangradouro, começou de modo parecido: pelas mãos — na verdade, pelos *pés*, corpos inteiros, dos wapté. *Imaturos*, a condição '2' apontada por Lopes da Silva (acima), e *isolados* do grupo, a condição '1', os internos da escola mantida pela missão salesiana teriam sido os responsáveis por apresentar o futebol aos mais velhos, quando voltavam à aldeia nos fins-de-semana e ali praticavam o jogo. A fim de relacionar plenamente o mito de Pirinai'a (Parinai'a) e a versão de Ciro para a introdução do futebol, falta incorporar o que se refere à condição '3' de Lopes da Silva.

Para que isso seja possível, inicie-se por notar que, na fala de meu informante, diferentemente da narrativa de Pirinai'a, a mediação efetuada pelos wapté não se dá entre sociedade (ou cultura) e *natureza*, mas entre a primeira e o 'mundo dos brancos'. Um mundo que, no caso de Sangradouro, se concretiza espacialmente na presença, "logo ali", a poucos metros, da sede salesiana. Comparemos, incluindo nesta dissertação — decididamente, a partir daqui — antigos e notórios ensinamentos sobre análise de mitos, que, a uma primeira valiosa sugestão metodológica, a de destacar "*unidades constitutivas do mito*", viria a acrescentar a de considerar matéria mítica "(...) *toda e qualquer manifestação da atividade mental ou social das populações estudadas que, durante a análise, se revelar capaz de completar o mito ou esclarecê-lo (...)*" (Lévi-Strauss, 1970e [1955]: 230-232 e 1991 [1964]: 14):

Quadro 10 - Wapté pirinai'a e wapté futebolistas

<u>wapté pirinai'a</u>	<u>wapté</u> futebolistas
1. Isolam-se do grupo na natureza	1. Isolam-se do grupo entre os "brancos"
2. Retornam trazendo novidades (criação e auto-transformação)	2. Retornam trazendo o futebol (aprendizado com <u>Mestre Zanoni</u> )
3. As novidades geram ora satisfação, ora incômodo	3. O futebol gera curiosidade
4. Os <u>wapté</u> são mortos	4. Os <u>wapté</u> são convidados a mostrar o futebol

Quando, rumando do mito de Pirinai'a à "*praxis cotidiana não-mitológica*", Lopes da Silva (1986 [1980]: 228-232) isolou a oscilação entre *cooperação*-

*solidariedade* e *hostilidade-disputa-agressividade* como uma espécie de balanceamento perene característico do mundo social xavante, parecia preocupar-se em dar conta, basicamente, do relacionamento entre segmentos, categorias e posições *internas* a essa sociedade. Mas o mesmo não poderia estender-se aos modos de interação dos xavantes com o tipo de ser a que chamam waradzu?

Não dá para negar o tom abrupto da pergunta. O que ocorre, porém, é que nas narrativas xavantes que versam sobre os "brancos", a presença "logo ali" dos últimos, somada a um ir-e-vir indígena entre a aldeia e os espaços onde há o encontro com aquele outro tipo de gente parecem compor-se com um *movimento pendular* que não é apenas espaço-temporal, dizendo respeito às *qualidades das interações travadas* pelos dois coletivos humanos em questão; qualidades que, de modo análogo ao que salientou Lopes da Silva, alternam-se entre a cooperação e a disputa. É o que observaremos a seguir.

#### 1.4 TEMPO, ESPAÇO E QUALIDADE DE RELAÇÕES COM OS "BRANCOS"

Nas análises da mitologia jê, é notória a relevância da saga dum personagem mais conhecido pelo nome com que figura entre os Timbira Orientais, 'Auké', e que pode ser considerado o mesmo que aparece, transformado, como 'Vanmegrapana' entre os Apinayé e 'Wag-mê-kaprã' entre os Kayapó.<sup>11</sup> Em poucas palavras, e condensando a trama básica das várias versões disponíveis da saga, trata-se dum índio que expressa algo do comportamento mágico, ambivalente e inadequado de Pirinaí'a: transformando-se em animais, aumentando e regredindo de tamanho ao seu bel-prazer, fazendo feitiço, ele assusta as pessoas. Tal situação faz com que seus parentes ou afins mais próximos tentem matá-lo. Como não logrem êxito — ele está sempre ressuscitando ou se safando da morte — rejeitam-no e o abandonam. Posteriormente, o personagem vem a ser reencontrado pelo grupo, quando já se transformara em e vivia como "homem branco".

O "Auké xavante" chama-se Tserebutuwẽ. Comparações detalhadas entre sua história (Giaccaria & Heide, 1991 [1975]: 177-185)<sup>12</sup> e as mais comentadas versões timbiras levariam a anotar diferenças importantes. Temas sempre destacados a partir do mito de Auké inexistem, aparecem em segundo plano ou estão francamente transformadas no caso xavante: diga-se isto sobre a superioridade tecnológica ou de

<sup>11</sup> Da Matta (1970 [1965] e 1973b [1967]), Carneiro da Cunha (1987 [1973]), Lévi-Strauss (1993c [1991]: capítulo 5) e Fausto (1997: cap. 7), sobre o 'Auké' (ou 'Aukê') timbira, Nimuendajú (1939), acerca do 'Vanmegrapana' apinayé, e Vidal (1977: 265-266) e Gordon Jr. (2001), quanto ao 'Wag-mê-kaprã' (ou 'Wakmekaprã') kayapó.

<sup>12</sup> Ver, também, Graham (1995: 2), que não registra, entretanto, o nome acima mencionado.

*status* dos brancos, sobre a chamada 'má escolha' e sobre a 'sentença fatídica', conforme estaremos em condições de perceber depois de espiar o personagem xavante.

#### 1.4.1 Um "Auké" diferente

O inadequado do comportamento de Tserebutuwẽ, que leva a que seja rejeitado pelos seus — os quais, no entanto, jamais se empenham em matá-lo —, não é da ordem do susto, mas da *gula*: ele come sem nenhuma previsão de necessidades próprias futuras, consideração pelo trabalho da mãe, uma dedicada coletora, ou pela fome alheia. Cansada da situação, a mãe prega uma peça no filho comilão, enviando-lhe, em meio ao costumeiro punhado de castanhas, seu próprio clitóris. Ao se dar conta do que estava mastigando, o herói fica indignado, e passa a querer converter-se em branco.

Ele já não é o mesmo: sua barriga cresce <sup>13</sup>, costuma afastar-se na direção do mato à noite. Mulheres repreendem a mãe e tentam contornar o ocorrido. Uma agride fisicamente Tserebutuwẽ, que retruca 'você primeiro, você primeiro!'. Outra lhe dá comida. Ele próprio declara que a mãe quer transformá-lo em sapo.

O grupo muda de lugar, o personagem central permanece onde estava.

Dias passados do deslocamento, o pai de Tserebutuwẽ diz a seus outros filhos que partam à procura do irmão. Ele fazem isso mas não encontram o herói no antigo local, senão mais adiante. Tserebutuwẽ vive, agora, com duas esposas, feitas do clitóris da mãe. À chegada dos irmãos, experimentava uma arma de fogo ainda não muito boa. Reclama do fato de que tenham ido atrás dele e mostra-se ressentido com o pai e a mãe. Revela poderes mágicos, fazendo crescer os cabelos dos irmãos dentro d'água, o que, para eles, é razão de contentamento. Logo diz-lhes para irem embora, levando o cinturão cerimonial que possuía.

Os irmãos retornam ao convívio dos seus e informam sobre a transformação de Tserebutuwẽ. Todos resolvem ir ao seu encontro.

---

<sup>13</sup> Nas palavras de Graham (1995: 2) sobre o personagem que se pode identificar a Tserebutuwẽ, temos "(...) o menino cujo estômago explodiu, o ö'wawẽ'wa, que criou o mar e os brancos". Porque é possível essa identificação ficará mais claro logo abaixo; por ora, note-se que, além de denominação clânica, a expressão 'ö'wawẽ' pode ser entendida como 'rio grande' e 'wa', na posição de sufixo, como 'realizador da ação verbal' (Lachhmitt, 1987: 49 e 96).

Na chegada, vêem-no experimentando a arma de fogo mal-feita, e não são bem recebidos. Mas insistem que também queriam ter os cabelos lavados, e que não tornariam a visitá-lo. O personagem central, então, manipula seus próprios poderes, de modo a evidenciar duas maneiras de relacionar-se com os outros: a quem tinha sido seu amigo, faz crescer os cabelos; mas transforma em sapo o filho da mulher que o agredira. Discursa, esclarecendo tratar-se duma vingança e recordando o 'você primeiro, você primeiro'; e acrescenta: 'agora, são vocês'. Dava-lhes uma prova de seu poder, para que tivessem medo. Não deveriam voltar outra vez; já não tinham nada que ver com ele.

Seus ex-corresidentes, chamemo-los assim, retornam para casa e avaliam negativamente a falta de compaixão que a mãe tivera por Tserebutuwẽ. Manifestam medo de que ele, com seus poderes, faça do rio algo *grande* como o mar. É exatamente o que faz, transformando-se no início do céu e ficando na outra margem do rio.

A diferença entre o relato que assim se encerra e os de conhecidas versões do 'Auké' timbira se deixaria explorar por diversos pontos. Caso fosse esse o objetivo, seria por exemplo interessante, conforme adiantado: (1) desenvolver a idéia duma "sentença fatídica" que se realiza como *vingança* ('você primeiro, 'você primeiro'), (2) atentar para uma transformação em branco prenunciada logo ao início da história (como resultado de sentimento de raiva pela mãe), mas pouco enfatizada depois disto, ou, ainda, (3) buscar os corolários duma superioridade expressa em termos *mágicos* (poderes de fazer crescer o cabelo alheio, transformar gente em sapo e aumentar o rio), que se afasta, nesta medida, do plano *tecnológico*, no qual o conhecido elemento diferencial da *arma de fogo* ainda está em processamento (sua potência não está plenamente atualizada, mas em fase "de teste").

Considerados os dois últimos pontos, talvez tivéssemos de reconhecer que, no universo da mitologia jê e, em termos mais amplo, sul-americana (Viveiros de Castro, 2001: 51-52), Tserebutuwẽ é um avatar *tímido* do "Branco". Não é necessário perder totalmente de vista esse seu aspecto "enfraquecido" para apreciar a operação mítica final: o herói é também a linha do *horizonte*, o 'início do céu', que fica do outro lado do 'rio aumentado'.

A partir da contribuição *etno-histórica* — em sentido próprio, isto é, uma história que se tenta contar do ponto-de-vista da "etnia" em questão — de Lopes da Silva (1984: 209-210), tornou-se *duvidosa* a separação espacial, histórica e étnica que a travessia dum *grande rio* nela expressa: seria aquela entre Xavante e Xerente ou subgrupos xavantes? No mito de Tserebutuwẽ, o signo do '*grande rio disjuntor*' está a "falar", ao que parece, da relação entre Xavante e "brancos".

A carga de *ambigüidade* ser intensa no que se refere a *quais* grupos se separam é algo que só faz reforçar outros sentidos, a saber, uma *classificação de tipos de seres existentes* que talvez se operacionalize prescindindo de divisões estanques, e uma carga analogamente ambígua que se pode esperar da visão xavante das *relações mútuas* que tais seres têm efetivamente experimentado ao longo do tempo. Observando a saga de Tserebutuwẽ desde esse prisma — que bem sei não estar suficientemente claro, e ainda nem o poderia —, sou levado a resumi-la do seguinte modo:

---

Quadro 11 - Resumo da saga de Tserebutuwẽ

1. O herói <i>desentende-se</i> com a mãe e deseja virar branco
2. É <i>consolado</i> por mulheres, mas <i>apanha</i> duma outra.
3. O grupo se <i>desloca</i> e o herói <i>permanece</i> no lugar.
4. Irmãos <i>deslocam-se</i> em regresso, encontram o herói <i>mais para além</i> e ele lhes <i>faz coisas boas</i> .
5. Irmãos <i>retornam</i> ao seio do grupo e contam sobre o <i>encontro</i> .
6. O grupo todo <i>visita</i> o herói e ele faz <i>coisas boas</i> a uns e <i>ruins</i> a outros.
7. O grupo <i>retorna</i> , manifesta <i>discórdias internas</i> e <i>medo da ação do herói</i> .
8. A ação se realiza e a <i>disjunção</i> entre o grupo e o herói se define sob o signo do rio grande.

---

#### 1.4.2 *Incursão pela mitologia xavante*

O resumo tabular acima quer induzir a uma percepção específica: a de que a separação final entre o herói e o grupo é precedida por constantes mudanças de ambientes e por inversões nas qualidades das relações sociais caracterizadas no mito.

O foco inicial do desequilíbrio é o comportamento anti-social da gula. Antes alimentado, o filho comilão é ofendido pela mãe. Outras mulheres tentam restabelecer o equilíbrio, passando a alimentá-lo. Uma delas, porém, o agride fisicamente. Da ofensa incestuosa da mãe, o clitóris que lhe é dado a comer, o personagem faz suas próprias esposas, mas ao preço duma disjunção espacial. Esta é revertida pelos irmãos, que, depois de serem embelezados, repõem o afastamento. Todo o grupo empreende, então, uma nova conjunção em direção ao herói, que faz o *bem*, mas, agora, também o *mal*, cuidando de que suas ações reflitam o discernimento entre os modos opostos como havia sido antes tratado pelos outros. Trata-se, em suma, de diferenciar *amizade retribuída* de *vingança*.

Na mitologia xavante, a narrativa de Tserebutuwê não é a única a manifestar esse trânsito espacial de personagens que se acompanha numa alternância entre as qualidades de relações que mantêm: de, digamos, '*positivas*' (alimentar, consolar, embelezar etc.) a '*negativas*' (ser guloso, propor o incesto, agredir, transformar em sapo etc.,) e vice-versa. Já tínhamos visto algo semelhante com Pirinai'a: as criações dos wapté, fruto do isolamento temporário em relação ao grupo, são ora benéficas, ora malélicas.

Sob a designação Waradzu bô pá watsu'u — expressão que poderia ser traduzida como 'a história (watsu'u) do "branco" (waradzu) do pênis (bô) comprido (pá)' —, Lopes da Silva apresentou um outro mito com essa característica duplamente pendular. De acordo com resumo da autora, pautado pelo que ouviu de seus informantes:

*"Relata, essencialmente, a experiência de uma jovem Xavante que vai à mata em busca de mel. Lá, encontra-se inesperadamente com um homem branco, cuja peculiaridade era o tamanho de seu pênis: 'tão comprido que carregava apoiado nas costas' (...). Os dois acabam por ter uma relação sexual em consequência da qual (dado o tamanho do pênis) a moça morre. Preocupado com a demora da filha, o pai vai à sua procura e, finalmente, a encontra. Vendo o que lhe acontecera, sai em perseguição ao estranho, disposto a matá-lo a golpes de borduna. Encontra-o, atinge-o na nuca mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que 'sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho', e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o nessa 'cabeça' e, finalmente, consegue matá-lo." (Lopes da Silva, 1984: 207).*

Nesse caso, uma jovem desloca-se até a mata. O que era para ser uma relação positiva com o homem que encontra (sexo) redundava no oposto (homicídio). O pai da jovem refaz o percurso dela e tem de ir mais além, em busca do assassino. Encontra-o e vingava a morte da filha.

Há, também, a versão xavante daquilo que Lévi-Strauss (1991 [1964] e 1983 [1971]) notabilizou associando, sobretudo (mas não só), com o motivo pan-americano do *desaninhador de pássaros* e com a origem do fogo culinário. Baseado em Giaccaria & Heide (1991 [1975]: 19-31), um resumo "econômico" da versão xavante começaria como todas as outras jês conhecidas: o convite dum homem a seu jovem cunhado (WB) para que fossem apanhar filhotes de arara no ninho.

Aceito o convite, e feito o deslocamento inicial até o ninho, o jovem sobe até ele. O outro permanece na terra. Desentendem-se e o homem, ZH do jovem, vai embora, deixando o último sem ter como descer. Após muitas privações, ele acaba socorrido por uma 'onça-macho-que-é-gente'. É levado pela onça a conviver consigo

mesma e com sua esposa. Na nova situação, a onça-macho continua a ajudar o herói, mas a fêmea lhe é hostil. Ao retornar para casa, o jovem revela que a onça tem fogo e come carne assada. Uma expedição destinada a tomar o fogo da onça é organizada. A 'onça-pessoa' mostra-se insatisfeita com o roubo, que lhe impõe a sensação do frio, razão pela qual se afirma predadora potencial dos Xavante, disposta à vingança: 'Se é assim, de agora em diante, vou devorá-los'.

#### 1.4.3 Um certo 'grupo de transformações'

Evoquei o caráter econômico desse resumo, mas também seria possível chamá-lo 'interessado'. Com efeito, poder-se-ia presumir que estou querendo sugerir como elemento de destaque da história xavante do 'desaninhador de pássaros' seu episódio final, que, por reiterar o tema da *vingança*, favoreceria a ligação com Pirinai'a, Tserebutuwẽ e Waradzu bô pá watsu'u. Se assim fosse, eu estaria decididamente em maus lençóis.

O final do desaninhador, tal como registrado em Sereburã & Outros (1998: 51-60), nada fala sobre vingança, enfatizando outros aspectos. Assim, com o apoio de noções operantes na análise doutras versões desse mito feita por Lévi-Strauss (1991 [1964]: 71-82), pode-se dizer que selecionei uma em que o "*antagonismo onça/humanos*" aparece como "*atitude forte*", em detrimento de outra na qual a mesma atitude tem valor 'zero'.

Das sete versões com as quais o autor trabalha, são quatro as que têm esse valor de nulidade; apenas uma exhibe o claro antagonismo; e duas, por fim, transformam-no em seu oposto, isto é, uma *colaboração* da onça com os homens. Não se pode pretender, portanto, que a instauração duma relação *homens/onça* de matiz 'negativo' (vingativa e predatória, neste caso) seja a "mensagem" pertinente.

Felizmente, meu argumento não passa por aí. E ele até se fortalece com a constatação dessas inversões, de versão a versão, na qualidade da relação onça/humanos. Pois, com a incursão pela mitologia xavante, o que quero acentuar são justamente tais inversões; mas considerando-as duma maneira em que não é necessário postular rígidas caracterizações de tipos de seres diferentes.

Como mostram todas as versões jês da origem do fogo, a onça também é humana: interage, partilha a posse de bens e modos de agir com as "pessoas" da história. Na própria versão xavante aqui omitida, o casal de "animais" junto a quem o desaninhador de araras vai viver temporariamente são seus avós (Sereburã & Outros, 1998: 52-54). Dizer que, terminalmente, instaura-se uma ruptura entre onça e humanos, marcada pela transferência da posse do fogo, parece tão legítimo quanto sustentar que o mito *mantém em aberto o canal da interação* entre esses



personagens; uma interação que se reveste de duas formas básicas: consoante a contribuição de Lopes da Silva antes referida, há os pólos da *cooperação-solidariedade* e da *hostilidade-disputa-agressividade*.

A insatisfação da 'onça-pessoa' ao final do resumo acima ecoa em versão kayapó-gorotire apresentada por Horace Banner e resumida por Lévi-Strauss (1991 [1964]: 72): "(...) a onça ficou furiosa com a ingratidão do filho adotivo [o desaninhador], que lhe roubou 'tanto o fogo como o segredo do arco e flecha', e desde então odeia todos os seres, especialmente o gênero humano."<sup>14</sup> Mas essa disposição à instauração duma relação, doravante, de inimizade encontra seu reverso em texto apinayé divulgado por Curt Nimuendajú: "A onça recebe-os [aos homens que partem em busca do fogo] de braços abertos: 'Eu adotei seu filho', diz ao pai do rapaz. E presenteia os homens com o fogo" (Lévi-Strauss, *idem*: 74). Está aberta a via da reciprocidade.

Com seus estudos sobre mitos ameríndios, Lévi-Strauss deixou claramente estampado o aspecto *pluridimensional* de cada narrativa, de cada episódio duma só narrativa, e das ligações que assim se pode perceber entre diferentes narrativas e variadas versões duma mesma narrativa. A essas ligações em múltiplas dimensões corresponde a noção de "*grupos de transformações*" com a qual trabalha o autor (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 12 e 82). A noção prevê, portanto, a possibilidade de que cada episódio ou tema mítico, da mesma maneira que cada narrativa por inteiro, entreteça relações de sentido com muitos outros episódios, temas e narrativas.

Com esta incursão perfunctória ao plano do mito, o que quero mostrar é uma certa *condensação* de matérias míticas xavantes — já não se comparou a análise de mitos a uma "*nebulosa*"? (Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 12) — que não tem sido muito visualizada. Trata-se, em suma, de esboçar um grupo de transformação no qual o mito de Pirinai'a, o "Auké xavante", a 'história do waradzu do pênis comprido' e o desaninhador de pássaros figurem conjuntamente, destacando aspectos de cada qual usualmente pouco comentados. Evidentemente, o propósito só faz sentido na medida em que possa lançar alguma luz sobre o futebol xavante, e também que a fala do informante *Ciro*, da qual parti, seja componente integrante desse grupo de transformações.

---

<sup>14</sup> Seeger (1981: 208-209) registra versão suyá. Nela, um garoto que não é desaninhador vai procurar fogo por ordem de mulher incluída, como entre outros jês setentrionais, na categoria de parente que reúne as posições de tia materna e avó (FZ, MM e FM). Depois de encontrado o fogo, os homens vão buscá-lo coletivamente, matando a onça no percurso de retorno à aldeia.

Reunindo essas cinco narrativas, tal grupo gravitaria em torno dum "*feixe de relações*" (Lévi-Strauss, 1970e [1955]: 231; 1991 [1964]: 38) constituído por três elementos: (1) o *fluxo temporal* e a noção de *transformação*, (2) os *deslocamentos espaciais* e (3) a oscilação entre relações *positivas* (ou de *amizade* — não sei bem como chamá-las) e *negativas* (*inimizade* — *idem*). Deixo, então, novos "resumos", já agora escancaradamente interessados, das cinco narrativas até aqui consideradas. Eles, que seguem nas próximas páginas, pretendem amparar a idéia que ora tento externar.

Na medida em que todas as histórias acentuam oscilações entre *interagir/ deixar de interagir*, entre *buscar a interação/ rejeitar a interação*, entre *estar no mesmo espaço/ separar-se/ reaproximar-se*, na mesma medida em que salientam processos de metamorfose corporal, é difícil dizer que seus personagens estejam sendo caracterizados como *diferentes entre si*. Dito de outro modo: em vez de apoiar a análise dessas narrativas em distinções como *onça/ humanos*, *Xavante/ Xerente*, *Xavante/ "brancos"*, parece mais interessante observar um certo *movimento pendular* entre duas qualidades das relações entretidas pelos personagens, sejam eles quais forem: uma qualidade que está mais para a *cooperação, solidariedade e proximidade física*; outra, mais para a *hostilidade, disputa e agressividade*.

Ambas podem desembocar uma na outra e reverter-se, de modo análogo a personagens que se metamorfoseiam. A segunda, em específico, combina-se com variações expressas no eixo *espacial*. Isto é: relações de hostilidade ora articulam-se à *disjunção espacial*, ora a uma *conjunção* de mesmo tipo, mas bastante particular, pois se trata duma aproximação que visa à *vingança* — contra alguém cuja "alteridade", repito, nem sempre é fácil de precisar.

Ainda não temos, no entanto, elementos suficientes para imaginar de que modo tudo isso ajudaria a entender o futebol xavante. Mesmo assim, adianto que minha proposta passa pela idéia de que relacionar-se com os "brancos" pode ser uma questão tanto de administrar uma *inimizade* como de buscar laços pensados em termos positivos e de *identificação*. Nesse caso, as imagens da *oscilação* e do *pêndulo*, vez por outra requisitada pela etnologia sul-americana (Carneiro da Cunha, 1987 [1973]: 40 - *nota 35*; C. da Cunha & Viveiros de Castro, 1985), pareceria mais adequada para dar conta das interações dos xavantes com os não-índios que se concretizam por meio do futebol (e de muitas outras coisas) do que a idéia de "*dialética*" (Maybury-Lewis, 1979), que pressupõe a *superção* de oposições. Retornaremos a este ponto no próximo capítulo.

Quadro 12 - Cinco narrativas xavantes (\*)

<u>Pirinai'a</u>	<u>Wapté e futebol</u>	<u>Tserebutuwê</u>	<u>Waradzu bô pá</u>	<u>Desaninhador</u>
1. Constante disjunção e retorno à conjunção entre dois <u>wapté</u> ('I-amô') e o grupo (G).	1. Constante disjunção e retorno à conjunção entre a categoria dos <u>wapté</u> e G.	1. Um "filho" ( <u>Tsere.</u> ) comporta-se de modo guloso	1. Disjunção entre uma filha e seu pai	1. Disjunção entre dois cunhados e G.
2. Os <u>wapté</u> criam e se auto-transformam em coisas novas (caráter cíclico).	2. Os <u>wapté</u> aprendem o futebol com <u>Mestre Zanoni</u> (caráter cíclico).	2. Ele e sua mãe desentendem-se	2. A "filha" faz sexo com um homem de corpo anormal e morre.	2. "ZH" fica no chão e "WB" sobe ao ninho de araras.
3. As coisas são ora boas, ora ruins para G.	3. O futebol é curioso para G.	3. <u>Tsere.</u> quer converter-se em branco.	3. Seu pai opera nova conjunção em relação a ela e constata sua morte.	3. Os cunhados desentendem-se.
4. Os <u>wapté</u> comportam-se de modo assustador.	4. Os <u>wapté</u> comportam-se de modo atraente	4. <u>Tsere.</u> Transforma seus hábitos e corpo, e ocorre sua disjunção em relação a G.	4. O pai busca a conjunção com o assassino, disposto a matá-lo.	4. "ZH" opera uma disjunção em relação a "WB" e uma conjunção em relação a G.
5. São mortos por G.	5. Mostram o futebol a G.	5. Pai e irmãos de <u>Tsere.</u> operam nova conjunção em relação a ele.	5. O pai alcança a conjunção e mata o homem, cujo corpo é anormal.	5. "WB" (o desaninhador) passa por privações e é socorrido por uma onça-macho
6. G fica dividido pelas mortes/ <u>wapté</u> operam nova conjunção para se vingar.	6. O futebol é incorporado. (...)	6. Irmãos constata a transformação de <u>Tsere.</u> , são por ele mal recebidos mas bem tratados.	—	6. Conjunção entre o desaninhador e o casal de onças
7. G controla o poder criador/foi o primeiro ato de vingança.		7. Irmãos operam nova disjunção em relação a <u>Tsere.</u> e conjunção, a G.		7. O desaninhador é bem-tratado pela onça-macho e maltratado pela onça-fêmea
—		8. Irmãos comunicam a G a transformação de <u>Tsere.</u>		8. Opera uma disjunção em relação às onças e uma conjunção em relação a G.
		(CONTINUA)		(CONTINUA)

9. G opera nova conjunção em relação a <u>Tsere.</u> .
10. G é mal recebido por <u>Tsere.</u> , que trata alguns com amizade e vinga-se doutros.
11. G se desentende internamente e tem medo do que <u>Tsere.</u> Possa fazer.
12. <u>Tsere.</u> faz o temido, tornando o rio grande como o mar. Transforma-se no início do céu e fica na outra margem.
—

9. Revela a G que a onça tem o fogo e come carne assada
10. O grupo opera uma conjunção em relação à onça, toma-lhe o fogo e opera nova disjunção em relação a ela.
11. A onça promete novas conjunções vingativas e predatórias/ surge o fogo que ilumina; foi assim que os <u>A'uwẽ</u> viraram animais, os que sobraram são humanos.
—

(\*) Conforme Giaccaria & Heide (1991 [1975]: 19-31 e 177-185), Lopes da Silva (1986 [1980]: 287-293 e 1984: 207), Sereburã & Outros (1998: 38-60) e declaração do informante Ciro.

## 1.5 PASSADO, PRESENTE E FUTURO

Seria possível conceber uma *'etno-história futebolística xavante'*? Neste estudo, ela decerto está muito distante de se concretizar. Em falas que ajudariam a compô-la, no entanto, verificam-se três procedimentos básicos: (1) recordar feitos próprios ou em que se esteve envolvido; (2) comparar o passado e o presente; (3) imaginar e projetar o futuro. Exemplifico.

### 1.5.1 O ocorrido e o destacado

No *Capítulo II (tópico 3.1)*, registraram-se algumas linhas sobre recordações futebolísticas xavantes. Elas destacavam o tempo de Padre Osvaldo Scotti, com as participações no campeonato de Poxoréu e uma famosa partida em Cuiabá, além de jogo realizado na capital paulista. Observemos essas e outras lembranças mais de perto.

Guardada no acervo pessoal de Sérgio (212), então morador da Abelhinha, havia uma fotografia de equipe xavante. Conforme relatos concomitantes à exibição da foto, o time disputava a final do campeonato de Poxoréu dalgum ano ao início da década de 1980. Perfilados ao lado de Scotti, do modo usual no futebol, os jogadores ostentavam penas de gavião em suas testas, fixadas com a ajuda de óleo de castanha. Segundo Mateus (88), teria sido uma sugestão dele próprio — jogador, à época —, para atrair mais torcida ao estádio. Isso, junto com a torcida xavante portando maracás e cantando, teria provocado a impressão nos habitantes da cidade de que haveria guerra. Os dirigentes de Poxoréu teriam gostado do clima e do entusiasmo geral assim provocados.

Mateus conta, ainda, sobre incidente posterior, ocorrido durante uma partida na cidade. O zagueiro waradzu estava provocando certo jogador xavante, mexendo com ele, puxando seu cabelo, mas o juiz, mesmo vendo, não fazia nada. O xavante partiu, então, para a briga, o que levou à sua expulsão e a que deixassem coletivamente de participar desses campeonatos. Desde então, os dirigentes dos amadores da região passaram a não aceitar a participação dos xavantes, sob a alegação de que eles arrumavam confusão. Diz Mateus que, pouco depois de minha primeira estadia em Sangradouro, em 1995, ele teria conseguido reverter o quadro, inscrevendo sua antiga equipe nas competições de Primavera do Leste.

Sérgio não está tão diretamente envolvido com o futebol xavante quanto Mateus. Mesmo assim, seu acervo inclui retratos em que figura ao lado de jogadores profissionais de expressão nacional, alguns dos quais encontrados por ele em suas incursões pessoais por igrejas evangélicas em São Paulo. Reúne, também, fotos dum

time infantil xavante de futebol-de-salão em ambiente urbano e duma certa Seleção de Ouro em visita a Poxoréu. Formada por ex-profissionais, a seleção teria enfrentado a equipe local, pela qual jogava o centroavante Clésio (266).

Esse xavante é um dos que esteve em São Paulo à época da prefeita Luiza Erundina, quando, dentre outras atividades, jogaram futebol. É divertido observar que, se um jornalista relatou o evento escrevendo sobre partida contra "*políticos petistas*" (FSP, 1989), Clésio referiu-se aos adversários de então como um time de veteranos. Ao contar como foi a visita, manifestou menos interesse em falar sobre o jogo do que em destacar que só não pôde ir fazer teste no 'São Paulo Futebol Clube' porque seus interlocutores na metrópole acharam-no velho demais para ingressar na carreira. José (314), ao comentar a mesma passagem, disse que foi ele próprio quem arrumou para que Clésio fosse fazer o teste.

Clésio surpreendeu-me com a afirmação de que, por volta de 1979, havia sido jogador profissional no 'Mixto', clube de Cuiabá, e no 'Independente', de Poxoréu, time que já não existe mais como profissional. Parou porque ganhava mixaria e porque ficava na reserva, mas disse ter apreciado a vida de jogador, na qual o que mais gostava era jogar com bastante público; dava para se divertir bastante. Em Cuiabá, morava na república, junto com os jogadores oriundos doutras cidades.

Nas nossas conversas, o xavante mencionou o nome de dois conhecidos jogadores profissionais brasileiros. O primeiro, com quem ia beber refrigerante depois do treino, teria sido seu companheiro no 'Mixto'. O segundo ele encontrou em visita à Gávea, local de treinamento do 'Clube de Regatas Flamengo', no Rio de Janeiro. Trata-se, hoje, dum ex-jogador, que lhe teria sugerido a possibilidade de mudar a idade no papel, fazendo outra certidão de nascimento e não usando mais a antiga; o próprio interlocutor de Clésio teria feito isto.

Ao puxar assunto com outros xavantes sobre o passado do jogador indígena, fui novamente surpreendido. Moradores da Abelhinha disseram que o outro havia ficado só um dia num time, mas não agüentou o treino. Um deles logo quis saber quem me dera aquela informação. Diante da resposta de que fora o próprio Clésio, aplicou-lhe o qualificativo de mentiroso, garantindo que ele, por sua vez, não mentia: sempre que alguém me contasse algo, eu poderia procurá-lo, já que só di[z] a verdade. Notando o teor da conversa, uma mulher achegou-se a nós: Clésio seria não

só mentiroso como um jogador ciumento, que só pensa nele, só ele quer fazer gol.<sup>15</sup> Noutra oportunidade, dum informante "não-abelhinês", obtive a versão de que eram dois os xavantes que foram para o time de Cuiabá, e que este era o 'Dom Bosco', e não o 'Mixto'. Nenhum dos dois teria agüenta[do]: muita física, muito trabalho; Xavante tem preguiça e saudade de casa. O empresário dos jogadores veio atrás, mas eles não quiseram voltar.

É evidente que não cabe, aqui, enveredar numa discussão sobre o quanto de "realidade" e o quanto de "fantasia" está contido no modo como Clésio falou-me sobre sua passagem pelo profissionalismo. Se menciono essas conversas, é por dois motivos. Primeiro, que nelas se encontram elementos significativos na tentativa de compreender o agenciamento indígena de sua relação diacrônica com o futebol: a sempre presente possibilidade de discordâncias e maledicências inter-pessoais — já observada no tocante à elaboração de genealogias — e a ligação do passado e de situações presentes com um futuro que se deseja, assunto que retomaremos adiante.

Em segundo lugar, as versões sobre o passado futebolista de Clésio<sup>16</sup> podem ser consideradas expressões pontuais do quadro simbólico mais amplo a partir do qual os xavantes conferem sentido às suas relações com o esporte. O linguajar e as associações a que elas conduzem parecem-me, por isso, interessantes de ser registradas.

Nessa perspectiva, deve-se levar em conta que os xavantes estão inseridos num campo futebolístico regional em que a condição de 'profissional' e a figura do 'empresário', capaz de levar para equipes distantes, deixam-se, ambas, envolver por uma certa aura de mistério e prestígio. Times da região, como é comum nas esferas

---

<sup>15</sup> O homem ainda ponderou as boas qualidades de Clésio como jogador, mas destacou seus defeitos pessoais. Reportando-me ao que dissera a mulher, lembrei que os "brancos" chamam de 'fominha' um jogador do tipo que ela nomeara como ciumento. Brinquei com o significado da expressão: 'tem muita fome'; só ele quer comer'. Ambos ficaram interessados, pedindo que eu repetisse a expressão: 'como é mesmo?'. Ouviram com atenção novamente, e logo incluíram nomes de jogadores profissionais famosos na conversa. Parece ter feito sentido, para esses xavantes, a aproximação entre três tipos de excesso nas relações sociais: um, futebolístico, que desconsidera o caráter coletivo da prática, outro, o sentimento de ciúme, trabalhado por Lévi-Strauss (1986a [1985]), a partir de mitos ameríndios, e o terceiro, a *gula*. O compositor Jorge Ben já se valeu da imagem do ciúme para caracterizar o comportamento dum bom zagueiro: ele teria, presumo eu, que ser ciumento em relação à posse da bola, entrando "*em todas as divididas*". A mulher xavante, por outro lado, aponta para um ciúme negativo e de atacante (não, de defensor). E também cheguei a ouvir que um homem, se está com ciúme da mulher que fez dahuri (sexo) com outro, pode descontar a raiva do último, por exemplo, adotando condutas agressivas contra ele durante uma corrida de toras.

<sup>16</sup> Ele continua em atividade, como vimos no *Capítulo IV (tópico 1.5)*. Além disso, é um dos xavantes que, levados por um funcionário da FUNAI de Cuiabá, juntamente com índios matogrossenses de outras afiliações étnicas, têm participado de competições de 'arco-e-flecha nativo', modalidade esportiva recém-criada no Brasil. Com essa finalidade, já estiveram em campeonatos brasileiros disputados em Cuiabá e Belo Horizonte; em 1999, previa-se que fossem, em breve, para o seguinte, em Foz do Iguaçu ou Salvador.

mais mambembes do futebol brasileiro, estão numa constante alternância entre as condições de 'profissional' e 'amador'<sup>17</sup>. Se o clube já foi profissional, mas hoje é amador, tende-se a desprezar aqueles atletas que, tendo composto seu elenco, continuam a transitar no ambiente futebolístico regional; os "realmente" profissionais são aqueles que atuam em equipes de outras localidades. Querendo inscrever-se no campeonato de Primavera, um atleta que já teve registro de profissional terá de fazer o que se chama de 'reversão da carteira', retornando à condição amadora. Isso pode não ser um bom negócio, caso ele ainda almeje uma posição no profissionalismo. De modo que as diferenças entre os dois *status* são, ao mesmo tempo, razão de prestígio/desprestígio — para o jogador e para o time que defende — e de comentários "a boca pequena": se um atleta que não reverteu a carteira estiver, mesmo assim, inscrito numa agremiação, este é caso para, em havendo denúncia, 'perda de pontos' de partidas ganhas com a sua presença em campo.

Esse quadro parece ajudar a compreender as desavenças em torno de Clésio. Uma boa maneira de ilustrar como é com colocações da presidente de uma das equipes do campeonato amador de Primavera: *"Aqui, o cara fica uns tempos fora e volta dizendo que estava no Rio, em São Paulo, jogando profissional, quando estava era cortando cana."* A mesma senhora, porém, interagindo com um sujeito estranho, que vem de São Paulo, acaba de sair da área dos índios e quer conversar sobre seu time e jogadores, "contava prosa" de "seu" goleiro: *"foi profissional; se você vê o álbum dele, você baba!"*. Perguntada por qual equipe ele teria passado, não soube responder: *"acho que foi lá para os lados de Goiás."* Assim, não chega a ser uma nova surpresa que dois futebolistas de Primavera presentes nessa mesma ocasião não apenas conhecessem Clésio como tenham amparado a afirmação de sua "profissionalidade". Um deles aproveitou o assunto para mostrar sua própria proximidade em relação a esse universo: teria estado no *"juvenil"* do 'Comercial' (Ribeirão Preto/ SP) e do Uberlândia (Minas Gerais); em breve, um 'empresário' o levaria ao 'Patrocinense' (Minas Gerais). O outro é irmão do goleiro bastante próximo aos xavantes, que também teria sido profissional (*Capítulo IV*). Tanto em Primavera como para os xavantes, a condição pregressa de 'profissional' é questão que permanece no campo das histórias que se contam e dos indícios que se mostram.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Isso vale para o 'Independente', de Poxoréu, e para o 'Juventude', de Primavera. Este último, em anos mais recentes, parece ter-se firmado com clube "definitivamente" profissional, chegando a participar de competições no plano nacional, como a 'Copa do Brasil' (AG, 1999b).

<sup>18</sup> Fiz o mesmo na Abelhinha, mostrando meu próprio 'álbum': fotografias e recortes de jornal que é de praxe um jogador reunir. Pensando bem, talvez não tenha sido por acaso que resolveram me 'escalar' naquela partida com o time de Sangradouro (*Capítulo IV*): falar 'fui profissional' é afirmar-se bom jogador; mas então, que se o exiba na prática!



O certo é que tanto Clésio como outros xavantes do antigo 'Tsada'ro' gostam de falar sobre a partida que realizaram no estádio de Cuiabá no tempo de Padre Scotti. Conforme um ou outro informante, variam o ano e os números exatos do placar final da partida, mas não os destaques de ter repercutido na televisão e gerado o interesse de dirigentes do futebol profissional pelo centroavante xavante. Mantém-se, sobretudo, o colorido "épico" do relato: um resultado parcial bastante desfavorável aos índios na primeira etapa que pôde, ao término da partida, ser revertido em vitória.<sup>19</sup> Clésio vai um pouco além: o jogo teria sido na mesma época em que esteve no 'Mixto'. Fez três gols. Dirigentes do 'Botafogo' (RJ) queriam levá-lo para fazer um teste. Confundiram-no, porém, com um índio pareci, que acabou indo no [s]eu lugar mas não passou.

Zeca (280), o presidente da Federação de Sangradouro em 1999, conta com orgulho que ele, um Hötörã, jogava no meio dos Tsada'ro. Teria participado do jogo em Cuiabá e, também, quando foram campeões em Poxoréu. Atuava como lateral-direito e corria bastante. Para que não se carregue nas tintas, quanto a esse jeito xavante de falar do passado a partir de feitos próprios, vale notar que Zeca recitou o nome de diversos integrantes do Tsada'ro, referindo-se a Clésio, em específico, como 'o nosso artilheiro'. Também mencionou o ano de 1986 como sendo o de estadia marcante em São Paulo. Acompanhando a irmã em tratamento médico, ficou hospedado na Casa do índio, no bairro do Paraíso. Fez um amigo, que o levou ao estádio do Morumbi, a assistir o jogo do São Paulo: 'por isso torço para o São Paulo'.

### *1.5.2 Passado e presente*

Pude reunir duas comparações pontuais entre o passado e o presente do futebol xavante que me parecem significativas.

A primeira partiu espontaneamente de Cléber. Após relatar sua versão do jogo de Cuiabá, disse que, na época em que eles, do Tsada'ro, jogavam, era difícil: só aprendiam olhando e imitando os waradzu; agora, é bom, porque tem um jogador que vem até aqui ensinar para os jovens o futebol. Na colocação de Cléber, está condensada grande parte do sentido mais amplo que venho tentando expressar sobre a figura do pesquisador-futebolista. Mas ela também é importante por se contrapor à segunda, apresentada logo abaixo.

Na medida em que o ato de 'ir ensinar para os jovens o futebol' foi uma condição determinante de realização da pesquisa, eu já estive, de partida, afastado de todo um outro campo de idéias, toda uma outra maneira de pensar sobre o esporte,

---

<sup>19</sup> Padre Scotti rememora o evento com esse mesmo matiz (ver *Apêndice 3.1*).

que só poderia estar com os velhos. Com a realização da entrevista de Marcos com Moisés, essa situação pôde ser parcialmente revertida.

É interessante observar o trecho da conversa que se segue com dois aspectos em mente. Minha encomenda a Marcos envolvia a generalidade de tentar registrar as lembranças de seu pai da época em que começou a haver a prática do futebol em Sangradouro. Foi Marcos quem selecionou exatamente o que iria perguntar. Não me empenhei em saber quando, onde nem como isso seria feito<sup>20</sup>; passei-lhe o gravador e só voltamos a falar no assunto quando veio me dizer que já tinha feito a entrevista, e que ela continha muita coisa interessante. Em segundo lugar, não parece haver nada, nas questões, que conduza à comparação entre o 'antigamente' e o 'hoje em dia', mas foi isso que Moisés também acabou por fazer:

Marcos: Como é, quando os A'uwẽ (gente, Xavante) se dividiam para jogar, isto acontecia à tarde, depois do trabalho?

Moisés: À tarde, depois do trabalho que a gente brincava e depois novamente para o trabalho. A gente não se cansava. Não tínhamos nenhum tipo de cansaço. Por isso sempre falo para os senhores netos. Hoje em dia, joga e fica cansado e depois não vão para o warã para dançar. Mas antigamente não era assim. A gente jogava depois de trabalho e ainda ia para o warã dançar e ficar lá. Mas os jovens, depois do jogo, vão para casa direto, para dormir e não querem sair da casa deles. Na época, a gente era forte. Hoje em dia, não.

Marcos: Os senhores jogavam todo mundo descalço e todo mundo igual?

Moisés: Sim, jogávamos descalço e ninguém jogava com pé coberto. Mas hoje em dia todos eles jogam com o pé coberto, mas não adianta e ficam errando. Na nossa época, a gente sem pé coberto acertava mais porque chutávamos com o bico, do lado. Eu jogava do lado esquerdo e meu falecido irmão do outro lado. Então, marcávamos os gols juntos e ninguém percebia que eu marcava. Então, ficávamos trocando para ninguém pegar a gente e nos divertíamos marcando o gol. E outros ficavam falando: 'Tem que pegar aqueles dois que ficam marcando o gol'. Era assim que eu e o meu falecido irmão marcávamos o gol.

Marcos: Os senhores ficavam só na frente do gol ou participavam do jogo primeiro e depois ficavam na frente do gol?

Moisés: Não. Primeiro a gente participa do jogo. Para que a gente vai ficar parado? A gente não era mole, devagar. Só depois a gente fica esperando a bola chegar na gente e marcar. Por isso, sempre falo para meus filhos: 'Como pode perder

---

<sup>20</sup> A única pergunta que Marcos sugeriu-me incluir na "pauta" e eu, antecipadamente, aceitei foi a respeito da localização do campo de futebol (*Capítulo IV, tópico 2.2*).

tanto, se é tão fácil marcar o gol?' Eu acho que é porque eles não mudam de um lado para o outro. Hoje em dia, me parece que mudou o jeito de jogar.<sup>21</sup>

A presença dum pesquisador interessado em futebol ativa de variadas maneiras o pensamento dos também diversos xavantes. Mas isso, que já deve ter sido suficientemente enfatizado ao longo do trabalho, também vale para Moisés. Na Abelhinha, apenas ele, o irmão Gregório e as respectivas esposas estão naquela condição de velho monolíngüe, com quem um pesquisador também monolíngüe só pode comunicar-se por intermédio de terceiros. Na tradução do encontro entre os interesses do filho professor/ "pesquisador" e do pai, verifica-se um contexto propício à enunciação de algo que até aqui não tínhamos observado: o velho se serve da ocasião para passar "lições de moral" futebolística aos filhos e netos, no que se refere tanto ao que se passa dentro como fora do campo de jogo.

### *1.5.3 Desejos, negociações e projetos*

Ao dedicar, acima, algumas páginas às desavenças em torno do passado profissional de Clésio, não cheguei a afirmar com todas as letras, mas imaginei que elas traziam em si uma espécie de potencial de totalização entre o passado recente, o presente e o futuro projetado pelos xavantes futebolistas.

Clésio era alguém que não se limitava a contar sobre sua passagem pelo profissionalismo, mas que procurava, por essa via, convencer o pesquisador de que estava em condições de ser levado para um período de testes em São Paulo: 'pode ser a Portuguesa' (o clube paulistano assim denominado), sugeriu-me a dada altura. Quando me falou sobre seu encontro com o jogador do Flamengo, no Rio de Janeiro, sugeria possível, no presente mesmo, algo que não foi a único a mencionar: a alteração da idade civil, com o propósito de facilitar a aceitação em clubes profissionais. Um dos dirigentes xavantes, por exemplo, ao mesmo tempo em que indicava que Auro (137) estava merecendo que eu o levasse ao Juventus (outro clube paulistano, por onde o interlocutor xavante sabia que eu havia jogado), pensava na possibilidade de diminuir a idade oficialmente registrada do candidato.

Esse é um assunto que não admite leituras moralizantes. A mudança de idade com finalidades esportivas, o chamado 'fazer um gato' na gíria futebolística, é tão corriqueiro, se não como prática, ao menos como tema, que, nos últimos anos, certo jogador dum famoso clube brasileiro e até um ex-treinador da seleção brasileira andaram tendo de se explicar nesse sentido.<sup>22</sup> Vale então dizer que, junto com os recursos, "cegecês", escolinhas, testes e empresários, vistos no capítulo anterior, a

<sup>21</sup> Perguntas 4, 5 e 6 da versão integral no *Apêndice*.

<sup>22</sup> Como sabem os que acompanham futebol, refiro-me aos casos do atacante Sandro Hiroshi, do São Paulo Futebol Clube, e de Wanderley Luxemburgo.

espontaneidade com que os xavantes propunham o 'gato' nas interações diretas comigo tem uma tripla conotação: seu conhecimento de elementos do universo do futebol, sua disposição de a ele integrar-se e, ainda, o desejo de converter o pesquisador-futebolista num daqueles contatos por meio dos quais se aproximam do profissionalismo. Se o pesquisador também foi motorista, conforme já visto, bastava ter querido para que se houvesse transformado em empresário (de futebol) — aliás, seu comportamento de tudo anotar numa caderneta parecia mesmo indicá-lo (*Capítulo IV, sub-item 1.2.2*).

Hipa, por sua vez, cuja paixão pela antropologia e pelo papel de intermediário levou-o até a USP (*Capítulo II, tópico 3.2*), manifestou, também, o desejo de ser empresário. Com efeito, ao longo da relação de pesquisa, comunicou-me por diversas vezes o assédio dessas figuras enigmáticas do universo do futebol que se identificam e são identificados como 'empresários', intermediários por excelência entre o talento bruto do jogador desconhecido e seu bom posicionamento na carreira. Parece-me que Hipa chegou a querer ocupar ele próprio esse papel. Mais uma vez, vale o alerta de que, como dado de pesquisa, aquilo que *não se efetiva* vale tanto quanto seu contrário (*Capítulo II, tópico 4.3*).

O fato é que, desde que comecei a me relacionar com os xavantes de Sangradouro, personagens desta dissertação como Mauro (94), Hélio (305) ou Eufrásio (327), este último filho de Clésio, estiveram envolvidos em múltiplas negociações com não-índios que vivem ou transitam por Primavera do Leste. As negociações colocavam em cena a perspectiva de que os jovens xavantes transferissem moradia para cidades brasileiras, a fim de se engajarem em períodos de testes futebolísticos em equipes juvenis de clubes profissionais.

Em novembro de 1998, num telefonema, Hipa comunicou-me: Eufrásio, Hélio e um outro garoto, de cerca de 15 anos, ligado à aldeia Cabeceira, estavam sendo sondados por um empresário, que queria levá-los ao 'Vitória', de Salvador (BA). A promessa incluía casa, comida e meio salário-mínimo como ajuda de custo. De acordo com Hipa, Mateus não estaria querendo que o terceiro fosse, por não estar afinado com a filosofia da aldeia: corta cabelo igual branco. A vontade do empresário era levá-los logo, na semana seguinte àquela em que conversávamos. Hipa, em São Paulo, e Mateus, na região de Sangradouro, haviam conversado por telefone antes que o primeiro me ligasse. A preocupação de ambos parecia traduzir-se em como fazer para equacionar a vontade de ter xavantes no futebol profissional com o receio de se inserir neste mundo desconhecido, que eu mesmo me encarregara de mostrar-lhes como sendo "complicado" e "traíçoeiro".

Indícios adicionais dessa imagem que eu lhes transmitira, tiveram a oportunidade de perceber por outras vias. No mesmo telefonema, Hipa relatou-me que o filho do [Benedito — aquele não-índio que conhecemos no *Capítulo IV*, um dos dirigentes do futebol xavante], teria estado no mesmo time da Bahia — não ficou porque não agüentou o ritmo de treinamento, o que logo lembra as narrativas, há pouco vistas, daqueles que negavam o passado profissional de Clésio.<sup>23</sup> Hipa reproduzia informações que demonstravam conversas detalhadas, de advertência, com Benedito: este, que ganharia 'dois mil reais' com a transferência do filho jogador, acabou ficando com 'mil e trezentos', pois o empresário alegara que havia tido custos imprevistos durante a viagem do garoto, que precisavam ser remunerados.

Quem controla indivíduos como esses, que ameaçam se desprender, por assim dizer, e alçar novos vãos "para fora" da sociedade xavante, é outro ponto capaz de provocar dúvidas e atritos entre os índios. Na ocasião em que tudo se passava, o chefe da Abelhinha, sogro de um dos envolvidos na promessa de ir para o mundo do futebol dos waradzu, teria dito que, se os rapazes não se comportassem como eles esperavam, ele próprio os mat[aria]. O pai de um desses jogadores, por sua vez, mostrava-se contrariado com a perspectiva da família de Hipa ganhar dinheiro em cima de seu filho. Para Mateus, não tem problema se um xavante for jogar no futebol profissional dos brancos; o que não pode é abandonar a identidade de seu povo.

Foi com o mesmo Mateus, como sempre, que tive uma conversa mais detalhada sobre essa questão da inserção no profissionalismo. Recupero alguns acontecimentos imediatamente anteriores à conversa, que me parecem significativos.

Na Abelhinha de 1997, após o almoço, estávamos Marcos (88), Mauro (94), Auro (137) e eu sentados no interior da casa do primeiro. Os xavantes perguntavam detalhes da minha ex-carreira de jogador e eu respondia. O assunto estava tão interessante que Mateus teve de nos vir chamar, já que o treino vespertino est[ava] atrasado. Abandonando o papel de informante, reincorporei subitamente o de treinador.

Saímos todos da casa e fomos caminhando, conforme a rotina, na direção do campo de futebol. Para os que se encontravam dispersos pelo pátio, fiz soar o apito cuja posse temporária me haviam conferido, sinalizando assim, de acordo com nosso

---

<sup>23</sup> Segundo Hipa, há, em Primavera, empresários e olheiros que trabalham em conexão com clubes específicos. Além do Vitória da Bahia, Hipa conhece outros que têm ligação e prometem inserções de jovens talentos do interior mato-grossense no 'Internacional' e no 'Grêmio' (RS). Um desses é o professor de educação física mencionado no *Capítulo IV (tópico 1.5.3)*. Ainda na curta estadia em Sangradouro de 1995, anotei no meu caderno de campo algo que, àquela altura, parecia-me demasiado fantasioso: "O [Mateus] disse que o presidente do clube de Primavera quer levar o time deles para o RS; para uma série de amistosos, porque 'o povo de lá não conhece índio e pode ser curioso para conhecer o futebol deles'".

código comum prontamente estabelecido, que as atividades iriam reiniciar-se. Auro e Mateus, porém, deixaram-se ficar um pouco para trás, conversando por alguns instantes na sua língua.

O conteúdo do treino que então se realizou, bem como o jogo por classes de idade que a ele se seguiu não interessam — dessas coisas já tratamos. Depois, Mateus veio puxar assunto, dizendo que Auro estava querendo saber da possibilidade dalguns jogadores xavantes irem para São Paulo fazer teste por lá.

Expus a ele o meu ponto-de-vista, os problemas e dificuldades envolvidos na idéia, mas concordei em fazer uma tentativa. Frisei, contudo, que me parecia mais interessante que eles procurassem, primeiro, os times da região. Mateus respondeu que o pessoal de Primavera é muito racista, o que dificulta para eles, embora tenha ponderado que está melhorando um pouco esse racismo. Quando perguntei o que eles esperavam da ida para um clube da cidade, e se era o lado financeiro, Mateus, pensativo, deu uma resposta bastante interessante: 'Bom, se a história for única, o índio também vai precisar de dinheiro. Mas, o meu ponto-de-vista é que o dinheiro é para ele se manter individualmente, sustentar a família. O mais importante, para a gente, é um jogador assim, que vai para a cidade e depois volta para a aldeia e, ele mesmo, organiza um trabalho, um tipo de uma escolinha para passar para as crianças o que ele aprendeu na cidade'. Interessante, também, foi o retruque: 'E os brancos, o que eles esperam do futebol?'<sup>24</sup>

Nestes parágrafos, tenho privilegiado a ligação com o mundo do profissionalismo. Quando perguntei a Hipa se ele sabia que havia um xavante no elenco de profissionais duma equipe de Brasília, ficou interessado e pediu-me uma cópia da fonte daquela informação (CB, 2000). Cerca de dois meses depois, hospedado na casa de Hipa em São Paulo, estava passando uns tempos Mauro. Ele me ajudava com a organização de dados genealógicos e, ao passarmos por um certo grupo de irmãos, acrescentou algo que eu não esperava: 'o pai daquele jogador xavante é próximo da minha mãe'. Verifiquei; e Mauro estava mesmo falando do personagem a quem se referia a matéria de jornal que eu fotocopiara para Hipa. Ao que parece, mais um caso do fluxo e refluxo de informações envolvendo São Paulo e Abelhinha, Hipa, os moradores mais permanentes da aldeia e, circunstancialmente, um pesquisador-futebolista (*Capítulo IV, tópico 1.2.2*). De todo modo, um caminho para se vincular a uma esfera sociológica da qual se *deseja* participar é vincular-se

---

<sup>24</sup> O conteúdo básico da resposta oral a ele na ocasião — meio de ascensão social e "profissão agradável" — encontra-se incorporado ao texto transcrito no *Apêndice 5*. Ao redigi-lo, eu continuava tentando responder a Mateus.

*genealogicamente* a alguém que nela já figura — mais ou menos como chamar o 'Índio' do Corinthians de 'nosso parente' (*Capítulo IV, tópico 2.3*).

No presente sub-item, minha sugestão é a de que, no pensamento dos xavantes, o futebol encontra lugar, entre tantos outros elementos, em seus *projetos de futuro*. Só falta destacar que a busca direta por posições na estrutura do profissionalismo brasileiro não é, aí, o único aspecto. Considerem-se dois exemplos.

O primeiro é o clube e o estádio no interior da área indígena, com o qual, eventualmente, "sonham" os xavantes. Que a idéia não seja tão quimérica depreende-se do fato de que tenham solicitado ao pesquisador-futebolista acionar seus próprios conhecimentos e contatos no sentido de averiguar o que seria necessário: material, grama etc.. Seria bom se os teóricos e os estrategistas do '*empoderamento local*' (anglicismo horroroso) e da '*antropologia aplicada*' (coisa complicada) pudessem incluir o esporte no horizonte, ao menos do possível, de seus projetos de '*etno-desenvolvimento*' e de '*alternativas econômicas*' (vou abster-me de novos comentários). Enquanto não o fazem, os xavantes, bem como outros atores, tratam de fazê-lo.<sup>25</sup>

O segundo exemplo são esforços de Hipa, afirmados por Mauro, para que este último viesse a integrar o elenco da 'Seleção brasileira de futebol dos povos indígenas' (*Capítulo I, seção 1*). Eles teriam sido inviabilizados, na visão dos xavantes da Abelhinha, por conta da atuação de xavantes numa outra localidade: aqueles mesmos que, tetra-campeões da modalidade nos 'Jogos Indígenas', dispõem de relações no interior do quadro administrativo da FUNAI de Brasília, e que alimentam a referida 'Seleção' com a parcela 'Xavante' de seus jogadores (aliás, a maior delas — INDI, *Internet*). Ao falarem desse assunto, dois membros da Abelhinha na realidade ilustravam a afirmação que acabavam de fazer, em circunlóquio relativo a dados genealógicos na sala da minha casa em São Paulo: 'Xavante briga muito' (entre si). Que unidade é esta, 'os Xavante', que gostaríamos de conhecer?

---

<sup>25</sup> Na África ocidental contemporânea, os Ashanti teriam uma equipe própria na Liga nacional de futebol de Gana: o *Kumasi Asante Kotoko* (Blanchard, 1995: 194).

## 2. O vivido e o concebido

O objetivo geral deste capítulo, como se tem visto, é expor concepções xavantes suscitadas por sua vivência futebolística. Nesse domínio, acabou-se de observar variados modos pelos quais a modalidade esportiva — uma vez entendida como fato sociocosmológico — é capaz de revolver, na cabeça dos xavantes, comparações entre o passado e o presente, assim como construções históricas e imagens de futuro. Agora, sairemos desse terreno de investigação, passando a tratar de relações entre o *vivido* e o *concebido* que não se centram, necessariamente, na passagem do tempo. Podemos começar com o próprio nome dado pelos xavantes ao futebol.

### 2.1. FUTEBOL AO PÉ DA LETRA

Na língua xavante, futebol é dito 'iwapu dató', 'daparana dató'. O termo 'dató', presente nas duas expressões, pode abarcar os sentidos de múltiplas palavras do português: 'festa', 'ritual', 'jogo', 'brincadeira', 'cerimônia', 'esporte'<sup>26</sup>. 'Daparana' quer dizer '*com o pé*'. 'Iwapu', por sua vez, expressa uma noção de qualidade: '*leve*'; o contrário de 'pirêdi' ('pesado'). É por meio dessa noção que 'iwapu' pode significar também a própria *bola*.

Se pudéssemos passar por cima da pluralidade de sentidos de 'dató', traduzindo a palavra como 'jogo' — entendido genericamente, isto é, desconsiderando a discussão sobre 'jogo', 'esporte' e 'rito' levada a cabo no *Capítulo I* —, logo veríamos a língua xavante operando, diante do futebol, de maneira semelhante a outras, mais familiares a nós. Pois, lembrando do original '*football*', em inglês, do '*calcio*', persistente denominação italiana para o jogo de “chutes na bola”, e do purismo que comandaria, em português, o uso da palavra 'ludopédio', poderíamos notar, sem maior rigor lingüístico:

---

<sup>26</sup> Digo isso reproduzindo explicações dos xavantes. Segundo Maybury-Lewis (1984 [1967]: 305), porém, “[a] palavra Xavante para ‘cerimônia’ é datsipetsê (...)”.



Quadro 13 - O futebol em várias línguas

inglês	italiano	português "purista"	xavante
'football'	'calcio'	'ludopédio'	'iwapu dató' e/ ou 'daparana dató'
"bola + pé"	"pontapé"	"jogo + pé"	"bola + jogo" e/ ou "pé + jogo"

O quadro permite uma rápido exercício comparativo, calcado naquilo que Saussure (1922: 183) chamou de "(...) *duas correntes opostas, que dividem, entre si, o movimento da língua: a tendência para empregar (...) o signo imotivado (...) e a preferência dada (...) à regra de construção*". Cito Saussure com base na apropriação que dele faz Lévi-Strauss (1976 [1962]: 184), a qual versa sobre signos lingüísticos mais e menos "arbitrários", mais e menos "motivados": "(...) *os signos são (...) desigualmente motivados: o francês dix-neuf é motivado, o francês vingt não o é. Porque a palavra dix-neuf evoca os termos de que se compõe e outros que lhe são associados*". Não podemos ver motivação semelhante presente nos quatro casos dispostos no quadro acima? Não podemos enxergar as quatro línguas em questão evocando "*termos de que se compõe*" a palavra para designar o futebol e "*outros que lhe são associados*"?

Cada língua o faz, entretanto, à sua própria maneira. Se o inglês reúne a parte do corpo humano privilegiada na prática da atividade em questão (o pé) ao objeto por ela impulsionado (a bola), o italiano subentende ambos os termos, destacando o ato que assim se realiza (o pontapé, o "coice", a "pernada"<sup>27</sup>). Puristas falantes do português<sup>28</sup>, por sua vez, voltariam a evidenciar a motivação lingüística que, na nomeação do futebol, o pé representa, casando este termo, porém, com um outro: o *sentido global da atividade* (o lúdico). Por fim, o xavante; um caso que, à primeira vista, combina as fórmulas adotadas pelo inglês e pelo português purista: "bola + jogo + pé". Digo 'à primeira vista' porque, neste último caso, exatamente aquele que nos interessa mais de perto, falta considerar um outro aspecto.

Como explicam os xavantes bilíngües, conversações em seu próprio idioma deixam muitos significados subentendidos, a serem decifrados de acordo com os

<sup>27</sup> Agradeço a minha mãe, Márcia R. L. B. Vianna, pela rápida consultoria em língua italiana.

<sup>28</sup> Puristas "para valer" ou, simplesmente, "brincalhões". Neste segundo caso, recorro do compositor Chico Buarque de Holanda, inventor duma variante 'mais mental do que corporal' de futebol, por ele batizada, justamente, de 'ludopédio'.

contextos de enunciação.<sup>29</sup> É assim que, logo na primeira pergunta da entrevista sobre futebol realizada por Marcos com seu pai Moisés (*Apêndice 3.2*), pode-se notar o uso da forma combinada 'iwapu dató + daparana dató'. É como se, ao começar a falar dum assunto, fosse dado ao interlocutor a maior quantidade possível de informações para que ele saiba do que se trata. Em seguida, porém, a sobreposição de significados já não se faz necessária, e os falantes podem comunicar-se utilizando, apenas, o termo 'iwapu'.

Em outubro de 2001, reencontrei, na casa de Hipa em São Paulo, Moisés e Marcos. Para que Moisés se comunicasse comigo, foi necessário, como sempre, que outro xavante, bilíngüe, desempenhasse o papel de intérprete, eu próprio sendo capaz unicamente de captar palavras soltas. Moisés estava dizendo que, na oportunidade anterior em que estivera em São Paulo e comigo se encontrara, fora apenas assistir ao meu jogo; desta vez, queria conhecer minha casa. Para referir-se àquilo que Marcos traduziu como 'jogo', Moisés usou, simplesmente, 'iwapu'. O contexto tornava desnecessária qualquer especificação adicional.

Portanto, apesar de haver três palavras diretamente ligadas à designação do futebol no léxico xavante — 'iwapu', 'dató' e 'daparana' —, a primeira delas parece encerrar a propriedade de, contextualmente, poder nomear por si só a atividade. Num contexto já "mapeado", a expressão 'daparana' talvez seja igualmente compreensível. O fato, porém, é que os xavantes preferem 'iwapu'. Assim, se o rápido exercício comparativo derivado do quadro de quatro línguas sugeria a importância do termo 'dató', uma maior atenção ao aspecto *contextual* da língua xavante indicaria que a primazia *motivacional* para a nomeação do futebol vem de 'iwapu' — recordemos: uma das muito *sensíveis* qualidades da bola, a *leveza*.

A visão xavante da bola como "coisa leve" e da leveza como principal motivador do nome do futebol não se dá, contudo, em absoluto. Surge, sim, em relação à corrida de toras. Foi quando quis saber um pouco mais sobre o campo semântico coberto pela palavra 'iwapu' e sobre outras situações em que é utilizada que Mateus esclareceu-me tratar-se do contrário de 'pirêdi' (pesado). Espontaneamente, exemplificou: na preparação para a realização duma corrida, quando as toras já estão cortadas e os corredores próximos a elas, é comum que se desenrolem testes e trocas de comentários sobre suas qualidades; nesses momentos, podem ocorrer perguntas como 'E pirêdi?' ('é, está pesado?') ou 'E iwapudi?' ('está, é

---

<sup>29</sup> O que foi cedo percebido por Maybury-Lewis (1984 [1967]: 270 - nota de rodapé), um notório poliglota (: 23).

leve?').

## 2.2 ASSOCIAÇÕES NEM TÃO LIVRES ASSIM

Essas "*qualidades sensíveis*" (Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 11) da bola e das toras conduzem-nos de volta à associação entre o futebol e as corridas. Antes de abordá-la, façamos um breve interregno, tematizando outras vias de inserção da modalidade esportiva waradzu no pensamento dos xavantes, estes atentos e bem-humorados *observadores* do mundo "dos brancos" e do futebol.

Falo em 'bom-humor' porque me refiro, de início, a singelas situações e declarações dos índios, feitas, quase sempre, em tom de *brincadeira*. Um exemplo é a beleza da Lagoa Encantada, ponto do território de Sangradouro usado para a pesca. O aspecto escarpado de suas margens — produto, talvez, da erosão provocada por oscilações no nível da água — motiva comparações com um estádio de futebol. Num dia de pescaria, apontando de longe a imagem circular da Lagoa e suas margens, disse-me Juvenal que eles a acham bonita, e costumam comentar entre si que parece o Maracanã — aquele mesmo, lá do Rio de Janeiro. Olhando para as distantes margens, em pronunciado declive e de aparência escalonar, só pude presumir que elas fossem as *arquibancadas*.

Ato contínuo, Juvenal eu caminhamos em direção a um estreito igarapé, em que o peçoal de Sangradouro (a aldeia) pescava com a ajuda do veneno *timbó*. Ficamos um bom tempo por ali, circulando, cruzando com pessoas, mas conversando pouco, já que o silêncio ditava o tom do comportamento coletivo. Alguns dos pescadores portavam arco-e-flecha e tinham o rosto pintado, de acordo com a ocasião, na cor preta. Um deles, imerso até a cintura na água, atraiu a atenção coletiva a dada altura, quando passou a tensionar a corda de seu arco e a apontar a arma na posição mirada por ele; e, então, por todos. A expectativa durou alguns segundos, até que partisse o tiro. O pescador dirigiu-se até a flecha parcialmente submersa e, quando a retirou da água, veio a surpresa geral: não acertara nenhum peixe, mas um emaranhado de matéria vegetal. O silêncio só se rompeu quando o próprio autor da fracassada tentativa expôs publicamente sua resignação: 'zero a zero!', exclamou, provocando, com a súbita lembrança do mais insosso dos placares futebolísticos, risos esparsos.

Numa fita de vídeo, produzida com a ONG paulistana 'CTI', os xavantes expõem o ciclo de iniciação da classe de idade Êtêpá, ocorrido em meados dos anos 1990 (Tserewahú & OUTROS, 1999). Documentam as etapas, colhem imagens e

depoimentos dos participantes. Em certo momento, um homem Tsada'ro, ocupado com a elaboração de máscaras de palha a serem usadas na cerimônia, esclarece ironicamente que a que estava em suas mãos, nas cores vermelha e preta, não era nem Poredza'õno nem Öwawẽ: era 'Flamengo', o conhecido e rubro-negro clube carioca. Significativo o bastante é o fato de o homem em questão ser, segundo meus dados, do minoritário clã Topdató (*Capítulo III*).

### 2.3. AS TORAS E A BOLA

Seja por meio da *circularidade* comum às toras de correr e à bola de jogar, seja por meio da oposição *leve/ pesado* que suscita o nome conferido ao futebol, começamos a ver, acima, uma associação "nativa" entre as duas atividades físicas. Sigamos observando o que mais reside aí.

Para Mateus, há uma relação de identidade entre a dinâmica das corridas e dos jogos, na medida em que ambas as práticas exigem colaboração coletiva: um corredor não vai longe sozinho, havendo de passar a tora para o ombro de um companheiro, que fará o mesmo em relação a um terceiro, e assim por diante. No futebol, igualmente, lembra o xavante, um jogador não pode jogar sem trocar passes de bola com seus colegas.

Os xavantes insistiram em oferecer-me vias de comparação entre o futebol e a corrida de buriti. Os cuidados corporais que um atleta deve guardar antes das partidas era outra dessas vias. A noção de *resguardo* que reside na instituição futebolística da 'concentração', a alimentação ideal para um jogador, o tema do *sexo que prejudica o desempenho físico*, associado à idéia de que solteiro corre mais do que quem é casado, sempre foram assuntos que caminharam juntos nas conversas que tivemos. Naquela entrevista já bastante familiar ao leitor, os focos de comparação voltaram à baila; Marcos puxou as idéias de seu pai:

Marcos: Como o senhor entende o futebol e como pensa nele?

Moisés: Eu entendo assim: quem joga o futebol é quem sabe jogar e também é rápido. É assim que eu entendo.

Marcos: E também tem gente que não se cansa e corre o tempo todo...

Moisés: Aquele que não cansa, é bonito vê-lo correndo para lá e para cá. Como o [fulano], que nunca cansa de correr. É bonito ver ele suando enquanto ele está correndo atrás da bola. Por isso sempre falo para os senhores netos: 'Como pode cansar? E também: como as pessoas pegam a bola deles muito fácil, se é tão fácil passar por todo mundo?'

Marcos: Agora: comparando o futebol com a corrida de tora... Como o senhor vê isso: são iguais?

Moisés: É parecido porque todo mundo fica feliz e também provoca brigas. Os danhõihui'wa ficam felizes e também os 'ritéi'wa. E também porque as pessoas se dividem no futebol e aquele que sempre marca o gol é bem marcado pelos outros. Também na corrida de tora aquele que corre bem todo mundo quer ser adversário dele. Na corrida, para o 'ritéi'wa correr bem, precisa se cuidar; e também se o rapaz quer ser goleador precisa se cuidar em todos os sentidos. Se não se cuidarem, não têm como alcançar seus objetivos. Na corrida de tora, a gente faz combinação para poder vencer o nosso adversário e também nós temos torcida (aquele que incentiva e vaia). E também combinamos como podemos agüentar desde o início até o fim. Agora, no futebol, é a mesma coisa: os jogadores combinam seus truques para poder vencer o adversário e também tem torcida (aquele que incentiva e vaia). E também brigam entre eles e xingam. Nós também fazemos a mesma coisa. A única diferença: um é pago, outro não (futebol é pago; a corrida não). Agora: eu me pergunto quando os senhores meus netos perdem, como eles podem sempre aceitar os outros ganharem deles? Não dói a derrota? Ou não lhes dá o desânimo? Ou não lhe incentiva para você melhorar? Eu não entendo. Por isso, sempre falo com eles sobre tudo isso. Tudo na vida, quando você perde, precisa melhorar mais. Tanto no futebol como na corrida de tora.

Agrupando as semelhanças e diferenças apontadas pelos xavantes entre as duas práticas, encontramos:

Quadro 14 - Futebol e corrida de toras

Semelhanças	Diferenças
circularidade do objeto-centro	a bola é leve/ a tora é pesada
troca de passes	
cuidados corporais	
felicidade	
divisão das pessoas	o futebol é pago/ a corrida não
rivalidades inter-pessoais	
brigas e xingamentos	
estratégia para vencer	
estratégia de distribuição da energia coletiva	
observadores que incentivam e vaim	

O quadro leva a perceber a relação entre o futebol e a corrida de buriti como uma questão de *paradigma* e de *metáfora*, à qual voltaremos. Entretanto, é preciso considerar dados que insinuam uma associação *sintagmática* e *metonímica* entre as duas atividades. Noutras palavras: a passagem de uma a outra pode não ser exclusivamente um assunto de *comparação*, mas de colocá-las em posições *contíguas* na ordem do real. Com efeito, ao estabelecerem semelhanças e diferenças entre futebol e corrida, os xavantes têm em mente, também, outras idéias — e não apenas idéias, mas sentimentos, vontades, disposições e práticas.

Certa vez, Mateus comunicou-me a intenção de, quando forem jogar futebol na cidade, fazer, no trajeto entre o vestiário e o centro do campo, a mesma preparação que se realiza antes das corridas de toras. Mostrou-se, entretanto, receoso de que o pessoal da cidade implique com isso. A preparação para as corridas envolve pinturas e ornamentos corporais, cantos e danças (Müller,. 1976: 82 e ss.). Por aí se vê que a idéia de Mateus não deixa de ser uma versão da concepção geral das cerimônias de abertura de Olimpíadas e Copas do Mundo, reproduzida durante a realização dos chamados 'Jogos Indígenas'. Pois me refiro — e Mateus imagina — a eventos em que aparecem combinadas as linguagens do esporte, da música, da dança e da exposição estetizante do corpo — todas, eminentemente *sensoriais* (Brito Vianna, 2001: 222).

Olhando nessa direção, volta-me à cabeça o tom irônico com que Mateus fez o acima reproduzido relato da entrada em campo dos jogadores ornamentados do Tsada'ro, da torcida xavante cantando e tocando maracás, e da impressão de guerra assim produzida em Poxoréu — idéia dele, recorde-se. Duma pequena cidade do interior mato-grossense vizinha aos xavantes, nos anos 1980, às cidades médias e capitais brasileiras que costumam abrigar os 'Jogos Indígenas', nos anos 1990, a diferença entre os cenários é decerto grande. Resta saber se a Primavera do Leste do século XXI continuará sendo um ambiente que se suspeita "implicante" com os índios.

Hipa, por sua vez, desenvolve o argumento de que o significado do futebol, para eles, envolve também um problema ecológico. Nas condições presentes, não dá para ficar cortando toras de buriti todo mês. Eles estariam tendo a preocupação de realizar a corrida uma vez a cada três meses, dedicando-se, no resto do tempo, a jogar futebol, para evitar ficar gordo. Quando organizou um evento no anfiteatro do curso de geografia da USP, em outubro de 2000, repetiu a idéia. Diante duma platéia supostamente interessada em colaborar na "*preservação da cultura e do ambiente do povo Xavante do Cerrado matogrossense*" (ASSOC, 2000a), afirmou que não deixaram de correr com a tora, mas que estão jogando mais futebol — isto seria uma forma de preservar o cerrado. Na Abelhinha, Pedro já me havia falado sobre não

correr na época da seca, por motivos ecológicos, embora, em seu caso, a ligação entre este assunto e o futebol não tenha sido explicitada.

Não é possível deixar de notar uma analogia de base entre esses pensamentos e iniciativas e os que foram atribuídos a um certo missionário, que teria trabalhado junto aos Krahó nos anos 1930: "(...)pretendia abolir as corridas de tora, que considerava prejudiciais à saúde e porque tendiam a exterminar a palmeira do buriti, de que são feitas as toras, substituindo-as pelo futebol" (Melatti, 1974: 105)<sup>30</sup>. Afora a "base", entretanto, uma coisa é empenhar-se em substituir práticas alheias, outra, bem diferente, empenhar-se em conferir sentido a uma coexistência de práticas próprias. No segundo caso, o empenho não se deixa separar com demasiada facilidade de outro: comunicar aos "brancos", inclusive o pesquisador, o que se pensa.

Seja como for, na disposição de Mateus em combinar futebol e corrida de toras no âmbito mesmo das excursões esportivas que têm praticado, não há nada de cristalinamente ecológico; e, mesmo assim, ela continua a evidenciar a possibilidade de criar, entre as atividades físicas, liames que passam do plano metafórico ao metonímico.

Outro desses liames é de caráter eminentemente *pedagógico*, e pode ser lido tanto na fala de Moisés voltada aos seus '*senhores netos*' como no comportamento de Mateus. Valendo-se de suas condições de *ipredu* (homem maduro), de pessoa ligada a assuntos educacionais, e assim respeitada, bem como de líder futebolístico, Mateus é alguém que se esmera em reproduzir aos *wapté* e aos '*ritéi'wa* as idéias sobre a proximidade entre o esporte de que tanto gostam e suas corridas. Ao menos, foi o que me disse. Durante a etapa de campo de 1997, uma ocasião foi particularmente significativa nesse sentido.

Naquela oportunidade, conforme visto nos *Capítulos II e IV*, eu tratava de combinar meus próprios interesses de pesquisa com a vontade dos xavantes, oferecendo treinamentos de diversos tipos à 'turma do futebol' da Abelhinha. Os mais velhos, Mateus incluído, aprovavam de maneira contundente os treinos *físicos* realizados, estimulando os jovens e até superando-me na convicção de que aquela fosse uma forma interessante de aproveitar minha estadia na aldeia. Conversava com eles sobre o que me pareciam *exageros* na parte da preparação física, que não seriam convenientes pela possibilidade de redundarem em desgaste corporal excessivo e em possíveis lesões. Os interlocutores insistiam na tese de que o que eu estava fazendo com os jovens era muito bom para prepará-los para as corridas que teriam de enfrentar nas fases seguintes da iniciação dos *wapté* da classe *Ētēpá*, a ocorrer em breve.

---

<sup>30</sup> Melatti apóia-se em relato de Nimuendajú sobre a atuação do missionário.

Houve um dia, em particular, em que o contraste dos pontos-de-vista ficou mais patente.

Tínhamos saído da aldeia para, pela segunda vez, treinar resistência aeróbica por meio de corrida longa. No primeiro dia em que realizamos esse tipo de treinamento, ninguém sabia o que esperar de mim, e fui eu, a um dado momento, que resolvi que o percurso já era suficiente; poderíamos fazer meia-volta e retornar à aldeia. Os comentários que se seguiram à longa corrida foram entusiasmados:<sup>31</sup> Diziam-me, com evidente conteúdo de orgulho, que quase tínhamos chegado até a aldeia Cabeceira da Pedra. Na segunda vez, tomamos a estrada interna da reserva no sentido contrário ao do treino anterior (ver *Figuras 1 e 4*). Um 'ritéi'wa chegou até mim e disse que tinha gente querendo ir até Sangradouro. Perguntei se estava longe e ouvi, em resposta, um evidente não. Como viria a aprender, os xavantes dificilmente dizem que algo é longe ou que estão cansados. Pois bem: corremos até a outra aldeia e de volta a Idzô'uhu. Foi nessa ocasião que defendi, de modo mais enfático, o despropósito que era correr cerca de trinta quilômetros, ainda mais quando se pretendia fazer atividades físicas todos os dias, além de trabalhar na roça. Nada mais etnocêntrico, como pude perceber. Reiterando que essas corridas ajudavam a preparar o corpo dos jovens, os mais velhos ainda batiam na tecla do 'quanto mais, melhor'.

Esse acontecimento, no entanto, sinalizou mais do que divergências entre pontos-de-vista.

A corrida motivou o interesse de toda a comunidade. Quando ainda faltava um bom trecho do percurso de retorno, cruzamos com alguns meninos bem pequenos correndo; contagiados, eles também haviam partido da Abelhinha em direção a Sangradouro. No momento em que os “grandes” passamos por eles, imitaram-nos novamente e começaram, apressados, a “voltar para casa”. Mais tarde, os veria chegando, resgatados pela bicicleta solidária dum adulto, já que a empolgação os levava até bem longe da aldeia. Ainda no começo do caminho que conduz ao núcleo de casas (bödödi), encontramos um Tsada'ro, disposto a nos receber e aproveitar para, nos metros finais, correr junto um pouco. Por fim, quase todos os que haviam permanecido na aldeia estavam reunidos, aguardando a chegada dos corredores — como, creio, na corrida de toras.

---

<sup>31</sup> Do mesmo modo que certos comportamentos durante o treino, como o de um Hötörã, que, tirando seu calção, passou a correr nu, dizendo que fazia como antigamente. Seu gesto levou à diversão coletiva, com sonoras risadas e gritos agudos que eu logo viria a saber serem característicos das corridas de toras (ver *Apêndice 3.2*. - P.11 a 15; Sereburã & Outros, 1998: 60). Lopes da Silva (1984: 208) sugere que o grito poder ser algo de uso mais geral, para comunicação à distância; "grito de chamada dos rapazes", conforme Sereburã & Outros (1998: 95).



Essa longa corrida foi, de fato, um evento *especial* durante minha permanência em Idzô'uhu. Na mesma noite, no warã, decidiu-se que realizariam corrida de toras e luta wa'i no fim-de-semana seguinte.<sup>32</sup> Naquela instância pública, Mateus aproveitou para esclarecer aos mais jovens que 'corrida de buriti é igual futebol'.

Ao entrar na casa em que estava hospedado, meu anfitrião, ao fogo, comunicou-me que eu era poredza'õno, e que iria participar da corrida e da luta como tal. Em várias noites, aquela cena se repetia: Marcos e eu conversando ao pé da pequena fogueira dentro de sua casa, à espera do sono. Naquela a que me refiro, o assunto foi longe. Falamos sobre as mulheres brancas; comparamos a vida na aldeia e na cidade; abordamos a necessidade do dinheiro. Tratamos, ainda, das possibilidades de trabalhar como professor, em aldeias que têm escolas "oficiais", que sua formação em magistério abre a ele, além da esperança que deposita no sucesso do projeto da Associação, o que, junto com a vontade de ficar perto de sua família, tem contribuído para que evite a alternativa de procurar um emprego formal e remunerado fora da Abelhinha. Em suma, embora derivando ao sabor das associações mentais de parte a parte, o tema era a relação dos xavantes com o mundo à sua volta, repleto de "brancos" e suas coisas.

Numa daquelas ocasiões em que o silêncio se impõe, nas quais ou a conversa morre ou se propõem novas questões, ambos olhávamos para o fogo, pensativos. Marcos reassumiu a palavra, dizendo que, antes, os Xavante não tinham o fogo; haviam-no tomado da onça. O que ouvi a seguir foi uma versão do mito jê sobre o *desaninhador de pássaros* e a origem do fogo. Do mesmo modo que as duas versões dos timbiras orientais expostas por Lévi-Strauss (1991: 76), nesta, há menção ao transporte da tora ardente desde a casa da onça até o centro da aldeia xavante por meio de uma corrida de revezamento em que cada homem é uma espécie animal. 'Depois', completou Marcos, 'a lenda passou para a realidade, e até hoje estamos fazendo a corrida de buriti'.

O início da narrativa, portanto, diz respeito à origem do fogo. O final, porém, trata da origem das corridas de tora. Ou eu muito me engano, querendo conceder demasiado sentido a sucessões de acontecimentos fortuitos, ou a cadeia sintagmática que envolve a temporalidade própria à presença do pesquisador-futebolista na aldeia ganha novos elementos. Pois, da figura do pesquisador, pôde-se passar aos treinos de futebol e, desses, à disposição em organizar uma corrida de toras. Mas da mesma figura também se pode passar ao "mundo dos brancos", o que leva à origem do fogo e,

---

<sup>32</sup> O que acabaria não acontecendo, já que consideraram prioritário reunir esforços para coletar palha de inajá e reformar o teto da casa de Moisés.

daí, de volta às corridas.

### 3. *Volver às toras*

Como vimos, não há porque supor que a relação entre a famosa instituição dos Jê e o futebol possa ser reduzida a uma questão metafórica. Por outro lado, quando de metáfora ela se reveste, lá estão elementos que vão na direção oposta de afirmações de Maybury-Lewis mencionadas ao final do *Capítulo III*, as quais remetem a um assunto apresentado já no *Capítulo I*: a competitividade das corridas de toras.

Na fala do velho Moisés, a competição aparece de modo enfático: as corridas, como o futebol, envolvem — não apenas, mas também — rivalidades, brigas, xingamentos, vaias e a busca da vitória. Textos produzidos por professores xavantes de localidades distintas da Abelhinha e de Sangradouro apresentam a corrida em termos igualmente dissonantes da interpretação de Maybury-Lewis:

*"Quando os grupos [aqueles que "dividem-se para a corrida da toda de buriti"] competem, os que correm mais serão os vencedores. Aqueles derrotados ficam tristes ou fazem reclamações dizendo que o outro grupo cortou a tora de maneira desigual.*

*É assim que termina a corrida de buriti. É muito importante para os xavantes competirem entre os grupos." (Tserebuwa, 1999: 40-41)<sup>33</sup>.*

Com Mateus, tive a oportunidade de conversar diretamente sobre a interpretação de Maybury-Lewis, em mais uma daquelas possibilidades contemporâneas de interlocução e pesquisa junto aos xavantes que chamei de 'inesperadas pelos cânones etnológicos' (*Capítulo IV, tópico 2.2*)<sup>34</sup>. Na sala da minha casa, Mateus contava como se faz uma corrida de buriti. Na sua fala, não havia nada que remetesse a uma "*busca de harmonia*" (Maybury-Lewis, 1989) — aliás, nem de 'desarmonia', 'discórdia' ou 'cisão'. Porém, o relato era sobre uma prática — sem desconsiderar todos os diversos outros elementos que a cercam — à qual seus

---

<sup>33</sup> Ver também Rãirãte (1999).

<sup>34</sup> Noto que os xavantes já me haviam demonstrado conhecer o livro de Maybury-Lewis (1984 [1967]), bem como o de Lopes da Silva (1986 [1980]). O segundo me fora exibido por Pedro quando da minha estadia em Sangradouro em 1995. Na Abelhinha, em 1997, Cassiana presenteou-me com um exemplar de Giaccaria & Heide (1984 [1972]); em 1999, Mateus doou-me SEDUC/MT (1999).

participantes entregam-se, sim, empenhados em vencer. Quando mencionei as idéias de Maybury-Lewis, a resposta de Mateus pareceu-me significativa. Ela ocorreu em três etapas, que abaixo reproduzo, junto com minhas colocações orais que, naquela oportunidade, as ensejaram e acompanharam<sup>35</sup>:

ETAPA 1:

Pesquisador-futebolista: *"O Maybury-Lewis escreve no livro dele que ele assistiu a uma corrida de tora e, aí, um grupo chegou bem na frente do que o outro<sup>36</sup>. Aí, ele conta que, lá no warã, os velhos discutiram e resolveram fazer de novo a corrida. Você já viu alguma coisa parecida com isso?"*

Mateus: Bom, atualmente, não se faz, é raro acontecer isso. Já na primeira, fica cansado... Isso depende da combinação, do interesse em repetir novamente. Isso acontece mais com as aldeias que estão distante, fora da influência salesiana, da interferência. Então, eles fazem do jeito que eles querem, conforme está organizado. Agora, quem está perto da missão salesiana, aí, eles cumprem o que a escola estabelece. No meio da semana não pode fazer, tem que ser no fim-de-semana, só no fim-de-semana. Isso... a gente também é contra isso. No Idzô'uhu, a gente fala 'vamos fazer quinta-feira?'; não interessa sábado. Antigamente, o Dia do Índio sempre foi o tempo todo, não tem aquela data. Mas, para rituais fortes, tem época certa, não a data, época. (...).

Há riqueza de elementos nessa resposta. Observo, *a posteriori*, que o pensamento de Mateus caminhou na direção de questões de *tempo social*. Naquele momento, porém, supondo que minha pergunta não houvesse sido clara, utilizei a pausa de sua fala para repor a questão:

ETAPA 2:

Pesq.-futebol.: *"Nesse caso, o Maybury-Lewis disse que eles resolveram fazer de novo porque um grupo chegou bem na frente do que o outro. Aí, ele diz que...é a interpretação dele, né?... é como se um grupo não pudesse ganhar do outro, os dois tivessem que chegar juntos. Você acha que ele estava certo?"*

Mateus: Numa aldeia que ele situou, que ele trabalhou, ele está certo, né? Mas, analisando de forma geral... isso já tem uma outra interpretação. Isso... Corrida de tora não vai acabar. Que nem o futebol. Perdeu aquela mas na próxima você vai ganhar. Então, não é só naquele momento. Vai acontecer várias vezes. Então, na outra, vocês vão ganhar. Então, não é necessário fazer no outro dia. Porque é um

---

<sup>35</sup> Trecho de fita gravada (dezembro/ 1999).

<sup>36</sup> Exagero da oralidade: *"a primeira tora chegou um pouco antes da segunda."* (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 312).

desgaste... Então, a gente já pensa desse jeito. Mas, antigamente, fazia para ganhar, conforme ele está interpretando. Antigamente, fazia...

Pesq.-futebol.: "Para ganhar... como?"

Mateus: Para ganhar do outro... Como eles perderam, eles querem ganhar.

Perceba-se: Mateus tenta conciliar a interpretação de Maybury-Lewis com a sua própria, supondo que a repetição da corrida fosse, antigamente, uma espécie de "revanche" instantânea.

ETAPA 3:

Pesq.-futebol.: "Não. Ele fala que tem fazer outra para os dois chegarem juntos<sup>37</sup>, para nenhum ganhar do outro. É isso que ele fala."

Mateus: Não. O objetivo da corrida é ganhar, é competição. Agora, chegar junto, isso vai depender dos grupos. (...)

Pesq.-futebol.: "É uma consequência, né? Pode acontecer e pode não acontecer... Aí, é como se fosse empate. (...)"

Mateus: Então... Mas não é obrigatório chegar empate, porque um vai querer ganhar. Futebol. Qual é o objetivo do futebol? É ganhar. Ninguém vai entrar só para divertir e terminar empate. Aí, não tem valor. Quem vai querer assistir um time que acaba só empatando? Perde a moral, o privilégio... (...)

Pesq.-futebol.: "A graça..."

Mateus: (...) a graça, o espetáculo. Isso acaba. Então, sempre o corredor tem que mostrar alguma coisa, é esse o objetivo da corrida.

### 3.1 PRÁTICA ANTIGA, VELHAS QUESTÕES

A realização de corridas de toras foi, desde cedo, um dos índices dos possíveis vínculos de descendência entre os povos descritos como 'Tapuias' no século XVII e os Jê contemporâneos (Maybury-Lewis, 1979: 1). Com as pioneiras monografias de Curt Nimuendajú (1939, 1942 e 1946), as corridas passaram a ser vistas como um intrigante "esporte" ou "cerimônia". Testemunhadas entre Apinayé, Xerente e Timbira Orientais, levaram o etnógrafo alemão a perguntar-se o que exatamente seriam: um teste matrimonial ou um jogo competitivo?

Junto aos Apinayé, verificou não haver "apreciação para o time vitorioso nem reprovação aos vencidos" (Nimuendajú, 1939: 116). Repetiria a fórmula para o caso xerente — "Cada time faz o máximo que pode para chegar primeiro ao local de

<sup>37</sup> Aqui, já não se trata exatamente de *exagero*, mas dum deslize da minha parte. De todo modo, não creio que altere substancialmente o argumento de Maybury-Lewis, recuperado mais adiante.

reunião, onde a tora é arremessada ao chão (...). Os vencedores não são glorificados nem os perdedores repreendidos.<sup>38</sup> —, já afirmando categoricamente que a corrida não era um teste matrimonial (1942: 70-74). E seria em seu trabalho sobre os Timbira Orientais (1946) que viria a apresentar um balanço das referências bibliográficas à sua época disponíveis, acompanhado de longa discussão destinada a esclarecer qual seria a principal característica dessas corridas: prova matrimonial ou competição?

Na realidade, quanto aos Timbira Orientais, o material sobre o assunto de que dispunha Nimuendajú fora preparado como um artigo à parte, cujo conteúdo acabou posteriormente diluído ao longo de trechos de sua monografia de 1946, por obra do trabalho de "edição" nela realizado por Robert Lowie. Essas informações "de bastidores" sobre o artigo constam numa sua recente publicação em português (Nimuendajú, 2001 [1934]). É ali que se pode notar todo o cuidado que o etnógrafo alemão dedicou ao tema das corridas, bem como sua descrença em relação à interpretação de que elas teriam a função direta de selecionar homens aptos ao matrimônio. Indiretamente, porém, deixa transparecer uma *"cadeia de relações entre comunidade esportiva, classe de idade, iniciação e casamento"*, (: 182), mostrando-se particularmente desperto para distinguir entre aquilo que, no tocante às práticas estudadas, a linguagem competitiva tem a ver com *indivíduos* ou, por outro lado, *grupos*.

É possível que Nimuendajú tenha parcela de responsabilidade pelo interesse que a atividade física dos Jê despertou numa certa tradição etnológica de língua alemã<sup>39</sup>. Para Hye-Kerkdal (1956), por exemplo, as corridas seriam parte, originalmente, de *festins mortuários e ritos de fertilidade*, conforme reproduz Damm (1970 [1960]: 58-59)<sup>40</sup>. Stähle (1969) teria, segundo Melatti (1976), comparado as toras aos mortos e, conforme Dieckert & Meringer (1994), negado o caráter competitivo da prática — posição a que estes últimos se contrapõem.

Vemos que a competitividade ou não das corridas de toras é apenas uma das antigas polêmicas que pesam sobre elas. Outra, pode ser caracterizada como essa sua possível proximidade com o tema da morte.<sup>41</sup> Uma terceira diz respeito à relação entre 'mito' e 'rito'.

---

<sup>38</sup> *"Each team does it utmost to get first to the assembly place, where the log is thrown on the ground (...). Neither are the victors praised nor the losers blamed."*

<sup>39</sup> Afeita a discussões sobre jogos e ritos em sociedades *"primitivas"* desde o século XIX (ver Damm, 1970 [1960]).

<sup>40</sup> *"death feasts and fertility rites"*, no texto de Damm.

<sup>41</sup> A associação entre as toras e pessoas humanas, mortos incluídos, já aparecia no trabalho de Nimuendajú (2001 [1934]), e logo faz recordar o complexo alto-xinguano do *kwarip* (Agostinho, 1987 [1974]).

Figurando no começo da empreitada lévi-straussiana de análise do material mítico ameríndio, as narrativas jês relativas à obtenção do fogo junto à onça são componente fundamental do desenvolvimento do motivo do *desaninhador de pássaros* (Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 71-82). Uma das fontes ali utilizadas pelo autor foi Harald Schultz (1950), que comentou, quanto aos Krahó em específico, a semelhança entre o episódio mítico do roubo do fogo da onça e as corridas de toras (: 74). Lévi-Strauss, entretanto, preferiu desconsiderar o que anotara Schultz, afirmando sobre as corridas que “[n]enhuma indicação particular as liga ao nosso mito.” — isto é, às versões timbiras, kayapós e xerente que então analisava (Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 79). Nesse ponto, Lévi-Strauss talvez tenha cedido a uma certa influência de Nimuendajú, que chegou a escrever: “*Nenhuma lenda dos Timbira faz qualquer alusão à origem da corrida de toras, e hoje, evidentemente, nenhum índio vai, tampouco, quebrar a cabeça com isso.*” (Nimuendajú, 2001 [1934]: 182).

A associação entre 'mito' e 'rito' (para ficarmos com as expressões usuais) quanto a esse particular, contudo, está longe de ser um difícil "quebra-cabeça" para os xavantes, como vimos há pouco. Eles dariam razão a Schultz. Ao recordar Schultz por três vezes, também Melatti (1970: 440-442, 1976 e 1978: 358-360) parece não ter concordado com o descaso pontual de Lévi-Strauss, e acabou por considerar as toras, à semelhança de outros elementos da sociedade krahó, nos marcos da passagem da natureza à cultura<sup>42</sup> — tema, como se sabe, de particular pregnância nas análises míticas lévi-straussianas. Aqui, já se torna mais difícil saber o que diriam os xavantes, pois a discussão passa a aderir ao conhecido problema sobre a operacionalidade das categorias de 'natureza' e 'cultura' no que chamamos 'cosmologias indígenas'.<sup>43</sup> Porém, quando uma idéia vem à cabeça, não custa nada expô-la.

Em lugar de dizer respeito à *passagem* da natureza à cultura, as corridas de tora poderiam ser pensadas como celebrações periódicas dum '*ultra-xamanismo originário*', em que animais (a onça, dona do fogo, e as espécies que, dela tomando a tora em brasa, correm em revezamento até a aldeia) e homens vivem num único meio social. Essa forma de xamanismo seria da ordem do conceito, do concebido, do pensamento. Um referente absoluto, diante do qual se apresentaria um outro tipo de xamanismo: aquele em que ganhariam sentido as interações contemporâneas dos índios com os "brancos", mediadas — inclusive, mas não só — pelo futebol.

---

<sup>42</sup> "(...) tudo que faz parte de sua cultura, os Krahó consideram como de origem externa, pois seus mitos contam que desde o fogo e o conhecimento da agricultura até os cânticos e ritos, tudo teve sua origem no mundo exterior, na natureza." (Melatti, 1978: 360). O mesmo argumento pode ser localizado no trabalho não-publicado de doutoramento do autor (1970: 440-442) e no artigo especificamente devotado às corridas de tora (1976).

<sup>43</sup> Ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1996b).

Nem é preciso advertir que se trata duma conjectura. Ela se deve à proposta de entendimento do mito como "discurso absoluto" e "ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico": "No mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma (como humana), e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs (...). (...) o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo — meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar." (Viveiros de Castro, 1996b: 135). Seriam perspectivistas os xavantes?

### 3.2 CORRIDAS XAVANTES

Nosso assunto, porém, é outro. Há uma divergência de fundo nestas páginas, à qual não dá para voltar as costas. Para simplificar: Maybury-Lewis "afirmou" que os Xavante "correm para empatar"; os xavantes da Abelhinha "mostraram-me" que "correm (e jogam futebol) para ganhar". A partir daí, não pretendo negar que as corridas sejam "cerimônias e não simplesmente competições atléticas" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 215); só que, a meu juízo, não há contradição entre o 'ser cerimônia (ou rito)' e o 'ser esporte' (Capítulo I). Reconstituo, a seguir, etapas e tipos da corrida xavante de toras, pautado em informações de Mateus.<sup>44</sup>

#### 3.2.1 A definição, os tipos e os critérios de realização

O nome xavante da prática é uiwêde, que também designa a palmeira de buriti ou a própria tora que se prepara a partir desta. Alguns xavantes identificam diferentes tamanhos de toras e, assim, dão nomes distintos a elas. Há toras curtas (tsurure) e outras cuja grandeza é identificada pela sua ponta, 'tipo pênis' (ruptó'i = 'ponta grossa'). O peso da tora não pode ser avaliado precisamente antes de correr. É depois de correr com ela que se pode dizer se é pesada ou leve.

Existem dois tipos principais de corridas, ambos associados ao ciclo do danhõno (Capítulo III).

---

<sup>44</sup> Transmitidas e gravadas na mesma ocasião em que conversamos sobre a interpretação de Maybury-Lewis. No momento da entrevista, seguimos uma ordem de assuntos inversa à da presente exposição: Mateus discorreu sobre os temas em que me baseei para elaborar os sub-ítem abaixo e, apenas depois, introduzi as perguntas sobre Maybury-Lewis. Mateus entremeou suas idéias sobre as corridas com outras, referentes ao ciclo do danhõno, já registradas no Capítulo III.

As corridas comuns, cotidianas (u'ötsiré) só podem ser feitas após a etapa de perfuração das orelhas. Depois que ela já foi cumprida, podem-se realizar corridas u'ötsiré no ano inteiro, de modo intercalado com outros ritos: o wai'a, a caçada longa, cerimônias de casamento. Geralmente, faz-se na época da chuva, quando o chão não está duro e seco, de forma a não machucar o pé. Na época da seca, poucas vezes se faz, e só na parte da tarde. Em 1999, a fase de corridas mais frequentes iniciou-se no mês de dezembro.

Durante o ritual ubdö'warã, ocorre uma corrida de buriti especial, na qual todos os padrinhos usam gravata enfeitada com o objeto que nomeia a própria cerimônia como um todo: dente de capivara. No ubdö'warã, acontece troca de alimentos — como bolo de milho, mandioca, carne de caça e, hoje em dia, refrigerantes e pães — entre os padrinhos e os afilhados. No caso da corrida ubdö'warã, as toras devem ser mais grossas e pesadas do que nas corridas u'ötsiré. O ubdö'warã acontece logo ao início da formação dum novo grupo de iniciandos. No mesmo danhõno, pode-se repetir o ubdö'warã mais adiante, mas isto já cabe aos velhos decidir. Porém, isso decerto não acontecerá na época da seca. A realização do ubdö'warã acompanha o ciclo do plantio, da reprodução dos animais, das frutas. Suponhamos que ocorra uma decisão: 'assim que começarem as chuvas, vai haver ubdö'warã'. Aí, todo mundo já começa a procurar um pé de buriti cujo tronco seja grosso o suficiente para se prestar ao uso na corrida que será levada a cabo no curso do ritual.

Afora essas determinações mais gerais, decisões sobre o momento específico de realizar uma corrida de buriti são tomadas pelo conselho dos homens, que se reúne no warã. Quem toma a iniciativa são os padrinhos (danhohui'wa), que apresentam a idéia ao conselho. O papel mesmo dos danhohui'wa é promover a corrida, bem como a luta wa'i, passeios e caçadas. Por ocasião das danças noturnas no warã, há um grito, conhecido por todos<sup>45</sup>, que serve de mensagem pública de que tal dia vai haver uiwêde. No fim da dança, todos os presentes gritam. Emitido por membros duma metade de classes de idade, o grito é respondido pelos da outra, numa indicação de que estão preparados para a corrida. O grito, que tem o caráter dum aviso sobre a realização da atividade, não está presente no caso do wai'a: é outro sistema, é diferente.

### 3.2.2 A participação das aldeias

É na aldeia de Sangradouro que se realiza o uiwêde. Nessas ocasiões, do mesmo modo que acontece no wai'a, muitos moradores doutras aldeias dirigem-se a Sangradouro. Mas há quem prefira ficar com a atividade da própria aldeia. Na

---

<sup>45</sup> Ver Apêndice 3.2.4 (pergunta 13).



Abelhinha, começam a pensar que já há número suficiente para competir, brincar, mostrar como se faz na própria aldeia. Até dezembro de 1999, os moradores de Idzô'uhu haviam realizado, por si sós, uma única corrida, no tempo em que os Ētépá eram wapté.

### 3.2.3 A preparação

Quem começa a organizar a realização duma corrida são os membros da classe de idade que estiver na posição de danhohui'wa. Iniciam por dividir-se entre duas funções: cortar/ preparar as toras e permanecer na aldeia para cuidar dos adolescentes: visitá-los em suas casas, estimulá-los a dançar, enfim, continuar o papel de padrinho.

Os danhohui'wa cortam as duas toras no mesmo tamanho, para dar a mesma oportunidade para os dois lados. Depois, os velhos analisam as toras, para ver se elas estão iguais.

No próprio dia da corrida, os danhohui'wa fazem as pinturas corporais no hō. Os membros das classes de idade que formam a metade oposta aos danhohui'wa/wapté pintam-se no interior dum cercado que se ergue no pátio da aldeia. As pinturas constituem tarefa essencialmente coletiva: um tem que ajudar o outro, usar o urucum do outro, ninguém pode pintar-se sozinho, na sua própria casa.

O revezamento das toras começa de local anteriormente combinado. No caso da corrida realizada pelos integrantes da Abelhinha, uma vez que o número de participantes ainda não era muito grande, o percurso iniciou-se à altura da entrada para a aldeia Santa Glória, seguiu pela estrada principal que corta a terra de Sangradouro e foi até o pátio de Idzô'uhu (ver *Figuras 1 e 4*).

Geralmente, é um padrinho que dá início à corrida. Trata-se, porém, dum processo de escolha iniciado previamente, ainda nos dias que antecedem o momento do uiwêde propriamente dito. Algum candidato a primeiro corredor afirma publicamente sua disposição a esta condição, selecionando, também, o membro da metade oposta que atuará ao mesmo tempo que ele. Ele diz: 'dessa vez, sou eu quem vai começar, contra, por exemplo, fulano, meu irmão'. Essa 'nomeação', como disse Mateus, é algo que se comenta entre os xavantes no centro da aldeia, suscitando comentários e expectativas diante do desafio interpessoal que está para acontecer.

### 3.2.4 O momento de correr

Todos os corredores deslocam-se até o local onde já estão as toras. Vão juntos, andando e em silêncio. Cada um tem que manter o seu segredo, a emoção, o desejo de ganhar; tem que se sentir concentrado e não pode ficar preocupado com

outras coisas. Nesse caso, a energia, o calor que se tem, a vontade esvair-se-ia, e o corredor acabaria perdendo para o outro; sentiria medo do outro, já ficaria imaginando que vai perder (da'wara). No momento de correr, não se pode pensar que vai perder; há de se pensar que vai ganhar — sempre para ganhar (da'réné = 'deixar o outro para trás'). Isso, de ganhar e de perder, vai depender dos dois.

Os velhos recomendam muito que o físico tem que estar sempre preparado na fase de adolescente. É preciso andar muito, para ter resistência nos pés, no corpo. Nunca se pode ficar parado. Senão, na hora de carregar a tora, não se tem força, cansa-se logo. A pessoa até pode ser boa de correr, mas não consegue atingir a distância a que, conforme sua faixa etária, estaria capacitada. Há quem corra cem metros, outros, cento e cinquenta; ainda outros correm a metade, e alguns nem isto — depende de cada um.

A preparação e a própria realização dos rituais envolve sempre uma relação em que um (mais velho) ensina/ mostra para outro (mais novo) o que se deve fazer. No caso do uiwêde, isso se aplica à pintura e à própria execução da corrida. No momento em que cada metade de classes de idade vai com a sua tora, não pode ser ajudado por membros da outra para levantar o objeto, tampouco para carregá-lo.

Na escolha da seqüência dos corredores concorrem dois elementos: a espontaneidade do indivíduo, que indica a parte do percurso que acha melhor para si mesmo, e o debate entre os integrantes da equipe, que reconhecem uns nos outros certas qualidades como corredores. Cada um ganha na deficiência do adversário. A escolha individual quanto a contra quem correr incide, geralmente, sobre um irmão ou primo patrilateral. No final da corrida, às vezes, ocorrem confrontos interpessoais envolvendo membros de metades exogâmicas opostas.

### 3.2.5 A chegada

Na chegada à aldeia, ocorre uma separação: a metade na qual se inserem danhohui'wa/ wapté leva a tora até a frente do hö e o outro grupo termina de correr no pátio. Ao final, há a dança, durante a qual ainda se mantém a divisão entre os dois grupos. No caso dos vitoriosos, a dança tem um caráter de comemoração.

Segue-se a discussão, avaliação dos velhos, cobrança quanto ao desempenho dos corredores: 'ele não poderia ter deixado cair a tora, aí ficou para trás...' A comunidade reconhece qual dos grupos chegou na frente, a ele se aplicando a expressão da'réné. Esse grupo passa a gozar de fama de invencibilidade: pode até vir gente de outra aldeia, mas não se vai conseguir ganhar dele.

### 3.3 XAVANTES DA ABELHINHA E 'OS XAVANTE' DE MAYBURY-LEWIS

Ao final do *Capítulo III*, utilizando o recurso metodológico de *exagerar* com o objetivo de tornar mais visível o que importa observar (Cohn, 1986: 8), afirmei que as corridas de toras "para empatar" estão na base da imagem que Maybury-Lewis, desde sua monografia sobre os Xavante, tem-se empenhado em apresentar sobre os 'Jê-Bororo'. O procedimento do *exagero metodológico* supõe que "a realidade social só pode ser conhecida quando aqueles traços seus que interessam intensamente ao pesquisador são metodicamente exagerados, para em seguida se poderem formular com clareza as questões relevantes sobre as relações entre os fenômenos observados." (Cohn, *idem*). Aqui, não vou levar em conta plenamente a sugestão. O ponto é que o exagero a que recorro refere-se a *fenômenos observados* em duas realidades sociais distintas: a dos Xavante e a da teoria antropológica; e, então, para não perder o foco nem encompridar o assunto, permaneço com a primeira delas, utilizando o rodapé para formular as questões que, por ora, me parecem relevantes quanto à segunda.<sup>46</sup>

Digamos que, se carreguei na caricatura ao apresentar o "correr para empatar", no *Capítulo III*, como o principal fundamento do modelo teórico de Maybury-Lewis, a hora é de discutir o *fundamento empírico deste fundamento*. De quais dados referentes às corridas parte o autor para sustentar que "não se trata, a rigor de 'competições'"? Basicamente, de três observações:

---

<sup>46</sup> Num de seus trabalhos mais recentes, Lévi-Strauss (1993 [1991]: cap. 19) expressa sua concordância com palavras a conter, supostamente, uma crítica dirigida a si: "(...) a hierarquia não é incompatível nem lógica nem sociologicamente com uma organização dualista sólida e duradoura." (Maybury-Lewis, 1989: 112). Não há dúvida de que o debate é deles, e não nosso. Porém, se estão a tratar de assuntos que nos dizem respeito, não podemos fingir que não escutamos. O que terá levado Maybury-Lewis a responder a Lévi-Strauss nos termos acima? O que significa o primeiro acreditar numa discordância e o segundo responder 'você e eu, no fundo, concordamos'? Parte considerável da resposta a essa pergunta implica penetrar no domínio teórico do parentesco e organização social, com particular atenção a dados etnográficos do Brasil central (Fernandes & Outros, 1999; Lima, 2000; *Capítulo III* desta dissertação). Uma outra parte, quero sugerir, haveria de dar, nalgum momento, nas corridas de tora. Por que o autor que afirma categórica e repetidamente a não-competividade das corridas (Maybury-Lewis, 1990 [1965]: 131 e 133; 1984 [1967]: 310-313; 1989: 102-103; 1992: 148-153) é o mesmo que tanto se incomoda com a idéia lévi-straussiana dum "dualismo concêntrico" que tende à assimetria (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 362-366; 1979: 306; 1992: 110-112)? Perfazendo o debate pela outra ponta: como entender o desprezo pela ligação entre o motivo mítico do "desaninhador de pássaros" e as corridas (Lévi-Strauss, 1991 [1964]: 79), se as "competições esportivas"/ "jogos rituais" do Brasil central haviam tido seu papel na formulação da noção de "dualismo concêntrico" (1982 [1949]: 108-114; 1970b [1952]: 136-137; 1970c [1956]: 146) e o desaninhador despontaria, na América do Norte, como um "grande jogador" (1983 [1971]: 29-31)? Ao responder a Maybury-Lewis, por que recorrer a um "rito" que admite a distinção vitória/derrota para ilustrar a idéia dum "movimentos pendular entre a reciprocidade e a hierarquia" (Lévi-Strauss, 1993c [1991]: 212-214)?

1) *"Os rapazes distanciam-se da aldeia e, no cerrado, cortam os dois troncos de buriti que serão carregados durante a corrida. Cortam toras de, aproximadamente, 90cm de comprimento. Ao cortá-las, os rapazes procuram assegurar-se de que as toras tenham aproximadamente a mesma espessura e o mesmo comprimento. Não há, no entanto, procedimentos elaborados visando à verificação de seu peso respectivo, equivalentes aos testes que caracterizam algumas corridas entre os Xerente. Os Xavante parecem não se incomodar com o fato de uma das toras ser visivelmente mais pesada do que a outra."* (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 310-311).

2) Durante a realização duma corrida específica, na aldeia São Domingos, uma das toras caiu por acidente, demorou a ser reerguida do solo e impôs uma distância considerável entre as duas equipes: *"Os participantes do time que tomara a dianteira chegaram mesmo a se atrasar e a se oferecer para carregar a tora que caíra, procurando diminuir a distância entre os times."* (: 312).

3) A tora que estava na frente seguiu assim até o final da corrida, no pátio da aldeia. Seguiu-se um debate acirrado, centrado não no resultado final, mas no desempenho inadequado da equipe que deixara cair a tora: *"Foi decidido, afinal, que a corrida não havia sido realizada a contento e que deveriam correr mais uma vez (...)"* (: 312).

A conclusão é a que já conhecemos: a noção dos Xavante a respeito do *"desempenho adequado"* do rito é clara; *"inclui a idéia"* (dos Xavante, novamente?) *"da proximidade das toras durante o percurso"* e um esforço de cada equipe que, embora elevado ao máximo, não deve levar à ultrapassagem da outra (: 313).

Com a série de comparações entre futebol e corrida de toras feitas por Moisés, já havíamos notado que a imagem geral apresentada por Maybury-Lewis está bastante distante do que pensa este xavante. No plano microscópico em que agora nos situamos, as observações 1 e 2 contrapõem-se frontalmente a pontos específicos da reconstituição acima. Mateus informa sobre múltiplos elementos constituintes do sistema das corridas, mas não deixa de passar pela verificação da igualdade das toras por parte dos velhos (*sub-item 3.2.3*) nem pelo ensinamento de que membros dum grupo não podem colaborar com o outro (*sub-item 3.2.4*).

Quanto à terceira observação de Maybury-Lewis, testemunhamos, ao início desta seção, a tentativa feita por Mateus de incluí-la nas suas próprias referências de pensamento, que incluem o futebol: a repetição da corrida só pode ser entendida como a concessão duma "revanche".

Das constatações empíricas que fez, Maybury-Lewis passa *"à idéia de equilíbrio, ao cancelamento dos opostos que parece ser o padrão básico de tantas instituições Xavante"* (: 313). Xavantes contemporâneos da Abelhinha, por sua vez,

parecem situar a corrida em termos dum salutar desequilíbrio: 'Perdeu aquela mas na próxima você vai ganhar', nas palavras de Mateus. O aspecto esportivo, de todo modo, está tão presente aqui que somos levados a pensar: ou os Xavante "equilibristas" de Maybury-Lewis não são Xavante ou os da Abelhinha é que não o são.

### 3.4 MUDANÇA?

Talvez não seja imprudente sugerir que a corrida de toras é uma expressão de algo muito mais geral, ainda pouco conhecido. A sugestão é sobre a pertinência de se investigar mais a fundo uma certa "esportividade ameríndia". A quem porventura estranhe a expressão, ainda mais assim, empurrada de supetão, digo que ela é, como tantas outras empregadas neste trabalho, experimental, e julgo necessário registrar um último debate neste capítulo.

O objeto que vimos aqui estudando é sensível a um certo ideário que circunda, nas nossas próprias cabeças, povos a que chamamos 'indígenas'. Não se trata mais daquele que situa o futebol como indígena "de nascença", observado com Gilberto Freyre e Matthew Shirts (*Capítulo I*). Trata-se, sim, de um que, também trazido à tona nesta dissertação, desta vez por meio tanto de Maybury-Lewis como de Lévi-Strauss, faz presumir jogos competitivos, entre indígenas, tendo sua lógica básica sobredeterminada pela do rito, isto é, unir e não separar, empatar e não vencer.

A princípio, parece incorreto tributar ao próprio Lévi-Strauss a fonte desse ideário. Isso porque foi ele mesmo quem percebeu que, na mitologia de índios norte-americanos, notório campo de análises acerca do *pensamento ameríndio*, a forma do *ganhar/ perder* não apenas existe, como é recorrente e está longe de ser estéril. Ao menos para os indígenas das Américas, a diferença entre uma vitória e uma derrota no jogo não seria insignificante ou, dito de outro modo, incapaz de gerar significado (Lévi-Strauss, 1976 [1962] e 1983 [1971]).

Doutra parte, porém, foi também Lévi-Strauss (1993b [1961]: 323-324) quem se apressou em tomar a nossa já bastante familiar observação sobre o futebol gahukugama como reforço do difundido argumento de que, nas sociedades "*ditas primitivas*", as "*relações entre o homem e o mundo, e dos homens entre si*", primam pela "*ausência de espírito competitivo*", especialmente quando contrapostas ao chamado 'Ocidente'. E vale lembrar que, nesse momento específico de sua vasta e influente obra, o autor direcionava suas idéias para assuntos como *desenvolvimento econômico* e *política*, o futebol ritualizado entrando apenas como ilustração "*espirituosa*".

Relacionados a esse ponto, deixo dois comentários. Primeiro, que comparações genéricas entre 'ocidentais' e 'indígenas' costumam pecar por ao menos um de dois possíveis excessos: ou se simplifica em demasia o que é a "nossa sociedade", para melhor destacar o que se pretende apontar na realidade a ser descrita e compreendida (indígena), ou o pensamento que se dedica a observar outras sociedades logo se apressa a construir imagens com base no primeiro fio de sentido que acredita ter conseguido puxar. Mas os novelos, nesses casos, são demasiado emaranhados.

Em casos como o trabalhado nesta dissertação, corre-se o risco de fazer ambas as operações. Pois seria simplificar em excesso o universo do esporte dizer que, para "nós", ele se resume a uma questão de vitoriosos e derrotados. E o que fazer com observações presentes neste capítulo e no anterior — passo, assim, ao segundo comentário —, de que, para certos xavantes, tanto o futebol como a corrida de toras são práticas em que estão presentes a disputa, o conflito e mesmo a violência física?

Se tudo o que cabe encontrar na prática de jogos por grupos indígenas fosse uma resposta para a pergunta 'eles invertem mesmo sua lógica fundante?', a conclusão deste trabalho seria uma única palavra: *não*. E uma razão apressada poderia igualmente encerrar a conversa por aqui, com o argumento de que, se sociedades indígenas não são competitivas e certos xavantes jogam para vencer, é porque estão mudados...

Não foi muito diferente disso a impressão de Maybury-Lewis (1990 [1965]) quanto às primeiras corridas de toras que observou entre os Jê. O relato acerca de uma em que anfitriões xerentes da aldeia Gurgulho opuseram-se a visitantes da aldeia Porteiras e a alguns krahós assim termina: "*Porteiras chegou em primeiro lugar na aldeia. (...). Percebi, tanto através da insolência com que caminhavam, quanto do que pude entender de sua fala, que eles estavam sendo extremamente sarcásticos às custas dos corredores do Gurgulho. Isto representava uma quebra da tradição já que eu tinha sido informado que as corridas eram inteiramente não competitivas. Elas deveriam ser realizadas como ritos dos quais se esperava que todos participassem e fizessem o melhor que pudessem, mas nos quais nenhuma comparação invejosa era feita.*" (: 131).

Logo em seguida, o autor informa sobre o desprezo dos Krahó pelos Xerente: "*Eles não corriam, eram inúteis como corredores de toras e não sabiam como celebrar adequadamente uma cerimônia. Só falavam, falavam, falavam — isto era tudo no que os Xerente eram bons.*" (: *idem*). Esses últimos teriam respondido aos Krahó desafiando-os a uma corrida, da qual o próprio autor viria a participar:

*"Éramos oito: quatro Xerente, três Kraho e um antropólogo. Esforcei-me por me concentrar sobre onde apoiava os pés, para obter a maior economia de esforço e para tirar a competição de meu espírito. Os Kraho corriam na frente como se tivessem toda a intenção de desaparecer de vista. (...) Passei por um Kraho que caminhava. Ele riu para mim, provavelmente divertido pelo meu rosto sério. Corríamos agora pelo cerrado poroso, lamacento, antes de entrarmos na trilha estreita que levava à aldeia. Havia um atlético Xerente correndo facilmente ao meu lado.*

*'Os Kraho não sabem correr', ele disse alegremente.*

*Percebi que tínhamos deixado os outros para trás. Entramos juntos na aldeia. Os Xerente estavam exultantes.*

*'Falar, falar, falar', eles ironizavam. 'Isso é tudo no que os Kraho são bons. Eles não trabalham. Eles não fazem roçados. Tudo o que eles fazem é corridas de toras lá de onde vieram e quando chegam aqui nem sabem correr.'*

*Deitei-me em minha rede, disfarçando minha exaustão e imaginando porque os Kraho tinham feito uma exibição tão pobre. Só mais tarde lembrei-me do rosto sorridente do homem pelo qual tinha passado. É claro! Eles não tinham espírito de competição. Eles se entediaram com a corrida e simplesmente desistiram. Eles não teriam compreendido as estranhas razões que me impeliram a correr contra toda a minha vontade, e menos ainda a correr mais do que eles. Os Xerente, por seu lado, tinham aprendido os costumes do mundo exterior. Eles não corriam mais por prazer mas apenas para provarem algo." (Maybury-Lewis, 1990 [1965]: 132-133).*

Como se vê, o relato dá conta de três tipos de corredores: aquele que se imbuí de espírito competitivo, encarnado pelo antropólogo, o krahó, antípoda deste, e o xerente, já influenciado pelo primeiro. O quadro temporaliza-se em meados da década de 1950, época das incursões iniciais do autor pelo Brasil central dos Jê (: 15).

A idéia de que *algo já não é o mesmo* entre os jês centrais acompanha as percepções de Maybury-Lewis também quando ele descreve seu retorno aos Xavante, em 1982, e aos Xerente, dois anos depois. Dentre as *"mudanças"* que então verifica lá está nosso objeto de discussão: Na bem conhecida aldeia xavante de Pimentel Barbosa, "[m]uitos adolescentes sabiam ler e escrever e jogavam futebol com tanto entusiasmo no final da tarde que o conselho dos homens só podia se reunir depois de escurecer, quando o centro da aldeia tinha sido abandonado pelos jogadores." (1990: 405). Quanto à ornamentação para a cerimônia do wai'a, "(...) os homens tinham a aparência exata que deviam ter tido quando encontrei seus pais pela primeira vez anos antes — exceto que agora todos usavam calções vermelhos de futebol para completar o seu traje." (: 407). Sobre os jovens xerentes: "(...) parecem agnósticos que

*desprezam o antigo modo de ser e desconfiam do novo, desejando apenas mulheres, futebol e empregos na FUNAI." (: 428).*

Novas mudanças, pois, na década de 1980. Elas são agora aferidas não por uma corrida de toras que exalta a competição, mas pela marcante presença de elementos como o futebol. Porém, se isso é *mudança*, como então entender a "*paixão*" ou o "*vício*" dos xavantes futebolistas de São Marcos, testemunhado ainda ao início dos anos 1960? (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 61). Etapa anterior dum mesmo processo, que apenas teria tardado alguns anos a alcançar os de Pimentel Barbosa, talvez pelo afastamento destes últimos em relação à missão salesiana?

É possível que Maybury-Lewis gostasse de saber que a associação entre o futebol e a corrida de toras não está apenas no pensamento e na prática sociais dos xavantes da Abelhinha, mas, também, na cabeça de ao menos um salesiano que com eles trabalhou. Com efeito, Padre Osvaldo Scotti explica a atração xavante pelo futebol sugerindo um "*paralelismo*" entre a modalidade cuja prática ajudou a estimular em Sangradouro e a corrida de toras (ver *Apêndice 3, tópico 3.1.2*). A quem se ocupe de diagnosticar a nítida separação entre o que é *propriamente xavante* e o que procede de influências exteriores, a confluência entre o que se passa na idéia de Scotti e, por exemplo, na de Mateus é significativa. Oferece a possibilidade de imaginar a relação entre as duas atividades físicas como um traço de "salesianismo" na prática e no pensamento indígenas. E a própria associação apareceria como um dado adicional de *mudança* — atribuído, é claro, a interferências exteriores.

Essa perspectiva analítica, entretanto, não parece ser a única capaz de tratar dum complexo cultural em que futebol é que nem corrida de tora e no qual ambas as práticas são vividas e concebidas — dentre tantos outros aspectos, que decerto também se apresentam à observação — como esporte. Kendall Blanchard (1995: 15-16) comenta rapidamente um fenômeno norte-americano estudado por Alexander Lesser (1933) que pode ser ilustrativo nesse sentido.

No final do século XIX, os índios Pawnee teriam aprendido com os Paiute a *Ghost Dance*, cerimônia de aspecto messiânico.<sup>47</sup> Ao agregar-se à vida social pawnee, a cerimônia passaria a abarcar uma antiga prática destes índios: o *hand game*, jogo envolvendo a tentativa de adivinhar o paradeiro de duas peças (pequenos ossos ou dados) habilmente manejadas e ocultadas pelo adversário, em que contagens de palpites certos e errados eram feitas, assim como apostas entre os participantes. De acordo com Blanchard, na nova situação, os aspectos propriamente

---

<sup>47</sup> "(...) planejada para trazer de volta os ancestrais dos ameríndios, que, por sua vez, assistiriam os vivos em retomar suas terras do homem branco e em restabelecer os mais satisfatórios estilos de vida da tradição." (Blanchard, 1995: 16).



de *jogo do hand game* teriam sido eclipsados pelas novas dimensões rituais que a prática veio a ganhar no bojo da realização da *Ghost Dance*.

Esse caso ajuda a ver aspectos que podem também estar presentes no xavante. Do ponto-de-vista sincrônico, atividades como o *hand game* ou a corrida de toras podem ser analisadas como combinações de aspectos rituais e esportivos — restaria discutir porque a distinção ganhador(es)/ perdedor(es) e tudo o que a ela se associe em cada universo sociocultural considerado não seriam, em si mesmos, rituais. Em termos diacrônicos, apresenta-se a possibilidade duma hipótese comparativa invertida: se, para os Pawnee, a chegada da *Ghost Dance* implicou a ritualização do *hand game*, talvez, para os xavantes, a nova presença do futebol tenha significado uma 'esportivização' do rito da corrida de toras.

A idéia de que práticas sócio-culturais adquiram significados distintos conforme os contextos históricos em que as consideremos parece-me perfeitamente passível de extensão às corridas aqui discutidas. O que soa abusivo é tomar a leitura que delas fez Maybury-Lewis como expressão da forma original xavante, aferindo, a partir daí, os distanciamentos que sejam encontrados. Não há porque supor que um povo descrito como tamanhamente valorizador das qualidades físicas masculinas da "*resistência física*", "*rapidez*" ou "*agilidade*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 80) e, ao mesmo tempo, extremamente *faccioso* possa ter tido na competição esportiva um valor de nulidade nalgum momento de sua história. Por outro lado, a "bolização" das toras e a "torização" da bola são processos paralelos e, por si sós, rituais; neles, a dimensão de esportivização talvez seja o menos relevante.

\* \* \* \* \*

## Capítulo VI - Eles e nós: relações futebolísticas e outras que tais

---

*"Dois grupos de homens que se encontram podem fazer apenas duas coisas: ou afastar-se — e, caso suspeitem um do outro ou se desafiem, lutar — ou tratar-se bem. (...) O pessoal de Kiriwina, nas ilhas Trobriand, disseram a Malinowski: 'Os homens de Dobu não são como nós; eles são cruéis, são canibais; quando chegamos em Dobu, temos medo deles. Eles nos poderiam matar. Mas aí está, eu cuspo a raiz de gengibre, e o espírito deles muda. Eles depõem as lanças e nos recebem bem'. Nada traduz melhor esta instabilidade entre a festa e a guerra." (Mauss, 1974a [1923/4]: 182). Entre uma e outra, há lugar para o jogo?*

## VI - Eles e nós: relações futebolísticas e outras que tais

Já está quase terminada a partida jogada propriamente com os xavantes. Agora, convido o leitor ao início duma atividade que — para nós, muito mais do que para eles, conforme sugerido no *Capítulo IV (tópico 2.5)* — é tão característica do futebol quanto efetivamente praticá-lo: o *falar sobre*, o repassar dos lances executados por si mesmo ou por outrem. O que proponho é uma espécie de 'mesa-redonda', em que eu, que transitei neste campo entre ser jogador e árbitro, passe a compor a equipe de comentaristas — alguns, de natureza imaginária, outros, nem tanto.

Alguém poderia começar dizendo que o conjunto dos capítulos anteriores passeou por variados assuntos, resvalou em diversas questões teóricas mas se negou a enfrentar decididamente qualquer uma delas. Eu responderia que, diante de assunto pouco estudado, propício a fertilizar imagens fáceis, a opção foi descrever o futebol xavante sem abdicar da complexidade que nele pude perceber, evitando, assim, conclusões apressadas ou o obscurecimento de algumas de suas dimensões.

Em que pese o caráter inicial da aproximação etnográfica aqui relatada, pode-se dizer que dimensões, ou faces, o objeto em estudo certamente tem várias. O desafio é equacionar, num modelo coerente de entendimento, os múltiplos aspectos levantados ao longo do trabalho: entre outros, a organização de campeonatos, a composição de equipes xavantes, os espaços sociológicos em que se desenrola o futebol, a transmissão de conhecimentos esportivos, a relação entre jovens e velhos, a associação com a corrida de toras, o processo histórico de busca indígena por relações e posições no interior da sociedade brasileira e trans-nacional, de que o objeto investigado é, a um só tempo, índice e canal de possível viabilização. Não é pouca coisa. Assim, seria bom que estivéssemos de acordo quanto ao objetivo de, nesta rodada final de discussões, em vez de tentar extrair conclusões, formular questões capazes de lançar a bola no "*ponto futuro*" — para usar esta curiosa expressão do 'teórico do futebol' Cláudio Coutinho, designativa do passe que se realiza à região do gramado não onde se visualiza um companheiro, mas em que se supõe que ele logo estará.

Como vimos, a origem do futebol xavante, no caso de Sangradouro, parece estar ligada à atuação salesiana. O sentido que os próprios índios conferem a essa origem, porém, cambia entre dois pólos: enfatizar a continuidade entre o futebol e

atividades físicas que consideram praticar desde duréihã, especialmente a corrida de toras; e marcar o caráter de novidade do esporte aprendido por meio da observação dos waradzu (*Capítulo V, seção 1*).

No processo de relacionamento dos xavantes com o futebol, há uma outra duplicidade. Ao observá-lo, podemos: (1) focalizar seu assentamento na organização que rege o tempo e o espaço sociais, a formação de grupos e as relações interpessoais em Sangradouro, como feito, sobretudo, no *Capítulo IV* ou (2) tomá-lo como meio de comunicação com a sociedade mais ampla e, 'quem sabe?', estariam a perguntar-se os xavantes, de inserção individual ou coletiva no seio dum prestigioso e supostamente bem-remunerado ambiente de tal sociedade: o profissionalismo esportivo — procedimento descritivo-analítico que se iniciou no *Capítulo II* e foi resgatado no *V (tópico 1.5)*.

No primeiro caso, um de nossos comentaristas vê um ato de *apropriação* duma instituição alheia; algo semelhante ao que teriam realizado os Kayapó em relação à cerimônia de 'sete de setembro' (Turner, 1993 [1992]: 108-110), no que, de resto, constituiria um traço marcante dos Jê: um forte engajamento em processos de "*fagocitose social*" ou, noutras palavras, uma "*política de predação cultural*", centrada na aquisição de bens e valores de origem estrangeira (Carneiro da Cunha, 1993: 79). No segundo caso, não menos importante, dá-se a enxergar outra face do objeto: o futebol sendo considerado pelos xavantes como um caminho *potencial* de expansão de seus laços de sociabilidade, vale dizer, de constituição de novas formas de relação social com outros índios e, especialmente, com não-índios.

Das duas dimensões assim destacadas, nenhuma, a meu ver, apresenta cristalização suficiente para que fosse legítimo avançar demasiado na imaginação teorizante. Na primeira delas, o prosseguimento da pesquisa talvez levasse a uma compreensão mais apurada da organização dos campeonatos e da composição dos times em Sangradouro, assim como da associação nativa entre o futebol e a corrida de toras — assuntos que compuseram os finais, respectivamente, dos capítulos *IV* e *V*. Quanto à segunda dimensão, vale notar que o futuro projetado pelos próprios xavantes é incerto, e que suas investidas na direção do mundo futebolístico "dos

brancos"<sup>1</sup> acompanham-se de, e alternam-se com, muitas outras. A uma investigação que apenas começou a aproximar-se dos xavantes e que pôs a modalidade esportiva no centro logo de saída, é difícil discriminar o que há de contingente e o que pode haver de duradouro na procura indígena por espaços futebolísticos ampliados.

Seria possível dizer que o esporte é um campo de ação e comunicação privilegiado pelos xavantes na sua situação contemporânea? À semelhança do jogador que chegou ao Ceilândia, clube do Distrito Federal, veremos outros deles em equipes profissionais do futebol brasileiro?<sup>2</sup> Para esses índios, o que significarão a consolidação do modelo dos 'Jogos Indígenas' no Brasil, junto com outras iniciativas no domínio da política indígena-indigenista no país?<sup>3</sup> Para onde caminharão as relações esportivas dos xavantes em Primavera do Leste e região? Respostas a essas e outras questões dependerão das vontades e das ações de indivíduos e grupos xavantes no que diz respeito à procura e à manutenção de relações com quem não o é. A presente dissertação, que pretendeu trazer um mapeamento inicial desse campo, não se casaria muito bem com exercícios de previsão.

De todo modo, não é apenas o caráter provisório da pesquisa que procurou estudá-lo que impede de ir muito adiante no plano teórico; e é este o mote central da mesa-redonda a que logo daremos início. Ela tematizará, em específico, as relações dos xavantes com os "brancos", deixando de lado, portanto, as discussões com as quais se encerraram os capítulos IV e V. Mas isso não significa, em absoluto, que

---

<sup>1</sup> Ponho *aspas* porque, nesse mundo, também há negros e índios. A distinção entre 'negros' e 'brancos', neste particular, não parece ser objeto de elaboração pelos xavantes. Quando Hipa e eu escrevíamos a carta à Federação paulista de futebol (*Capítulo II, tópico 4.2*, transcrita no *Apêndice 2.2*), propus o adendo 'e *negros*' à expressão 'brancos'. O súbito aflorar da 'fábula das três raças' (Da Matta, 1987 [1981]) na minha consciência individual não encontrou ressonância na de Hipa, que preferiu enviar a carta sem o acréscimo. A respeito de modos indígenas de operar com a diversidade de tipos de gente à sua volta, ver o que comenta, de passagem, Viveiros de Castro (1999: 173-174): para os Yawalapíti (Alto Xingu), as diferenças significativas na classificação de coletivos humanos são uma questão tanto de *fenótipos* como de *graus de civilidade*.

<sup>2</sup> Em outubro de 2001, Hipa falou-me sobre dois jovens em *teste* nos 'juniores' do 'São Caetano' (SP). Algum tempo depois, voltou ao assunto: seria apenas um, originário da área de São Marcos, descendente direto do ex-deputado Mário Juruna. Mais adiante, informou-me sobre um jovem de Sangradouro recém-ingressado nas 'categorias de base' do 'Goiás'.

<sup>3</sup> A inclusão da noção de 'esporte' na pauta recente do órgão indigenista oficial é um fato notável (FUNAI, 2001a e b; *IST*, 2001). Deve ser observado considerando-se a rede de relações que certos indivíduos e grupos indígenas sabem fomentar desde posições no interior do quadro administrativo da entidade. Esse é o caso, por exemplo, de Marcos Terena (Brito Vianna, 2001) e de Carlos Terena, dito "*diretor de eventos culturais e esportivos da FUNAI*" (*IST*, 2001; *AT*, 2001). Uma investigação sobre a construção desses ambientes sociológicos talvez elucidasse certos processos atualmente visíveis na cena indígena-indigenista brasileira, como a apresentação, na Câmara federal de deputados, de projeto de lei objetivando a destinação de parte da renda da loteria esportiva à "*promoção e o desenvolvimento do Esporte Indígena nas Comunidades Indígenas em todo o território nacional*" (PL 2.264, 1999) ou a inclusão da modalidade 'arco nativo' nos eventos oficiais da 'Confederação brasileira de tiro com arco' (*FSP*, 2000b).

aquelas sejam menos relevantes do que as que se seguem para a compreensão do futebol xavante.

### **1. "Branco": uma incerta figura**

Ao adotar a perspectiva do "esporte na sociedade" (Capítulo I), este trabalho ancorou-se, como não poderia deixar de ser, no conhecimento acumulado sobre a "sociedade xavante". Quanto aos dados empíricos coletados, resistiu a separá-los entre os 'a serem aqui aproveitados' e os 'que ficam para outras empreitadas', esforçando-se em não deixar de lado nenhum deles. Na junção dos dois procedimentos, passou a encerrar uma considerável *ambigüidade*, incorrendo num problema que tem desafiado a etnologia indígena feita no Brasil há algum tempo: o de definir *unidades de análise*<sup>4</sup>.

Da forma como nos é apresentada pela obra de autores como D. Maybury-Lewis e A. Lopes da Silva, a "sociedade xavante" mora, por assim dizer, *na aldeia*. Tal é o espaço que aparece como seu *micro-cosmo* (Lopes da Silva, 1983; Maybury-Lewis, 1989: 98-102)<sup>5</sup>. Relações entre aldeias configuram, antes de tudo, um campo de expressão de algo que já está contido no nível aldeão: o facciosismo político (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 266-275). Na "sociedade xavante" descrita por esses antropólogos, não há, por outro lado, lugar para não-índios; interessa aos autores, sobretudo, saber como os xavantes vivem entre si.<sup>6</sup> Aqui começa a aparecer o problema da ambigüidade analítica desta dissertação, relativo, para usar termos correntes, à questão do 'local' e do 'global' na sociedade em pauta.

Note-se, primeiramente, que há diferentes maneiras de se utilizar esse par de palavras na antropologia. Dentre os contrastes possíveis de estabelecer nesse sentido, não é necessário reter mais do que um.

---

<sup>4</sup> Para a enunciação desse problema, ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1992: 191-193), Fausto (2001: 322) e, ocupado com questões mais próximas às que serão a seguir abordadas, Inglez de Sousa (2000). Um tratamento aprofundado do ponto requereria repensar a própria noção de 'sociedade'. Conforme retomado em nota abaixo, não tenho, porém, essa intenção.

<sup>5</sup> À semelhança do que se costuma afirmar quanto aos Jê em geral: Turner (1979: 174); Maybury-Lewis (1979: 312 e 1989: 11); Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985: 202); Lopes da Silva (1992: 378; 1992b: 77).

<sup>6</sup> No que digo, há um certo *exagero metodológico*, especialmente em relação a Lopes da Silva. No final deste capítulo, teremos a oportunidade de desfazer a injustiça com a autora.

'Local' e 'global', como domínios distintos de observação cuja articulação merece ser problematizada, costumam aparecer em reflexões antropológicas, ou *sobre* a própria antropologia, no contexto da chamada 'mundialização' ou 'globalização', o que às vezes resvala em preocupações e temas relativos a povos indígenas.<sup>7</sup> No campo específico da etnologia indígena sul-americana, porém, a oposição analítica acresce-se duma segunda acepção, de escopo bastante divergente da primeira. Oriunda da revisão crítica que Louis Dumont (1975 [1971]) fez da teoria lévi-straussiana do parentesco, ela viria a desembocar na proposta do próprio parentesco como instância parcial, isto é, 'local', insuficiente para que se totalizem estruturalmente os sistemas sociais indígenas do continente. Só seria possível encontrar o caráter 'global' desses sistemas mediante análise de processos simbólicos e cosmológicos mais amplos (Viveiros de Castro, 1993).

Caracterizo, assim, com rapidez, dois sentidos entre os quais incide uma evidente e monumental distância. Apesar disso, e de que não tenha como explorar devidamente a idéia, parece-me que ambos concorram para o problema do *local* e do *global* que é aqui pertinente: a adesão indígena à linguagem do futebol, bem como nossa própria atenção ao fenômeno, situa-se no processo de "mundialização" da cultura; pede, por outro lado, uma reflexão peculiar acerca das totalidades que é costume etnológico isolar como objetos de análise, seja para considerá-los "em si", seja para compará-los com outros de mesma ordem.

A inflexão do problema sobre os conteúdos apresentados nos capítulos antecedentes, em específico, pode ser considerada em duas fases separadas.

A primeira concerne a uma oscilação do trabalho de observação empírica, que, confrontada com a orientação bibliográfica fornecida pelos estudos de Maybury-Lewis, Giaccaria & Heide, Lopes da Silva, Müller, entre outros, foi insuficiente para dimensionar com precisão, nem mesmo no futebol, os estatutos diferenciais da Abelhinha, da aldeia de Sangradouro, da área como um todo, das demais áreas xavantes e das relações entre todas estas esferas na configuração contemporânea da "*sociedade xavante*". Não penso que a dificuldade restrinja-se ao futebol, e considero que a revisão do primado da *aldeia*, como nível privilegiado nas análises sobre os Jê, merece ser estendida aos Xavante.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Verifica-se isso em trabalhos com diferentes graus de proximidade a questões etnológicas: por exemplo, Marcus (1991 e 1995), Ribeiro (1991), Montero (1993), Kearney (1995), Appadurai (1996), Velho (1997) ou Albert (2001).

<sup>8</sup> Revisão que vem sendo proposta, de diferentes maneiras, por autores como Farias (1990), em relação aos Xerente, Lea (1993: 267 e 281), quanto aos Kayapó, ou Cohn (2001), em pesquisa em andamento sobre os Xikrin.

Deixando grifada a importância desta 'primeira etapa' do problema, bem como sua provável ligação com a segunda, concentraremos nossa atenção nesta última, que se refere a um personagem sem o qual o futebol xavante sequer existiria: os "brancos".

### 1.1. A 'META-SOCIEDADE'

Com que 'sociedade', afinal, estamos aqui lidando? A mesma de que trata a bibliografia etnológica sobre os Xavante ou uma outra, na qual a fração populacional dos índios ligados à área de Sangradouro que se reconhecem sob este etnônimo interagem com não-índios em múltiplos domínios — esportivo, discursivo-simbólico, econômico, político e, até mesmo, matrimonial<sup>9</sup>? Basta retornar aos capítulos precedentes para verificar que o trabalho oscila entre tratar da "*sociedade xavante*" de Maybury-Lewis e outros etnógrafos, e vislumbrar uma espécie de '*meta-sociedade*', na qual, guiados pelo ponto-de-vista indígena, somos levados a assistir às interações entre xavantes e "brancos".

Aí reside a 'segunda etapa' da ambigüidade destacada. Pois será que a natureza do objeto *futebol xavante* autoriza a definição duma entidade analítica de contornos bem delineados, a 'sociedade xavante', *em relação com outra*, a sociedade 'envolvente', 'nacional', 'mais ampla', enfim, a "nossa", ou seria, antes, o caso de a perspectiva do "*esporte na sociedade*" incidir, justamente, sobre esta dimensão de aspecto *ampliado*? Para haver *relação*, é preciso, no mínimo, *dois*; mas, sobretudo ao enfocar o futebol, não estaríamos tratando de algo que, no limite, é *uma coisa só*?

De pronto, a indagação lembra uma velha questão dos estudos etnológicos feitos no Brasil: a das "*part-societies*", isto é, sociedades que são *partes* de outra mais abrangente (ver, por exemplo, Cardoso de Oliveira, 1978 [1969]; Seeger & Outros, 1979: 16). Diga-se de passagem que, se é velha, a questão está na base de dilemas teóricos irresolvidos, não só na etnologia indígena (Oliveira Filho, 1998; Viveiros de Castro, 1999), como também nos estudos sociológico-antropológicos de 'comunidades' e 'bairros' rurais não-indígenas (Jackson, 1998: cap. 3). A persistência de desacordos teóricos semelhantes em campos paralelos de pesquisa não há de ser casual, e os problemas de fundo sinalizados pela idéia de "*part-societies*", a saber, os das *determinações*, das *unidades*, das *totalidades*, dos fenômenos, enfim, que cabe

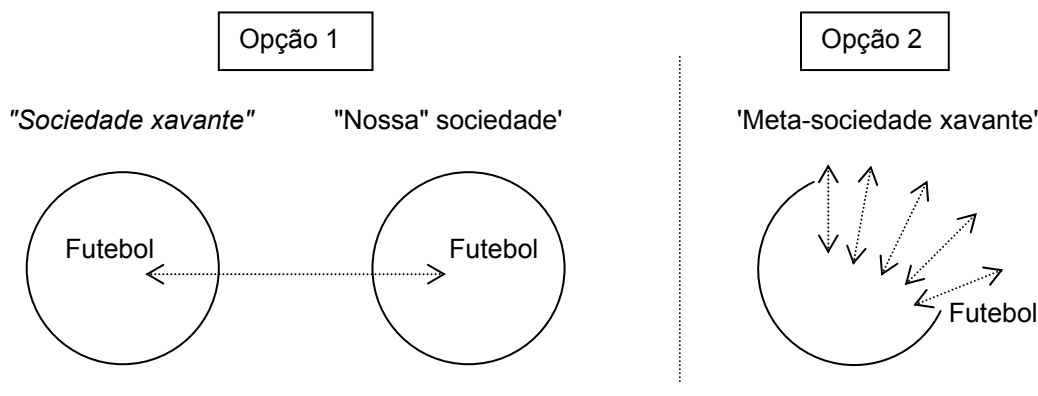
---

<sup>9</sup> Penso, especificamente, nos casamentos de Hipa e de seu sobrinho (BS) Lauro (ver Apêndice 4).



analisar, parecem permanecer. De todo modo, a ambigüidade a que me vinha referindo prescinde dessa idéia para que seja apresentada, como ilustra a *Figura 7*, na qual nenhuma das duas opções nada tem a ver com *"part-societies"*.

Figura 19 - Esporte em que sociedade?



A idéia duma 'meta-sociedade xavante' (ou 'sociedade meta-xavante'?) é experimental. Corresponde a resposta pessoal e provisória<sup>10</sup> a uma problemática igualmente enfrentada por outras pesquisas: a dificuldade, em determinadas situações etnográficas — o futebol xavante, os Kayapó-Gorotire diante de 'projetos de desenvolvimento' (Inglez de Sousa, 2000), os Xerente face a processos político-econômicos (Paula, 2000) —, de se circunscrever uma unidade de análise que merecesse o atributo inequívoco de 'sociedade indígena x, y ou z'. Nessas situações, a atenção à realidade efetivamente observável preside à percepção de que *atores*, *relações* e *formas sociais* indígenas coexistem e imbricam-se com outros (agências estatais, organizações não-governamentais, missões religiosas, "consumismo verde"<sup>11</sup>, pesquisadores, empresários de futebol...). Em termos analíticos, valeria qualificar a 'meta-sociedade' — aquela que, situada histórica e logicamente *depois da*

<sup>10</sup> Evidentemente, seria preciso fazê-la dialogar com várias idéias desenvolvidas nos estudos de 'contato interétnico', como as de "situação colonial" (Balandier, 1993 [1955]), "fricção interétnica" (Cardoso de Oliveira, 1964), "sistema interétnico" (Cardoso de Oliveira & Faria, 1978 [1969]), "situação histórica" (Oliveira Filho, 1977 e 1988), a passagem "da cosmologia à história" (Turner, 1991 [1987]), a metáfora dos "fluxos" de culturas e significados (Appadurai, 1996; Hannerz, 1997; Oliveira Filho, 1998) ou a "transformação da economia simbólica como um todo" (Fausto, 1997: 344). Esse esforço haveria de se acompanhar de algo que, todavia, é impossível de ser feito aqui: uma revisão dos 'conceitos-matriz' da antropologia social ou cultural — precisamente, os de 'sociedade' e 'cultura' —, cujo estado tateante no debate disciplinar contemporâneo pode bem ser aferido num artigo em que Sahlins (1997), abordando situações semelhantes à tratada nesta dissertação, oscila entre as noções de "comunidade translocal", "sociedade transcultural", "sociedade translocal" e "cultura translocal". A respeito dessa revisão, ver, num plano teórico mais geral, Ingold (1996) e Viveiros de Castro (2000b [1996]); no contexto da etnologia sul-americana e do 'contato', Carneiro da Cunha (1998 [1997]) e Viveiros de Castro (2001).

<sup>11</sup> A expressão é de Posey (1994), que se concentra, especialmente, no caso da problemática articulação entre índios kayapós e a formação dum mercado consumidor internacional preocupado com questões ecológicas. Para um tratamento mais abrangente e atualizado da mesma questão, ver Albert (2001).

*sociedade*, seria a única empiricamente existente nos dias correntes<sup>12</sup> — de 'xavante', 'xerente' ou 'kayapó' na medida em que se pudessem prospectar mecanismos práticos e conceituais por meio dos quais os índios constroem as relações com esses outros atores.

Os pontos-de-vista e ações desses últimos também constroem o que estou denominando 'meta-sociedade'. Se eles e o dos índios pudessem ser totalizados pela análise, talvez voltássemos a nos deparar, mas de modo original, com questões que fascinaram pensadores como Gilberto Freyre (1989 [1933]) e Darcy Ribeiro (1995); questões relativas a processos por meio dos quais a sociedade que, desconsiderada a ideologia nacionalista, vá lá, chamemos de 'brasileira' continua ainda a se formar. Essa, porém, já é uma outra história, que foge aos limites do presente estudo. Nele se leva em conta apenas o ponto-de-vista indígena; são somente os xavantes que interessam — e, com tal opção, o material já é suficientemente complicado de abordar.

Tento dizer que aonde vai um xavante, lá está a meta-sociedade; e que dela passo a também fazer parte quando o primeiro se dispõe a me posicionar como, por exemplo, um pesquisador-futebolista e a comigo relacionar-se. O que não é muito diferente de reiterar que, se o que cabe à etnologia observar é "*o melanésio dessa ou daquela ilha*" (Mauss, 1974a [1923/ 4]: 181), o universo de interações estabelecidas pelo "nativo" pode não coincidir com o domínio insular; ou, então, que não é apenas na Alta Birmânia que claros limites entre sociedades não se deixam traçar pelo etnógrafo (Leach, 1996 [1954]: 69-70, 323-326).

Logo se vê que a motivação para falar 'meta-sociedade' vem duma simples constatação empírica: a existência de volumosas e variadas relações, dentre as quais as futebolísticas, entre xavantes e não-índios, eles e nós. Que tipo de enquadramento analítico-conceitual ajudaria a melhor formular e entender a efetividade dessas interações?

---

<sup>12</sup> Dizer isso não significa aderir à idéia de que havia uma totalidade única — 'sociedade indígena x, y ou z' — "antes do contato", a qual caminharia inexoravelmente para a desintegração após a efetivação do mesmo. Não significa, portanto, situar-nos no terreno "(...) que nos faz considerar, com excessiva frequência, as 'Culturas' e as 'Sociedades' amazônicas como mônadas metafísicas (com história degenerativa) ou como satélites sociológicos da fronteira (com história induzida)." (Albert (1995 [1993]: 24). Significa, sim, sugerir que as unidades de análise que a etnologia tem chamado de 'sociedade indígena x, y ou z' podem expandir-se de modo complexo. E, se de fato se expandem, já não são mais as mesmas.

## 1.2. O INTERIOR E O EXTERIOR, O SI-MESMO E O OUTRO

Um participante de nossa mesa pede a palavra. Lembra que já se tem claro na etnologia brasileira, e não é de hoje, que sociedades indígenas não merecem ser tratadas como entidades fechadas à relação com o *outro* e com o *exterior*.<sup>13</sup> O palavrório em torno da meta-sociedade seria, dessa perspectiva, supérfluo. Uma das maneiras de se procurar resolução para a 'segunda etapa' do problema acima referido, evitando a tal ambigüidade, teria sido apoiar a análise nos modos como o sistema xavante insere os não-índios nas categorias de *identidade/ alteridade* e de *interioridade/ exterioridade* sociocosmológica com as quais opera. Por essa via, disporíamos de indicadores mais precisos acerca da significação que as interações empiricamente verificáveis com os não-índios assumem do ponto-de-vista indígena. E, desses indicadores, muito se beneficiaria o estudo do futebol xavante.

Aqui entram em cena, no entanto, dois elementos dificultadores.

A análise do posicionamento dos "brancos" nas sociocosmologias ameríndias costuma viabilizar-se pela atenção seja a mitos, a critérios envolvidos na construção e utilização de categorias de identidade coletiva, seja, ainda, aos modos de relação entre os diferentes tipos de seres existentes, como mostram autores que se dedicaram ao assunto.<sup>14</sup>

No que diz respeito aos Xavante e ao presente trabalho, a primeira dificuldade é que nada disso ganha um entendimento adequado a partir da bibliografia disponível sobre este povo. De fato, o desenvolvimento duma visão da sociedade xavante nos marcos do que se vem chamando de "*economia simbólica da alteridade*" (Viveiros de Castro, 1996a: 11; 1999: 147) ressent-se de carências etnográficas. Até hoje, como observaremos adiante, sequer a grade classificatória porventura responsável pela operacionalidade das categorias identitárias 'a'uwê' e 'waradzu' foi suficientemente elucidada, e mesmo o notável esforço de Marcela C. de Souza (2001) de aproximar os Jê desse estilo de discussão viu-se obrigado a deixar os Xavante de lado.

Falo nessas categorias identitárias e no trabalho de Souza por um conjunto de razões interligadas. Não parece haver dúvida sobre a ligação entre a questão da

---

<sup>13</sup> Há pouco, Albert lembrou-nos das "*mônadas metafísicas*". Conferir as sucessivas retomadas do assunto por Eduardo Viveiros de Castro (Carneiro da Cunha & V. de Castro, 1985: 201-202; V. de Castro, 1986 [1984]: capítulo I, seção 1; 1987: 274-275; 1992: 189-193; 1993: 172-192; 1996a: 11; 1996b: 130-135; 1999: 119-122; 2000: 20-22; 2001) e a ligação entre as idéias de "*abertura para o outro*" e "*dualismo em perpétuo desequilíbrio*" (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 14, cap. 4, 5 e 19).

<sup>14</sup> Além das menções da nota anterior, ver, por exemplo, Fausto (1997: cap. 7) e Ewart (2000).

identidade/ alteridade, tal como conscientemente explorada pela etnografia sul-americana desde, talvez, o estudo de Carneiro da Cunha (1978) sobre a morte e a noção de pessoa entre um povo jê (Krahó), e, primeiramente, os estudos tupis, que viriam a desdobrar-se na proposição do "*perspectivismo ameríndio*" (Viveiros de Castro, 1986 [1984] e 1996b). Com o próprio *perspectivismo*, em acréscimo, um dos campos de pesquisa que passou a figurar de modo promissor para reconsiderações foi o das autodesignações "étnicas" (:123-127), tal como 'a'uwẽ'. Por fim, o mesmo autor que formulou o *perspectivismo* foi quem também procurou mostrar a necessidade de se entender o 'parentesco' e a 'organização social' ameríndia como estando subsumidos a princípios e processos cosmológicos mais gerais, nos quais a noção de alteridade é fundamental (Viveiros de Castro, 1992, 1993, 2000) — o 'local' e o 'global', recorde-se.

Pois Souza seguiu a quádrupla sugestão: com um olhar 'perspectivista', voltou à 'noção de pessoa' jê; mas o fez pela via das conexões lingüísticas, sociológicas e cosmológicas que a vasta bibliografia existente sobre estes povos deixa ver entre seus possíveis 'auto-etnônimos' e a semântica constitutiva do domínio tradicionalmente definido como 'parentesco'. O objetivo: "(...) *sondar o ponto de vista dos Jê sobre o que constitui a vida (e a pessoa) humana afinal (...)*" (Souza, 2001: 3). Mas a autora teve de fazer recortes, apartando de seu artigo Xavante, Xerente, Kaingang e Panará, cujos clãs e metades unilineares exogâmicos colocariam "(...) *problemas suplementares que ultrapassam o escopo desta discussão*" (*Idem*).

Quais problemas seriam esses é algo que não fica claro. De todo modo, o trabalho da autora fornece inspirações importantes para o nosso debate. A primeira delas é que, apesar dum certo 'pontapé inicial' de Lopes da Silva (1986 [1980], 1984 e 1989), dados etnográficos acerca das formas da alteridade xavante e seu tratamento teórico articulado com assuntos de parentesco ou temas cosmológicos são consideráveis lacunas bibliográficas. Às mesmas lacunas, por sinal, ligam-se diversos pontos e aspectos desta dissertação: a ambigüidade analítica que tenho insistentemente assumido, as considerações precedentes sobre a meta-sociedade e o caráter inconcluso do exercício de análise mítica do *Capítulo IV (tópicos 1.3 e 1.4)*, ao qual ainda teremos a oportunidade de retornar.

Mas não percamos o fio da meada. O que nos ocupa nesta mesa-redonda é o futebol xavante e, junto com ele, "o branco". Futebol é coisa de branco, lembremos. Quando pensado à luz de questões de alteridade mais gerais, entretanto, este "dono" da modalidade esportiva na ótica indígena adquire feições incertas. Ao que parece, é ou um *tipo particular* de waradzu ou o *mesmo que waradzu*. Mas o que significa sê-lo num caso ou no outro? Independentemente da alternativa, é válido ancorar o exame

do futebol na idéia de que o branco seja, qual waradzu, 'outro' e 'exterior' em relação aos xavantes? Em que medida o seria?

Como se pode perceber, estou propondo que nosso debate evite considerar a *alteridade* e a *exterioridade* dos 'brancos-vistos-pelos-xavantes' problemas previamente resolvidos. Deve estar claro que as características da pesquisa realizada conferiram-lhe autonomia insuficiente para que conduzisse a *respostas* a esses problemas. A tematização dos mesmos, todavia, apresentou-se à presente dissertação como uma *necessidade*, em razão da própria ligação intrínseca, no plano do *objeto*, entre o futebol e os não-índios. Para enfrentar a questão, optei menos por aderir a alguma armadura conceitual elaborada de antemão — a 'jê-ologia', a 'futebologia', as 'teorias do contato interétnico'... — e mais por valorizar os dados empíricos coletados. Acreditei que valesse a pena colocar os dados como tensionadores dos conceitos, e não o contrário. A opção, note-se, leva a uma segunda dificuldade.

Já na formulação das indagações sobre a posição dos "brancos", marca-se uma tentativa de *diálogo* com a linha de investigação da etnologia brasileira que considera que a rentabilidade analítica da noção de 'contato' entre eles, os índios, e nós, os brancos, condiciona-se ao esforço de determinação dos processos simbólicos por meio dos quais as sociocosmologias indígenas absorvem nossa presença; uma linha que até aceita, por isso mesmo e nos devidos termos, ser rotulada de '*idealista*' e '*anti-empirista*' (Viveiros de Castro, 1999: 121-122). Do lado de cá, uma pesquisa que põe o dedo num tema em que as interações concretas entre xavantes e "brancos" constituem um dado *de início*, e que o faz deixando-se guiar pelas impressões etnográficas primeiras; pesquisa que não rejeita, neste sentido, a alcunha de '*empirista*'.<sup>15</sup> É evidente, então, que a possibilidade de que ela efetivamente *dialogue* com quem adota a postura inversa depende do traquejo em contornar entraves colocados, também, *desde o início*, isto é, no plano das premissas investigativas.

Conscientes disso, sigamos adiante no propósito de debater as supostas alteridade e exterioridade waradzu.

---

<sup>15</sup> Conferir a idéia de que o empirismo "*nada mais é que uma interpretação extensionista* [no sentido da lógica] *do objeto* [no caso, da sociedade]" e de que tal interpretação seria "um problema" (Viveiros de Castro, 1993: 158). Adiante, lança-se o recado: "*Quando se estuda uma sociedade indígena (...), é preciso não se deixar impressionar pelas evidências da presença da sociedade colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal.*" (Viveiros de Castro, 1999: 117). Se é possível impressionar-se com a presença da *outra sociedade* é porque estamos no plano da sensibilidade etnográfica; se aí nos colocamos, é porque estamos em "aldeias"; e se vamos a aldeias para estudar sociedades indígenas, o argumento ainda guarda algum grau de compromisso com a "*interpretação extensionista*" — correto? Saber o que é o "*contexto indígena*" que insere e determina a "*presença da sociedade colonizadora*" é que são elas.

### 1.3 'EXTERIOR' E 'OUTRO' EM QUE SENTIDOS?

Feita a investida etnográfica de teor marcadamente empirista, vem a pergunta: por que considerar os "brancos" como figuras da *exterioridade* sociocosmológica xavante? Mas se sua presença em Sangradouro é constante, chegando a jogar futebol nos seus campeonatos!? Se xavantes estão em permanente deslocamento entre a área indígena e cidades brasileiras! Se contam com uma 'embaixada' em São Paulo, com base na qual estabelecem múltiplos laços, inclusive para além do território nacional<sup>16</sup>! Se esses laços fazem parte da vida social em Sangradouro! Convenhamos que tudo isso embaralha nossa percepção, de modo que a determinação duma fronteira definidora da exterioridade só seria possível se as pesquisas bibliográfica e de campo trouxessem indícios de que, na lógica nativa: (1) 'não-índio é waradzu' e (2) o sentido desta última categoria é, de fato, a *exterioridade* ao grupo. O segundo ponto não me parece inequívoco, e foi sobretudo ele quem conduziu à reiterada ambigüidade: focar uma unidade sociocultural interpretada ora como se *englobasse* os não-índios, ora como se os mantivesse em relação, por certo, porém como *diferentes e fora* de si — isto é, como um '*outro externo*'.

É igualmente necessário, contudo, convir que a dificuldade de se fixar uma oposição entre o *interior* e o *exterior* trazida pelo parágrafo anterior refere-se, sobretudo, a uma dimensão *espacial*, e que não há porque supor que seja esta a principal dimensão duma possível lógica xavante de agenciamento da *identidade/alteridade* pela qual a relação com os não-índios fosse comandada.

Levo em conta, aqui, a advertência de que "[i]nternalidade em sentido ontológico (a alteridade como relação constitutiva) não é a mesma coisa que internalidade em sentido mereológico (o outro como parte de um todo social ou cosmológico)" (Viveiros de Castro, 2000: 21).

#### 1.3.1 Ontologia e mereologia

A advertência conduz a refletir se grande parte do que já se disse sobre o aspecto 'centrípeto' dos Jê não tem que ver com a internalidade "*em sentido*

---

<sup>16</sup> Recorde-se o tópico do trabalho de Laura Graham (1995: 61-63) intitulado "*The 1990s: beyond FUNAI and into the internacional arena*", e as relações de Hipa com a Alemanha. No que tange especificamente à linguagem esportiva, os xavantes, em 2000, chegaram a ser cogitados para levar suas corridas de toras a uma espécie de 'Jogos indígenas' mundiais, na Austrália. Nesse caso — que não prosperou, a exemplo de tantos outros mencionados nesta dissertação —, os intermediários foram um agente cultural estado-unidense, de formação antropológica, eu próprio e a antropóloga Graham. Sobre os tais 'Jogos' de caráter mundial, ver UOL (1998); quanto às atividades já realizadas pelo agente cultural em questão, DRMN (1998), IHT (1998), ST (1998), AJ (1999), DP (1999) e Bronitsky (s/d).

*mereológico* — a aldeia como micro-cosmo totalizante. E então, várias propostas modelares da etnologia sul-americana, fundadas em contrastes traçados entre esses e outros povos, teriam contribuído para que se confundisse, neste aspecto — cujo caráter específico não impediu a proliferação de generalizações —, "*ontologia*" com "*mereologia*". Se assim for, é preciso fazer duas ponderações.

Primeiro, que também esta dissertação está à mercê de ecoar a confusão. Ela se arrisca a conferir um sentido equivocado, por exemplo, aos processos que unem os membros da aldeia Abelhinha e da área de Sangradouro à cidade de São Paulo, e a atribuir ao pólo paulistano da 'Associação' uma imagem precipitada de 'embaixada' (*Capítulo II, tópico 4.4*). De dados que, *mereologicamente*, levam a ver 'eles' e 'nós', como partes dum mesmo todo social e cosmológico — a 'meta-sociedade' —, minha interpretação estaria pretendendo tirar conseqüências de ordem *ontológica*: em que sentido a relação com a *alteridade específica do branco* seria *constitutiva* do mundo xavante *atual*? Confusão, equívoco, rumo ao precipício.

Em segundo lugar, vale repensar, nos mesmos termos, a diferença entre a 'especialidade' jê e a 'temporalidade' tupi formulada por Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985: 202). A idéia parece apoiar-se no argumento de que os Timbira orientais internalizam a exterioridade. Mas aí também haveria confusão, equívoco ou precipitação: análogos, porém inversos, aos anteriores. Pois o argumento dos autores seria uma inferência analítica de teor *ontológico* — a relação com a alteridade é constitutiva do mundo timbira —, ao passo que o processo mesmo de internalização é por eles aferido como questão *mereológica*: trata-se de "*abrigar*" e "*introjeta[r]*" a alteridade no todo social e cosmológico que corresponde, é o que sugerem, ao "*espaço circunscrito da aldeia*".

### 1.3.2 *Mudança de foco*

Decorreriam daí três constatações.

As duas primeiras vão para muito além da nossa conversa. Como não serão exploradas, ficam sublinhadas de modo simplificado: (1) é bem possível que os Jê e os Tupi não sejam assim tão diferentes entre si como se imagina — já o observou, por razões, caminhos e motivações diversas, Lévi-Strauss (1993c [1991]: capítulo 19); (2) nem todos os povos jês são timbira — o que, embora óbvio, não costuma estar assim tão evidenciado quando a etnologia sul-americana tenta trabalhar com modelos comparativos de larga escala.

A terceira constatação refere-se ao que vínhamos discutindo sobre os personagens centrais deste trabalho. Trata-se da necessidade de dar um passo atrás, fugir do precipício. Não poderiam os "brancos" estar associados a uma forma da

alteridade xavante a ser buscada pela análise em termos ontológicos, sem o recurso a raciocínios mereológicos? Seguindo a inspiração de estudos sobre os Tupi, é necessário, noutras palavras, considerar a hipótese de os não-índios, independentemente de estar ou não nos *mesmos espaços* que os xavantes, serem vistos e tratados por estes como 'outros'. Nesse caso, o que modularia sua alteridade particular?

### 1.3.3 'Outros' em que sentido?

Nos textos da etnologia brasileira, não é raro depararmo-nos com regimes sociocosmológicos que classificam os não-índios numa categoria de 'outro' cujo principal foco de determinação é — pelo menos do modo como nos apresentam os autores (dos textos, não das classificações) — a noção de *inimizade*.<sup>17</sup> Interpretações do material etnográfico xavante andaram próximas a essa formulação.

Primeiro, quando Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]: 87 e 257-258) observou brevemente a equivalência existente, na construção da identidade xavante, entre matar o "branco" e a onça. Ambos seriam *outros*, situados no exterior da sociedade xavante: a onça, na natureza; o branco, como "*inimigo máximo, excluído da rede de alianças possíveis*", "*(...) excluído do universo cultural dos Xavante*".

Numa segunda passagem, a mesma autora (1984: 211-212) retirou da análise dum conjunto de narrativas a idéia de que os brancos são inimigos especiais, diferenciados de outros xavantes e de grupos indígenas estrangeiros por conta de sua *superioridade*, reconhecida pelo próprio pensamento nativo. Longe de postular uma resignação xavante diante da constatação de sua inferioridade relativa aos não-índios, Lopes da Silva extrai daí a percepção duma "*(...) sabedoria no enfrentamento dos opositores, nascida de uma observação detida de seus padrões sociais*." (:212). Isso porque um mito específico — Waradzu bô pá watsu'u, apresentado no *Capítulo V* (tópico 1.4.2) — sugeriria: "*a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstruosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los.*" (: 207).

---

<sup>17</sup> Exemplos disso são os regimes araweté (Viveiros de Castro, 1986 [1984]: 65, 208-209, 212), wari' (Vilaça, 1992 [1989]: 49; 1998: 15) e parakanã (Fausto, 2001: 39, 54 e, especialmente, 261-267). Sobre os Jê, ver, no caso timbira, a costura dos dados e interpretações de Nimuendaju (1946) e Azanha (1984) feita por Souza (2001), além da retomada de materiais panarás por Ewart (2000), à qual ainda volveremos.



Colocadas as duas passagens de Lopes da Silva lado a lado, é tentador torná-las modelo de entendimento do futebol xavante.<sup>18</sup> Pois, se a alteridade do waradzu surge como *inimizade*, e se é necessário observá-lo para vencê-lo, a vitória esportiva sobre ele pode ser, tão somente, uma transformação na série que agrega, também, o 'matá-lo' (efetivamente, na guerra) e o 'matar a onça' (na caça). Recordemos o final do mito Waradzu bô pá watsu'u: a cabeça do branco fica *na perna, embaixo do osso do joelho*; logo, o propósito de acertá-la seria mais facilmente atingível numa atividade que consiste, basicamente, em dar pontapés numa bola...<sup>19</sup>

Se embarcássemos nesse rumo, não seríamos os primeiros a, diante de materiais etnográficos ameríndios, sugerir que "*ganhar no jogo*" corresponde, simbolicamente, a "*matar o adversário*", ou que o jogo é uma forma de "*guerra atenuada*" (Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 54 e 1983 [1971]: 316-318). Ao propor essas duas idéias — "aparentadas", como se pode perceber —, o autor parecia ter em mente uma distinção entre jogos "*de destreza*" e "*de azar*" (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1983 [1971]: 29-30). É provável que reflita, com isso, a influência duma recorrente maneira de classificar tipos de jogos em estudos etnológicos (p. ex.: Culin, 1975 [1907]: 31; Roberts & Outros, 1959: 597). O relevante, entretanto, é perceber que essa distinção interna ao universo dos jogos corresponde, grosso modo, ao critério que me levou a diferenciar 'jogo' e 'esporte' (*Capítulo I, tópico 2.3.2*) e, por outro lado, não adquire desdobramentos significativos nas idéias de Lévi-Strauss. Ganhar no 'jogo' e

---

<sup>18</sup> É todavia importante notar que reunir os dois momentos do pensamento da autora é saltar duma reflexão em que a alteridade waradzu ganha significado na construção da *persona* xavante (1986 [1980]) para uma outra, na qual o sentido da mesma alteridade se põe em relação à *sociedade* xavante (1984). Lembre-se que o primeiro trecho é parte dum movimento de valorização de pesquisas sobre a 'noção de pessoa' ocorrido no desenvolvimento da etnologia brasileira (igualmente representado por trabalhos como os de Carneiro da Cunha, 1978, Seeger & Outros, 1979 ou Viveiros de Castro, 1986 [1984]). E que, depois daquele movimento, muito já se repensou sobre a 'noção de pessoa', seja em termos mais amplos de teoria antropológica (Goldman, 1996 [1993]), seja no que concerne, especificamente, à etnologia indígena (para ficarmos perto dos Xavante, ver, por exemplo, o tratamento dado à 'pessoa' por Souza, 2001).

<sup>19</sup> Semelhanças entre o que acabo de apontar e outros registros mitológicos trazem aquela sensação de "*ilusão de ótica*" de que fala Lévi-Strauss (1993c [1991]: 217). Os Apinayé associam a bola de látex usada num seu jogo à *cabeça* (Nimuendajú, 1939: 61-67 e 175-177). Entre os Kayapó, Turner (1966: 137) fala do "jogo" '*rôn-kran*' ('*rôn*' = babaçu, coco de babaçu; '*kran*' = cabeça, da forma da cabeça, circular). Em *A oleira ciumenta*, Lévi-Strauss articulou mitos das Américas do sul e do norte por meio dum "*campo semântico*" que une "*despedaçamento*" ("*éclatement*") de corpos animais, meteoros e ciúme. Um herói indigna-se com os assassinos de seu pai, que jogavam "bola" com a rótula do morto, e arremessa longe o objeto, "*como um meteoro*" (1986a [1985]: 174). Pode-se inferir que jogar bola ∷ rótula ∷ esmaltar cerâmica ∷ olho extraído (: 200-201). Tal associação e a própria centralidade que a atividade ceramista e o ciúme têm nesta obra sugerem perguntas que podem nos levar longe: o que o *jogo* tem a ver com o ciúme? Por outro lado, uma *cabeça embaixo da rótula* não é uma condensação de coincidências, que, indiretamente, vem lembrar a bola de jogar? Realmente, no domínio do mito, "(...) *as ilusões têm seu charme e é perdoável que não se permaneça insensível a elas, contanto que se saiba onde parar.*" (Lévi-Strauss, 1993c [1991]: 217). Paro por aqui, no rodapé.

ganhar no 'esporte' têm, em princípio, o mesmo sentido, que é o que permite passar à imagem da 'guerra'.

#### 1.4 ESPORTE, GUERRA E POLÍTICA: EXCURSO AO ALTO XINGU

Munido de enfoque teórico distinto do de Lévi-Strauss, Eduardo Galvão (1976 [1950]) já havia ensaiado esse tipo de interpretação, sugerindo a simbólica guerreira da atividade "*cerimonial-desportiva*" do *iawarí* alto-xinguano. Rafael J. M. Bastos (1993) ampliou bastante os sentidos etnográficos do *iawarí* ("*Yawari*", segundo ele). Cruzando música, linguagens verbal e onomatopéica, ritual, jogo, relações entre as diferentes etnias da região e parentesco, desembocou em rápidas considerações sobre a ligação entre o sentimento de ciúme e as práticas de injúrias e violência levadas a cabo no *Yawari* (: 142).

Também de olho no Alto Xingu, Viveiros de Castro (1977: 96 e 215-218) entendeu o sentido da bastante comentada luta corporal '*huka-huka*' em oposição à *guerra*. É de se destacar que a relação entre a luta e a guerra, na visão desse autor, é, sobretudo, uma oposição de ordem simbólica, entre *modelos de relação*. A *huka-huka*, ademais, enfatizaria o plano *individual* (a pessoa de cada lutador), mais do que o *coletivo* (cada "tribo", etnia ou aldeia articulada no sistema social alto-xinguano). Com isso, Viveiros de Castro restringe duplamente o alcance de formulações anteriores de Pedro Agostinho (1974: 77, 99, 128-134, 153-157), para quem a luta seria um "*sucedâneo para conflitos de teor mais sério*" ou uma "*válvula de escape*", referida tanto a "*antagonismos intertribais*" como a "*rancores individuais*".

Se a violência da *huka-huka* é "*codificada e estilizada*" para Viveiros de Castro, se ela compõe a maneira de os índios xinguanos ('*putáka*', na língua yawalapíti) relacionarem-se entre si, em oposição à guerra que se trava com os não-xinguanos ('*warayo*', *idem*), Agostinho empenha-se em dar exemplos nos quais a *huka-huka* se manifesta, empiricamente, estando a um passo da "briga", ligada a discórdias mais amplas no seio mesmo da sociedade alto-xinguana. Parece ser quase uma questão de escolha de perspectiva e de método: o analista pode apoiar-se nas classificações nativas e no plano do mito<sup>20</sup>, de modo a destacar a correlação [guerra : exterior da sociedade :: luta esportiva : interior da sociedade], ou pode dar crédito ao modo como interpreta comportamentos observados em campo segundo suas próprias categorias,

---

<sup>20</sup> No mito de criação yawalapíti, Sol e Lua declaram que os *putáka* relacionar-se-iam pela luta esportiva, e não pela guerra (Viveiros de Castro, 1977: 96).

ênfatizando, pela via da *violência* e da *discórdia*, uma certa continuidade entre a luta "interna" e a guerra "externa".

Mas há uma perspectiva intermediária entre as duas acima. Consiste, primeiro, em não abandonar a distinção entre o *interior* e o *exterior* do sistema que estariam a expressar a *huka-huka* e a guerra. E, em segundo lugar, não desprover a luta de ligações com os temas da violência e, digamos, de 'assimetria esportiva' — já que, no caso da *huka-huka*, nenhum estudioso do Alto Xingu nega a pertinência da distinção vitória/derrota, ao contrário do que ocorre, como vimos nos capítulos I (*tópico 2.4*) e III (*seção 7*), com as corridas de toras jês.

Tal solução intermediária bem se exemplifica pelo tratamento que Carlos Fausto (1997: 327-328) confere à luta corporal alto-xinguana. A posição do autor depende do recurso a noções como "*sublimação*", "*domesticação*" e "*ritualização*", conduzindo à idéia de que a *huka-huka* seria uma forma de 'esportificar' — no sentido de Elias & Dunning (1994 [1985]) — a violência, e comporia processo simbólico mais amplo, no qual o ritual aparece como "*guerra domesticada ou o substituto da guerra*". Acrescente-se que Fausto, de passagem, dá margem a que se conjecture sobre algum tipo de vínculo etnográfico entre a assimetria ritualizada/ esportificada e a dimensão interna e propriamente *política* da vida social indígena, ligada a fenômenos como a instituição da chefia ou disputas faccionais (: 328 - nota 49 e, também, Fausto, 2000: 36-38).

O Alto Xingu parece ser terreno fértil para diversificadas aproximações entre o *esporte*, a *guerra* e a *política* como modos de relação social. Em estudo mais recente, centrado na exploração simbólica alto-xinguana do maior felino das Américas (a 'onça' ou 'jaguar'), Inge Thieme sugeriu a possibilidade de que o *iawarí*, a *huka-huka* e também um certo *jogo de bola* — de referências míticas, possível relação com a chefia e, ao que parece, contemporaneamente em desuso (Agostinho, 1974: 28-29) —, fossem encarados sob uma mesma perspectiva: como práticas agressivas. Nelas, estariam presentes elementos simbólicos duma tripla associação, condensada, por assim dizer, na figura do jaguar: *ferocidade-predação-poder* — este último, visto como forma de distinção e prestígio, seja no que se refere à chefia ou ao acesso privilegiado às mulheres que teria o bom lutador (Thieme, 1999: 144-147 e 163-219).

De Galvão a Lévi-Strauss, passando por Agostinho, Viveiros de Castro, Bastos, Fausto e Thieme, variam consideravelmente a abrangência etnográfica e a natureza teórica da associação que se é levado a traçar entre *jogo/ esporte*, dum lado, e *guerra/ política*, doutro. Vale para todo o continente americano, como levaria a pensar Lévi-

Strauss, ou restringe-se ao Alto Xingu, conforme os outros autores<sup>21</sup>? Trata-se de imaginar o jogo como guerra *atenuada e simbólica* (Lévi-Strauss), *sucedâneo* da guerra (Agostinho), *oposto* da guerra (Viveiros de Castro) ou guerra que, *esportificada*, extrapola seus sentidos para o campo do ritual (Fausto)? As fórmulas não são exatamente idênticas; nem estão suficientemente desenvolvidas nas teorizações da etnologia sul-americana, no interior da qual jogo/ esporte sempre foi e continua sendo um assunto secundário.

Seja como for, transpor o raciocínio de qualquer um desses autores ao caso que examinamos neste capítulo implica dar um passo ausente das formulações de todos eles: pensar nas relações em questão no esporte, sim; mas pensar, precisamente, naquelas que se dão com *não-índios*. Estaríamos autorizados a proceder dessa maneira? Seria possível levar adiante idéias já expostas de Lopes da Silva, inserindo as relações futebolísticas entre xavantes e "brancos" na série composta pela caça da onça e pela guerra travada com 'outros externos' desses índios?

Como teste, a transposição não comporta nenhum inconveniente. Perceba-se, porém, que ela recoloca o problema do *interno/ externo*, agora acrescido da questão da *qualidade* das interações estabelecidas com os "brancos": poderíamos situar os waradzu no "mundo exterior" xavante e, ao mesmo tempo, entender o futebol indígena próximo aos registros da *guerra* e da *inimizade* relativa aos primeiros? A pergunta compõe-se de duas etapas, e os dados reunidos nesta dissertação indicam cautela no tratamento de ambas.

Vejamos por quê, rumando do mais geral, isto é, o que se pode inferir a partir das categorias 'a'uwẽ' e 'waradzu', ao mais específico: as relações entre xavantes e não-índios na esfera futebolística. No trajeto, haveremos de proceder a um intervalo.

### 1.5 A POSIÇÃO DE WARADZU, AS RELAÇÕES COM NÃO-ÍNDIOS

Quanto ao par conceitual 'a'uwẽ'/ 'waradzu', a já afirmada carência de dados consistentes não autoriza mais do que colocações hipotéticas. Suponhamos que fosse possível estabelecer o seguinte quadro: 'a'uwẽ' é a autodesignação xavante, traduzível como 'gente', 'humano' ou 'pessoa', ao passo que o sentido de 'waradzu'

---

<sup>21</sup> Mas note-se que a conjetura acima, feita com base em Fausto (2000: 36-38), inclui uma imaginação indutiva que gostaria de decolar de população antilhana de língua arawak: sociedade estratificada, com chefia centralizada, entre a qual existiria um jogo de bola semelhante aos de povos do oeste brasileiro (Mato Grosso e Rondônia).

abrange os de 'branco', 'civilizado', 'não-índio', 'estranho', 'não-Xavante', 'estrangeiro', 'o que não é a'uwẽ'.<sup>22</sup> Ao perguntar a Hipa, diretamente, sobre o sentido das duas palavras, obtive a reiteração de que 'a'uwẽ' = 'gente, humanos'. Quanto à glosa que fez de 'waradzu', só retive o que se refere à partícula 'dzu': 'que se renova, como as cobras, que trocam de pele'.

Poderíamos prosseguir enxergando na palavra 'a'uwẽ' a expressão dum "*etnocentrismo*" xavante, capaz de empurrar para fora da humanidade quem não é do próprio grupo — traço comum a muitos outros povos indígenas, conforme destacado por autores como Lévi-Strauss e retomado criticamente pela proposição do "*perspectivismo ameríndio*" (Viveiros de Castro, 1996b: 123-127). Aqui, porém, de acordo com a chave perspectivista de interpretação — que começa a ser direcionada também aos Jê, conforme antes anotado (Souza, 2001) —, é preciso considerar 'humanidade' não como 'espécie humana', mas como 'condição humana', algo que não se encerra, absolutamente, nos limites substantivos dum 'grupo étnico'.

No registro interpretativo do perspectivismo, como se sabe, teríamos cosmologias que tratam a humanidade — atributo ligado às "(...) *capacidades de intencionalidade consciente e de 'agência' que definem a posição de sujeito*" (Viveiros de Castro, 1996b: 126) — como condição comum a seres com formas corporais tanto de humanos como de animais e, ainda, de espíritos. A condição comum permitiria a passagem dos seres entre tais formas corporais. Se fosse possível estender o argumento aos Xavante, a humanidade a que se refere o termo 'a'uwẽ' não estaria definida por uma substância étnica e, sim, pela *posição de sujeito* daquele que o enuncia. Um ponto que nesse sentido merece elucidação é a polêmica entre os xavantes quanto ao escopo de aplicabilidade do termo 'a'uwẽ' quando utilizado com o enfatizador 'uptabi' (*Capítulo IV, nota 25*). De todo modo, já não seria tão fácil ligar o uso da expressão 'a'uwẽ' a uma postura em que convergem 'etnocentrismo' e 'antropocentrismo'.

Nessa linha de raciocínio, a primeira pergunta que ajudaria a limpar o terreno de incertezas em que se põe a relação entre a'uwẽ e waradzu é se, no plano classificatório, 'a'uwẽ'='não-waradzu' e 'waradzu'='não-a'uwẽ' independentemente de qualquer contexto ou condição. Embora pouco se saiba sobre o assunto, há, ao menos, um indício que vai na contramão do estabelecimento duma oposição dessa natureza (simples, rígida, permanente).

---

<sup>22</sup> Um compósito de informações, baseado em Maybury-Lewis (1984 [1967]: 49), Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 292 e 303), Lachnitt (1987: 18 e 100), Lopes da Silva (1984: 207 e 1992: 357), Graham (1995: 25 e 251), *Sereburã & Outros* (1998: *Glossário*), *Ruri'õ & Biase* (2000: *Anexo do professor - p. 3*).

Trata-se do mito sobre os Sarewa ('Tsare'wá', na minha grafia), povo que se criou por dois cunhados a'uwẽ desgarrados do próprio grupo. O ponto-de-vista do narrador do mito é o dos A'uwẽ. É reconhecido, mesmo assim, que "[o]s Sarewa criaram muitas coisas, muitos costumes, as cerimônias" (Sereburã & Outros, 1998: 73)<sup>23</sup>. Por outro lado, diz-se que "[o] povo A'uwẽ antigo se chamava Warazu rãprére [algo como 'waradzu de cabeça vermelha']" (: 72). Ou seja: (1) quem narra é a'uwẽ; (2) admite-se a, digamos, 'potência cultural' do grupo estrangeiro (os Sarewa)<sup>24</sup>; (3) a'uwẽ e waradzu, porém, não se distinguem; ao contrário: aproximam-se — ao menos, nominalmente.<sup>25</sup>

É difícil avançar qualquer conclusão a partir, tão somente, dessa equiparação circunstancial entre 'a'uwẽ' (antigos) e 'waradzu'<sup>26</sup>. Mas o fato que eu gostaria de destacar é que Estêvão R. Fernandes, colega da UnB ora realizando pesquisa junto aos xavantes de Parabubure, chegou a ouvir que 'waradzu (não-índio?) também é a'uwẽ', e está empenhado em testar o sentido da proposição. Talvez possa verificar o que há neste domínio do pensamento, da retórica e da pragmática xavante; um domínio que, pelo que vemos, parece impróprio chamar de 'classificações étnicas'.<sup>27</sup>

Interligado à investigação dessa questão, outro passo importante seria determinar de que modalidade(s) são as relações entre 'a'uwẽ' e 'waradzu'. Lopes da Silva, conforme exposto acima, sugeriu tratar-se de relações de *inimizade*, travadas com quem está fora do grupo de referência. Mas como fazer para que a noção de *inimizade* dê conta da realidade fenomênica trazida à tona nesta dissertação, na qual

---

<sup>23</sup> O nome 'Sarewa' glosa-se como "o povo que não se deixa ver" segundo Sereburã & Outros (1998: *Glossário*). De acordo com Graham (1995: 100 e 259), a palavra 'tsare'wa' é utilizada, corriqueiramente, para designar uma classe específica (benevolente) de mortos: os wadzapari'wa (= "aqueles que esperam por nós"); e, curiosamente, também 'a'uwẽ' estaria submetida a este uso. Já Lachnitt (1987: 75) registra 'tsa're'wa' como "o que passa de alguém, que ultrapassa", além de anotar palavra quase idêntica mas com sentido diverso: 'tsa're'wa' ("*traidor*").

<sup>24</sup> O que vem lembrar o recado de que: "é comum nas ideologias amazônicas [mas está incluído o Brasil central dos Jê?] a simultânea negação da 'humanidade' de povos estrangeiros e a afirmação de que eles possuem conhecimentos culturais muito superiores aos do grupo de referência. O mínimo que se pode dizer é que a xenofobia indígena é uma atitude imensamente ambivalente." (Viveiros de Castro, 2000: 40, nota 7).

<sup>25</sup> Sobre as implicações de '*dar nome a*' numa interpretação da ontologia xavante, ver Lopes da Silva (1989): nominar é criar, criar é nominar; mas criar é *transformar ou descobrir o que já existia* (e não, propriamente, "inventar"). Da mesma autora, ver, também, a análise do mito de Pirinai'a (1986 [1980]: 222-228).

<sup>26</sup> Aliás, Giaccaria & Heide (1991: 186-197) apresentam outra versão do mito em questão, no seio do qual a formulação 'os A'uwẽ antigos chamavam-se 'waradzu de cabeça vermelha' não parece válida. O sentido ali expresso é diferente: os Tsare'wa são quem chamariam os "seus estrangeiros" (os A'uwẽ) de 'waradzu vermelhos' (Waradzu pré). Questão, como se vê, de inversão de perspectiva.

<sup>27</sup> Foi Fernandes, por intermédio de seu orientador, quem despertou minha atenção para o assunto (Fernandes & Barretto Filho, CP). Nenhum dos dois, entretanto, é responsável pelo modo como, com o seu generoso consentimento, 'pego carona' numa discussão que vão conduzindo à sua própria maneira.

os xavantes investem abertamente em interações futebolísticas, econômicas, políticas, intercâmbios culturais e casamentos com não-índios, por meio duma retórica e duma pragmática em que alguns destes são tratados como amigos? Ou bem não dá para dizer que os "brancos" sejam, simplesmente, inimigos, ou bem não dá para querer situá-los no 'exterior' do mundo xavante. Talvez, nem uma coisa nem outra.

### 1.5.1 *Inimizade ou 'pêndulo'?*

Uma hipótese para o tratamento desse problema, que talvez se combinasse com a interpretação de Lopes da Silva e com uma certa maneira de os índios conceberem o contato sistemático com os brancos — cuidando, por exemplo, de enviar jovens para estudar nas cidades (*Capítulo II, tópico 3.1*) — seria sustentar que o foco dos xavantes nas suas "amizades" urbanas waradzu não passa, justamente, duma retórica e duma estratégia, por trás das quais continuaria a residir a lógica da inimizade.

Outra possibilidade começou a se delinear no *Capítulo V, tópico 1.4.3*, momento em que esbocei uma maneira específica de ler 'cinco narrativas xavantes'. Àquela altura, procurava sugerir que as interações com os brancos poderiam ser vistas, no plano do mito, como expressão pendular, que oscila entre os pólos da hostilidade/ disputa e da cooperação/ solidariedade.

Os salesianos Bartolomeu Giaccaria & Adalberto Heide (1991 [1975]: 177-197 e 233-276) registraram textos que ficaram de fora daquele exercício de análise, mas que admitem interpretação na mesma direção. Trata-se do que eu chamaria de 'narrativas-reflexões' dum xavante de Sangradouro: Jerônimo (nome verídico, número 190 na genealogia do *Apêndice 4.2* desta dissertação). Trechos dessas narrativas foram selecionadas como epígrafe do *Capítulo II*; outros, serão comentados adiante. Para que se faça idéia de como seu conteúdo vincula-se ao movimento pendular explorado no *Capítulo V*, e agora recuperado, encaixo alguns comentários a seu respeito.

Na referida epígrafe, nota-se uma justaposição de passagens com muitas páginas de intervalo. Ela omite, portanto, um vasto material, que — é tempo de esclarecer — se refere à convivência dos xavantes com não-índios. Jerônimo vai narrando, recordando, descrevendo, valorando — pronunciando-se, em suma, sobre situações e eventos tensos entre os dois grupos. Uma parte do que diz, explicam Giaccaria & Heide sem maior detalhamento, contextualiza-se por conflitos com não-índios instalados próximos a Sangradouro, que estavam em curso à época mesma da coleta das narrativas. É assim que, logo antes do segundo trecho que justapuso na epígrafe, lêem-se palavras diretamente endereçadas a nós:

*"Quando os Xavante começam a matar, matam de verdade. E eles são terríveis ao matar as pessoas. Só que vocês não matam bem. Não fomos nós que começamos isso. Foi por nossos antepassados que foram mortos, por esta razão estamos atacando. Já não digam aos Xavante que são maus."* (Giaccaria & Heide, 1991 [1975]: 257). E lembre-se: *"Nossos avós viviam entre os brancos. (...) Agora vocês nos agradam, porque já entramos no meio de vocês"* (*Idem*: 233 e 257).

Poucas passagens expressariam melhor do que esta o sentido de alternância histórica entre relações pautadas pela desavença e pela vingança, dum lado, e relações *pacíficas, buscadas e desejadas*, doutro — relações que geram, ora a disjunção, ora a conjunção espacial; e que, em todo caso, não dizem respeito a uma suposta oposição "étnica" totalizante de lado a lado (Xavante/ brancos). Veja-se a seguinte "condensação", de responsabilidade de Giaccaria & Heide (1984 [1972]: 27), daquilo que seria a posição "[d]os velhos Xavantes" a respeito "[d]os últimos séculos da sua história":

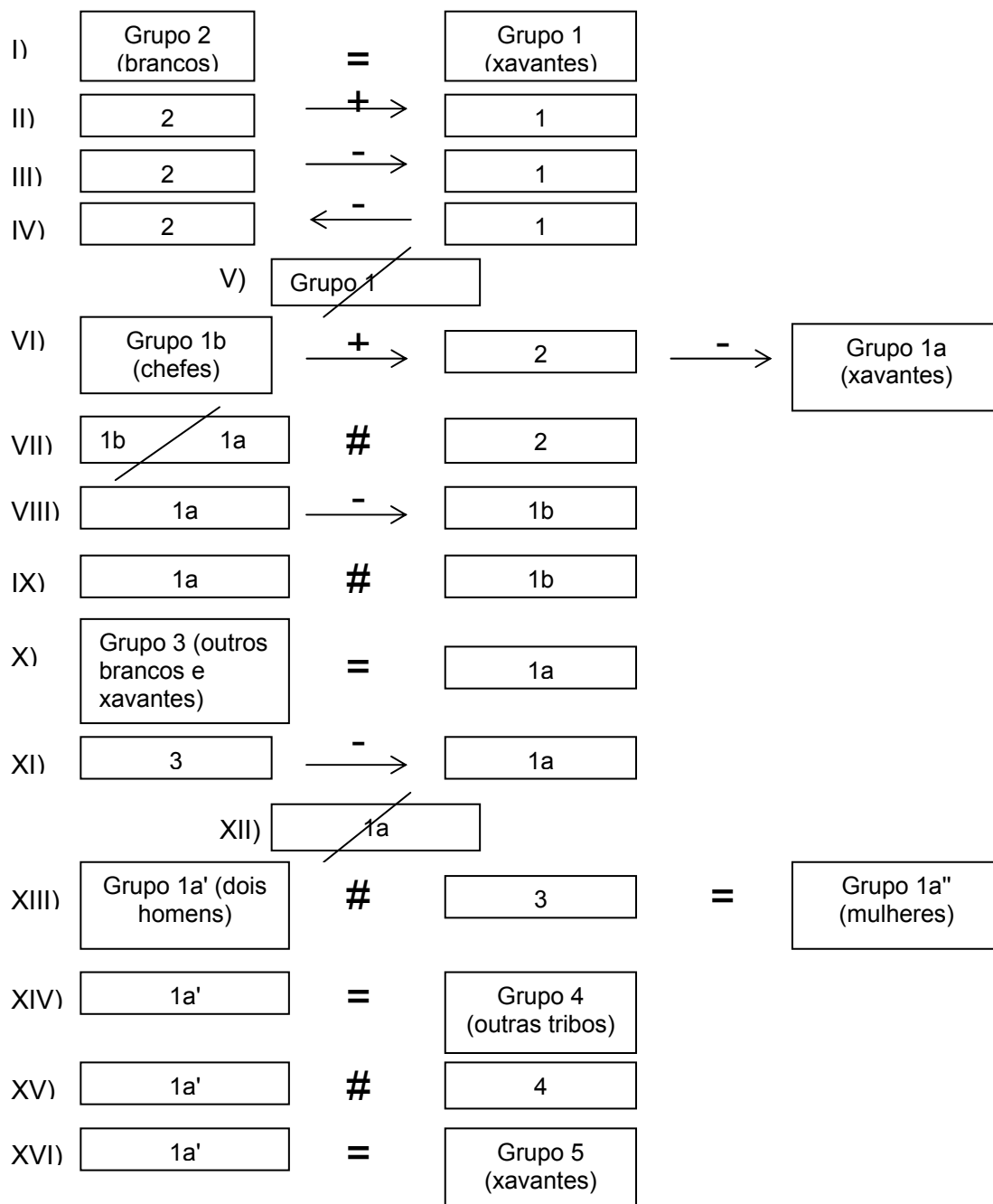
*"Antigamente os xavantes habitavam em U'RERE e os brancos vieram morar entre os xavantes e no início pareciam bons. Davam-lhes presentes. Depois os brancos falaram entre si: — Maltratemos os xavantes, e roubemos as suas mulheres. E os xavantes perceberam que os brancos queriam fazer-lhes mal e disseram: — Fazemos também nós mal a eles; matemos os seus porcos. Os dois chefes Xavantes contaram aos brancos que os Xavantes matavam os porcos e assim os brancos atacaram e prenderam os Xavantes. Assim os Xavantes foram expulsos de U'RERE. Então os Xavantes disseram: — Matemos os dois chefes, que estão sempre conosco e não nos defendem. O grupo fica aqui em casa, enquanto nós vamos esconder-nos na mata onde passam os dois chefes. [§] Quando os dois chefes passaram lá, foram presos e mortos e, junto com eles, também os seus amigos e uma mulher que queria defendê-los. Depois os Xavantes foram mais para a frente e construíram outro acampamento. Um outro grupo de brancos seguiu-os. Os Xavantes estavam cobrindo as choças com palha seca e os brancos alcançaram-nos onde estavam. E aqui os brancos, disparando, mataram muitos Xavantes. O grupo de Xavantes que vivia com os brancos, ajudava a matar e quase todos foram massacrados. Dois Xavantes homens escaparam, enquanto as mulheres foram levadas pelos brancos. Esses dois homens foram para outros lugares e encontraram outras tribos, até encontrarem os Xavantes'."*

Fazendo um exercício com a lógica gramatical desse texto, reduzamo-la a seus elementos mínimos. Disponhamos os resultados num gráfico em que se distingam: a seqüência dos acontecimentos, os grupos em relação, a qualidade 'positiva' (+) ou 'negativa' (-) da ação que um direciona ao outro (representada na forma duma seta), a



cisão de grupos ( / ) e seus deslocamentos espaciais (conjunções indicadas com = ; disjunções, com # ). Encontramos o seguinte:

Figura 20 - Relações entre grupos/ deslocamentos espaciais



A estrutura do discurso xavante acerca daquilo que chamamos de 'história do contato interétnico' é bastante complicada. Vivendo juntos, xavantes e brancos não entretêm apenas uma forma de relação — a figura o revela. É difícil, ademais, lê-la a partir do dualismo 'meu grupo (nós)/ 'o outro grupo (eles)', destacado por Maybury-

Lewis (1984 [1967]) como característico da "sociedade xavante". Creio que considerar a história do 'contato' em termos dualistas implicaria transpor um binarismo para onde ele, se é que existe, não é de apreensão direta. Pois o 'nós, Xavante' só parece realizar-se plenamente em duas situações: (1) como *xavantes*, isto é, sub-grupos distintos e, por vezes, hostis entre si, ou (2) quando 'os brancos', abandonando as variadas posições de 'eles, com quem convivemos' (positiva ou negativamente), aglutinam-se na de 'você, com (para) quem falamos'.

Voltemos a Jerônimo, que é, possivelmente, um dos "velhos Xavantes" apresentados por Giaccaria & Heide como autores do discurso que traduzi em gráfico. Nas narrativas-reflexões de Jerônimo a que eu vinha me referindo, encontra-se um episódio que recorda a 'matança de porcos' presente nesse segundo discurso. E o episódio recorda um terceiro, que Lopes da Silva julgou expressar "ruptura" com os brancos e "rejeição" dos Xavante ao convívio com eles (nós).

"Contam que viviam [os Xavante, incluído um certo Mandú] em uma fazenda administrada por brancos, onde trabalhavam. Recebiam ali maus-tratos e comida escassa. Certo dia, conseguiram levar um porco da fazenda para a mata, onde pretendiam matá-lo para comer. Um capataz percebeu e os denunciou ao 'chefe dos brancos' na fazenda, o 'Capitão Rurú'. Os Xavante, por sua ordem, foram cruelmente surrados e Mandú foi preso em um caixote (...). Capitão Rurú depois 'ficou com pena e soltou Mandú. Mandú se vingou e bateu no Capitão Rurú. Enquanto isso, o resto do pessoal fugiu'. Entraram mata adentro e nunca mais voltaram. Seria esta uma referência às suas experiências nos aldeamentos oficiais em Goiás, na metade do século XVIII?" (Lopes da Silva, 1984: 208-209).

É bem possível. "Hoje", de todo modo, "a estrada passa próxima a nós", e o que se espera dos brancos, no plano retórico (ou simbólico?), é uma espécie de 'carona silenciosa', conforme salienta o trecho na aludida epígrafe do *Capítulo II*: "[I]evem-nos sem dizer nada(...) com o caminhão" (Giaccaria & Heide, 1991 [1975]: 257). Como se vê, optei por adiantar este assunto de modo evocativo e apenas "pela metade" na epígrafe, dele tratar, via mito, no *Capítulo V* e só agora indicar a articulação de sentido que aí entrevejo. Se pode parecer estranho que tal sentido pretenda juntar o que sai do 'mito' ao que sai de falas de fundo 'histórico', recordo que tal distinção não parece existir na língua xavante:

"(...) durei há watsu'u (estórias 'antigas' ou de há muito tempo), itsãna'rata watsu'u (estórias do 'começo') ou wahi'rata nori (nimi) watsu'u (estórias que os antepassados contavam ou estórias sobre os antepassados)" seriam "(...) rótulos gerais empregados alternativamente e que cobrem um mesmo campo semântico. Englobam — quando analisados a partir de outro quadro de referência que o da

*classificação Xavante — a) mitos de origem e de transformação (...); b) relatos de expedição de caça; c) relatos de enfrentamento entre guerreiros de distintas aldeias Xavante e entre os Xavante e outros povos indígenas e (...) d) eventos históricos que chamaria de 'mitificados'.*" (Lopes da Silva, 1984: 202-203).

A possibilidade de união entre o que vou frouxamente chamando de 'mito' e 'história' está longe de ser nova ou exclusiva ao caso xavante.<sup>28</sup> Permanecendo apenas com ele, vale dizer que o ensaio do tratamento do assunto iniciou-se com o estudo de Lopes da Silva acima citado. Ao que parece, foi dali que a autora extraiu uma imagem da história xavante caracterizada pela combinação de quatro elementos principais: cisões faccionais, migrações territoriais, belicosidade e rejeição ao contato continuado com os "brancos" (Lopes da Silva, 1992 e 1992c).

Encontrando apoio em narrativas nativas, a imagem é poderosa. É difícil resistir a seu apelo, especialmente quando se considera o documentado trajeto *província de Goiás - estado do Mato Grosso* realizado pelos Xavante entre os séculos XVIII e XX — e eu mesmo, que pretendo questioná-la, andei a reproduzi-la (*Capítulo II, seção 2*). Mas ela parece ser uma história com um ponto terminal, e isto não me agrada: a partir do momento em que o contato com o Estado e a sociedade brasileira se rotiniza — que coincide, aproximada e obviamente, com a abertura do período das pesquisas etnológicas de campo —, já não é possível explicá-la em termos "propriamente xavantes". Como não haveria para onde os índios correrem, como não haveria modos de eles evitarem a presença dos não-índios, é preciso recorrer às determinações que o "*mundo exterior*", a nossa sociedade, lhes impõe (Lopes da Silva, 1992: 373-378).

O que me pergunto é se a dinâmica oscilatória sugerida no *Capítulo V*, feita da passagem do tempo, de conjunções e disjunções espaciais e da alternância entre relações 'positivas' (a amizade que se busca) e 'negativas' (a hostilidade que se instaura), não seria um retrato mais adequado, não apenas da *história* xavante documentada, como também da situação presente deste povo. Ou melhor: da história e da situação dos ditos '*jês centrais*'. Pois a disposição de rejeitar as interações com 'outros', atravessando um *grande rio*, manifesta por alguns dos jês centrais ao início do século XIX — os ancestrais dos hoje chamados 'Xavante' —, poderia ser vista como a contraface tanto da disposição atual de seus descendentes em investir nestas

---

<sup>28</sup> Não é diferente o que mostra Manuela Carneiro da Cunha (1987 [1973]). Dominique T. Gallois (1994) explorou a junção por intermédio de análise de narrativas waiãpis. Uma rápida consideração do tema, que aqui também me apóia, está em Lopes da Silva (1995: 331-334).

mesmas interações, como da disposição análoga dos ancestrais dos contemporâneos 'Xerente', que, realizada como uma opção por permanecer junto dos não-índios na região centro-norte da então província de Goiás, ter-se-ia *adiantado*, por assim dizer, em cerca de dois séculos (Lopes da Silva, 1992: 365).

Se essa imagem de oscilação, de "briga/ aproxima", "separa/ junta", fizer algum sentido, deveria ajudar a enxergar, evidentemente, tanto os fenômenos *macro* a que acabo de aludir, como aqueles em escalas mais e mais reduzidas, como, por exemplo, as cisões entre os (supostos) blocos Xavante Orientais/ Ocidentais (Maybury-Lewis, 1984 [1967]), entre os tantos sub-grupos que a história xavante costuma fixar por meio do nome de "aldeias", de regiões habitadas e de líderes faccionais (Lopes da Silva, 1992: 365-367; Giaccaria & Heide, 1984 [1972]: 27-49) ou mesmo as relações interpessoais. Ao recuperar tal sentido *pendular* neste momento, não tenho condições de discuti-lo de modo mais aprofundado, mas quero indicar sua ligação com o que vínhamos discutindo antes que ele retornasse à baila.

### 1.5.2 Questionando a 'inimizade'

A intenção é perguntar se o sistema xavante não preveria mais de uma maneira de se relacionar com os waradzu, este tipo de ser que troca de pele como a cobra. Não parece que a chegada de Hipa à USP, a relação com o pesquisador-futebolista ou o trânsito de xavantes por cidades do Brasil e do mundo<sup>29</sup> ficariam mal caracterizados caso tentássemos tomá-los como, digamos, 'prolongamentos da inimizade por outros meios'?

Minha tendência, já se pode perceber, é responder 'sim, parece'. Porém, ainda em busca dum tratamento teórico apropriado para as interações entre xavantes e não-índios, há uma nova possibilidade a ser levada em conta, que se apresenta como alternativa às duas antes caracterizadas. Para além da lógica da inimizade contemporaneamente transformada ou mascarada e do pêndulo cooperação/ hostilidade, trata-se de testar a viabilidade de acomodação dos materiais etnográficos xavantes ao modelo interpretativo desenvolvido por Carlos Fausto (1997 e 2001): o da "*dialética da predação e familiarização*".

Nesse modelo, é certo que as relações com quem está fora do grupo se orientem pelo valor da hostilidade, pelo horizonte da violência guerreira — 'inimizade',

---

<sup>29</sup> Ao falar, aqui, em 'trânsito', refiro-me, especificamente, às iniciativas que foram tematizadas entre as *seções 2 e 4* do *Capítulo II* deste trabalho. Elas configuram uma dimensão, digamos, *pacífica* dos deslocamentos xavantes, que poderiam ser contrapostas à *hostilidade* de suas famosas incursões de captura de dirigentes da FUNAI (Graham, 2001).

digamos, ou, como prefere caracterizar o próprio autor, seguindo uma tendência característica da etnologia sul-americana dos anos recentes, "predação"<sup>30</sup>. Contudo, há um outro modo de relação: a *familiarização*, que consiste em domesticar e controlar a vontade de 'outros' (inimigos e espíritos animais, sobretudo), e que se constitui em meio de acesso às "capacidades xamânicas: cura, fecundidade, fartura, criatividade" (Fausto, 1997: 325).<sup>31</sup>

#### 1.6. INTERVALO ESPECULATIVO: XAMANISMO E FUTEBOL:

Ao sugerir que a *familiarização* dos *waradzu* pelos xavantes possa ser uma terceira via de entendimento das interações entre uns e outros, pertinente para o estudo do futebol, tenho em mente que a sugestão, por ora, só merece o nome de 'especulação'. Para que o teste do referido modelo da predação e familiarização se fizesse possível, haveria um longo caminho a percorrer. A começar pelo desenvolvimento da idéia dum 'xamanismo xavante'.

Aqui, penso no xamã como aquela figura que viaja por entre diferentes domínios cósmicos e os conecta.<sup>32</sup> Uma figura que, por isso mesmo, talvez seja quem traz em si a possibilidade de, à semelhança dum tradutor, integrar semanticamente também os domínios em questão nas situações do chamado 'contato interétnico' (Carneiro da Cunha, 1998 [1997]).

Ao me lançar nesse exercício especulativo, sigo um aspecto específico de reflexão iniciada por Aracy Lopes da Silva (1999). Avaliando a possibilidade de as discussões sobre educação escolar indígena no Brasil e os avanços teórico-

---

<sup>30</sup> Duas características básicas parecem marcar o uso que o autor faz da noção de 'predação': (1) uma distinção entre ela, associada à assimetria da guerra e da política, e a noção de 'reciprocidade', ligada à economia e à troca de objetos — distinção esta que inexistente em outros autores (por exemplo, Viveiros de Castro, 1993: 184-186); (2) o fato de que, embora Fausto não abra mão de pensar a partir do conteúdo fenomênico da *violência*, o sentido da predação de que trata é sobretudo *ontológico*, na medida em que concorreria para o que chama de "produção de pessoas" (Fausto, 2001: 322-333). Muito se fala sobre 'predação' mas pouca clareza se tem sobre os diferentes usos da noção. Além de divergências entre Viveiros de Castro e Fausto, também parecem deslizar para outras acepções, por exemplo, Carneiro da Cunha (1993: 79) ou Vilaça (1998: 57-60).

<sup>31</sup> Em continuação à nota anterior: é bem possível que Viveiros de Castro (1993) ou Carneiro da Cunha (1993) dissessem que os processos que Fausto apreende sob a noção de 'familiarização' estão no mesmo campo de sentido do que eles próprios chamam de 'predação'. De todo modo, minha intenção não é entrar em querelas conceituais, e explicito que penso na 'predação' e na 'familiarização' de Fausto.

<sup>32</sup> Como tantas vezes, e de muitas maneiras distintas, se tem dito no contexto etnológico das terras baixas sul-americanas. Remeto a trabalhos como os de Melatti (1970 [1963]), Clastres (1986 [1974]: 90-105), Viveiros de Castro (1979 e 1986 [1984]), Andrade (1984/85), Gallois (1984/85), Lins (1984/85), Giannini (1991a, b), Langdon (1995), Vilaça (1998) ou Barcelos Neto (2001).

interpretativos da etnologia sul-americana das últimas décadas iluminarem-se reciprocamente, a autora atenta para o papel do xamã como um "*construtor de sentido*". É assim que recorda o mesmo trabalho aqui citado de Carneiro da Cunha, bem como os de Overing (1990) e Albert (1995 [1993]). Sigo, também, as idéias de Aparecida Vilaça (2000 [1999]) sobre xamanismo e contato interétnico, de motivação distinta mas, avalio, complementar às de Lopes da Silva.

No que toca diretamente aos Xavante, as interpretações etnográficas disponíveis não explicitam a existência de algo abordável em termos de xamanismo. Considerações sobre um xamanismo xavante requereriam, pois, um trabalho de dupla característica: garimpagem de sentidos nos textos da 'xavantologia' e comparação com outros contextos etnográficos. É bem verdade que um tal trabalho ainda não foi feito, e que aqui não é o espaço para que o seja. Mas o que nos diz, de imediato, o acúmulo etnográfico sobre este povo?

Traços semelhantes a uma comunicação com o 'sobrenatural', com 'outros mundos', decerto existem. Aparecem, sobretudo, no ritual do wai'a (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 321-336; Giaccaria & Heide, 1984 [1972]:195-223; Müller, 1976: cap. IV, seção 1) e em temas como *feitizaria* (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 341-345) ou *sonhos individuais* que são publicamente '*performatizados*' (Graham, 1994 e 1995).<sup>33</sup> Observemos em particular esse último tema, que levou uma comentarista a entrever a oportunidade de traçar pontes comparativas entre os Xavante e "*grupos amazônicos cuja vida ritual centra-se no xamanismo*" (Souza, 1997: 191) — pontes entrevistas mas não construídas, é preciso frisar.

Os dados de Laura Graham referem-se, basicamente, ao processo de mobilização de significados que vai da experiência onírica privada à experiência ritual pública. A grossíssimo modo, tem-se a seguinte situação.

Em sonho, um homem, Warodj (nome real), entra em contato com ancestrais míticos, que lhe ensinam cantos e danças. Aquilo que assim aprende, transmite aos demais xavantes da localidade em que é um líder político (Pimentel Barbosa). O conteúdo do sonho é, então, coletivamente encenado, de sorte a expressar o que a autora interpreta como um laço de *continuidade* entre a comunidade de vivos e seus mortos, ou melhor, seus "*imortais*". Criatividade individual e experiência coletiva concorreriam, nessa medida, para a continuidade no tempo da cultura xavante. No contato com o 'outro mundo', destaca a autora, mais importantes do que experiências visuais são as *auditivas* — palavras e cantos: "(...) *o mundo dos criadores imortais é*

---

<sup>33</sup> Lopes da Silva (1986 [1980]: 251) já havia esbarrado no assunto 'sonhos', em conexão com o tema da nomenclatura pessoal. Mas foi Graham, com outras preocupações etnográficas e motivações teóricas, quem se empenhou em desenvolvê-lo.

*um mundo que é ouvido. Não se pode ver os imortais, ainda que sua presença possa ser ouvida e sentida entre os vivos"* (Graham, 1995: 100).

As dimensões *onírica* e *auditiva* do encontro de Warodi com os imortais, de que trata a antropóloga, são particularmente interessantes de serem confrontadas com as narrativas-reflexões do xavante Jerônimo, antes mencionadas. Dentre o material apresentado pelos salesianos Giaccaria & Heide (1991 [1975]), há um conjunto de sonhos em que o xavante encontra-se pessoalmente com ninguém menos que Jesus Cristo (: 334-344).<sup>34</sup>

Primeiro, Jerônimo vai até o local de moradia de Jesus e conversa com ele. Num segundo sonho, Cristo retribui a visita, ensinando ao xavante um *canto* a ser executado por ocasião da corrida de toras e insistindo, particularmente, no recado de que Jerônimo interceda junto aos seus, a fim de que não deixem de realizar suas festas. 'A corrida do buriti é de vocês', diz Jesus. "*São apenas os brancos os que não têm nada, seu jogo é o futebol*" (: 340). Já em vigília, Jerônimo repassa a mensagem aos demais xavantes, ordenando o corte das toras para que se faça a corrida. Um terceiro episódio é formalmente semelhante ao segundo: J.C. volta a aparecer para Jerônimo, ensinando-lhe um *canto* do wai'a e recomendando não abandonarem esta outra prática.

É notável que a experiência individual do sonho, a comunicabilidade de feito eminentemente sonoro e o papel desempenhado pelos "*criadores imortais*" — tudo como vai expresso no estudo de Graham — surjam, nas narrativas de Jerônimo, associados a um personagem que não teríamos nenhuma dificuldade em reconhecer como representante do 'mundo dos brancos'. A quem pretendesse tomar o cristianismo como sintoma de *aculturação*, o narrador nativo vem surpreender, apresentando um Jesus que é, justamente, quem ensina e zela pela continuidade da cultura indígena, por meio da transmissão de cantos em sonho e da legitimação da preocupação em preservar duas de suas instituições mais características: a corrida com toras de buriti e o wai'a. O sentido da permanência da cultura caminha, por assim dizer, da boca duma potência simbólica waradzu ao ouvido dum a'uwê, e deste, para a coletividade.

Até que ponto essa imbricação entre o poder de Cristo e a cultura xavante resulta dum *artifício* de "edição" salesiana das narrativas de Jerônimo é pergunta difícil de responder. Deixando-a de lado, importa perceber duas coisas.

A primeira, mais óbvia ao se firmar atenção na presença salesiana em Sangradouro, mas apenas paralela à discussão aqui empreendida, não deve nos

---

<sup>34</sup> Para uma análise global dessas narrativas, da perspectiva da teoria literária, ver Medeiros (1991 [1990]).

ocupar em demasia: a pluralidade de experiências históricas de interações com segmentos da "nossa" sociedade, manifesta pelos vários sub-grupos xavantes, requer cautela nas considerações etnológicas erigidas a partir de dados empíricos coletados em localidades específicas.<sup>35</sup> 'Xavante'/ 'xavantes', venho insistindo.

A segunda observação a fazer circunda a função lógica do futebol no quadro pintado pelas narrativas de Jerônimo. Em linguagem estruturalista, temos uma espécie de 'anti-corrída de toras' ou 'corrída de toras'<sup>-1</sup>:

[Corrida de toras : xavante : positividade : : futebol : brancos : negatividade].

A fórmula contrasta com algo que vimos no *Capítulo V (tópico 2.3)*. Para Hipa, há uma questão ecológica ligada ao futebol; ao praticá-lo, os xavantes deixam de cortar árvores de buriti e, nesta medida, preservam o cerrado. A relação lógica entre futebol e corrida de toras é tão clara nas falas de Hipa como na narrativa de Jerônimo. Nas primeiras, porém, a *ecologia como valor* cuida de *positivar* aquilo que é efetivo — a adesão xavante ao futebol —, ao passo que, com Jerônimo, há quase que uma antinomia entre o '*nós, que corremos com toras*' e o '*futebol, jogo dos brancos*'. No caso de Jerônimo; a virtualidade de dissolução da antinomia é exatamente o que é preciso esconjurar: a nulidade do jogo é afirmada ao mesmo tempo em que a manutenção da corrida é conclamada. Hipa, recorrendo a preocupações ambientalistas, *justifica* o futebol xavante como sucedâneo (parcial) da corrida de toras; Jerônimo, com o apoio onírico do Cristo, *trama contra* sua existência.

Cristianismo, ambientalismo e, digamos, 'futebolismo' são algumas das províncias de significado que o contato sistemático com o 'mundo dos brancos' impõe à experiência e à reflexão indígena. Não há uma única maneira de compor com esses significados, tarefa da qual podem resultar mensagens de sentidos variáveis. O que, porém, parece estar sempre em questão é a tentativa de promover articulações semânticas entre aquelas províncias. Alguém perguntaria onde entra a *cultura xavante* nessas articulações. E eu retornaria que, de certo modo, ela não entra, porque é a *própria articulação*, e que é preciso não confundi-la com uma outra província: o tradicionalismo como sistema de idéias e valores.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Uma "sociedade de pequena escala" com cerca de 10.000 pessoas, dispersa em seis áreas indígenas e ligada às mais diversas cidades, ambientes e agências do mundo waradzu não admite generalizações calcadas, exclusivamente, em pesquisa junto aos xavantes de Sangradouro (ou Pimentel Barbosa, Parabubure...).

<sup>36</sup> No estado atual das pesquisas sobre os Xavante, não temos, no entanto, como saber a que a noção de 'tradição' corresponderia entre eles. A esse respeito, ver o caso do *kukradjô* dos Xikrin (Cohn, 2000a) e a idéia da tradição como "*corpo, substância*" para os ameríndios em geral (Vilaça, 2000 [1999]).



Encontrar-se, em sonho, com os "*criadores imortais*" ou com Jesus Cristo e encontrar-se, em vigília, com a linguagem do futebol ou com o discurso ambientalista são expressões duma mesma inclinação integradora. Por meio dela, pode-se tornar os waradzu mais familiares, domesticando suas potencialidades culturais.

O que acabo de dizer talvez seja difícil de perceber no caso do sonho performatizado de Warodi; pois o que é que a relação entre xavantes e seus imortais tem a ver com os brancos? Minha intenção é frisar que o sentido da performance não se separa da presença em Pimentel Barbosa da antropóloga Laura Graham, consoante sabe e diz ela mesma (Graham, 1995: 4). Cogito, em acréscimo, que a disposição da pesquisadora em gravar e filmar todas as etapas da performance configurasse, aos xavantes, uma oportunidade preciosa para transmitir a mensagem da *continuidade da cultura, da tradição* — seja às gerações mais jovens, seja ao público waradzu leitor de Graham, cuja existência até lhes poderia ser nebulosa, mas que, sigo cogitando, lhes seria presumível. Estou pensando, em suma, que o objeto etnológico 'sociedade indígena' não se deixa abordar como tal a menos que nele se inclua a *comunicação* com o "nosso" mundo, da qual a própria situação etnográfica é um aspecto.

Assim como o sentido da pesquisa antropológica é encompassado pelos xavantes de Pimentel Barbosa, o é, noutro caso, a atuação dos salesianos em Sangradouro pelas narrativas-reflexões de Jerônimo. Os primeiros, diretamente envolvidos com a histórica apresentação de Cristo aos xavantes (por meio do trabalho missionário), estimularam a que as falas fossem gravadas e traduzidas por índios mais jovens, para que ganhassem, depois, a forma de livro. De sua parte, Jerônimo não apenas apropriou-se da figura de Jesus Cristo como, também, lançou mensagens abertamente dirigidas a "nós-outros", conforme ilustrado no tópico anterior. Por fim, também o desembaraçado trânsito de Hipa no ambiente dum certo 'índio-tropismo positivo waradzu' (ou 'indigenismo expandido'<sup>37</sup>) orienta-se pela disposição de "ler" o

---

<sup>37</sup> Que reúne toda a variedade de seres que se interessam e voltam sua atenção para índios (de fato ou potencialmente): indigenistas históricos, estudantes de segundo grau e universitários, jornalistas e *videomakers*, etnólogos acadêmicos, missionários leigos e religiosos, funcionários de órgãos estatais ou não-governamentais, esotéricos, políticos de instituições partidárias, empresários de 'cabeça aberta' ou 'boa vontade', curiosos e amigos em geral. (*Capítulo II; seções 3 e 4*).

"nosso" mundo, conectar sentidos que tendemos a ver como díspares, sem deixar de, neste percurso, emitir mensagens *sobre e para* nós.

Hipa quis ser antropólogo (*Capítulo II; tópico 3.2*). Mas sua atuação junto aos não-índios, ao unir *futebol e ambientalismo, defesa da cultura e educação escolar diferenciada, antropologia e esoterismo, ONGs, FUNAI, ambiente universitário e iniciativa privada*, não teria proximidade com a dum xamã? Não seria uma variante da "etnicização" do discurso xamânico-político de Davi Yanomami (Albert, 1993). Se fosse, seria uma variante mais complexa, menos clara do que esta última e, também, manifesta para além do plano estritamente *discursivo*, no sentido verbal do termo. Ainda em caso positivo, Hipa certamente não seria o único membro de seu povo a proceder desse modo. Aliás, talvez fosse possível imaginar que é a vivência xavante — individual ou coletiva, particular ou generalizada — de coisas como o futebol que aparece, contemporaneamente, como aquela *"escada xamânica que liga mundos cortados entre si"* (Carneiro da Cunha, 1998 [1997]).

Ao se disporem a galgá-la, os índios podem bem se servir de quem pretende *representar* (filmar, escrever sobre...) ou exercer alguma outra forma de '*co-laboração*' com eles como se estivessem diante dum 'espírito-auxiliar', cuja vontade é virtualmente domesticável. É o caso, creio, de Laura Graham, dos salesianos Bartolomeu Giaccaria/ Adalberto Heide e, também, do pesquisador-futebolista. Para os xavantes, este último é alguém que apresenta a potencialidade de *trazer-lhes* conhecimentos e objetos desejados, *levá-los* ao mundo futebolístico mais amplo e, ainda, aí reproduzir o que eles têm a dizer e a mostrar sobre o esporte; por exemplo, com esta dissertação, que sabiam em elaboração, ou com um texto oficial sobre educação física em escolas indígenas, ao qual acabaram por imprimir indiretamente sua marca (ver MEC, 1998 e *Apêndice 6* desta dissertação).

Um pesquisador sempre tenta falar mais do que ouve de seus 'informantes', mas estes últimos, em contrapartida, não gostariam de assentar o primeiro na posição, digamos, de '*boneco do ventríloquo*'? 'O futebol é como corrida de tora', 'queremos estar no campo de jogo com vocês', entoariam, pela minha "boca", os xavantes.

Começa a ficar muito complicada a especulação sobre familiarização e xamanismo. É melhor encerrá-la, ou melhor, deixá-la em aberto. Retornemos aos dois pontos interligados que, de certo modo, resumem todo o sentido de minha participação nesta mesa-redonda: (1) a dificuldade de se colocar os "brancos" no exterior do mundo dos xavantes; (2) a impertinência de se interpretar as relações entre eles e nós, inclusive as futebolísticas, em termos de 'inimizade', 'guerra' e — se for possível a extensão — 'predação'.

### 1.7 IDENTIDADE/ ALTERIDADE ÉTNICA NO FUTEBOL XAVANTE?

"Etnicizar" a proposta do 'jogo como guerra atenuada', sugerindo que ele seria um meio de os índios procurarem inverter simbolicamente a assimetria gerada pelo contato com os "brancos" foi uma idéia que cedo ganhou forma durante o desenvolvimento desta investigação. Agora, parece-me simplista.

O problema que vejo não é nem a aproximação analítica entre *jogo* e *guerra*, nem a 'busca da vitória' em si — em favor da qual uma pesquisa que enfatizasse a dimensão urbana do futebol xavante até poderia argumentar, mostrando que, ao participarem dos campeonatos nas cidades próximas, os índios não estão dispostos, simplesmente, a "empatar" e a aproximar-se dos "brancos". O ponto crítico é outro: a composição daqueles grupos que a linguagem do esporte encarrega-se de distinguir em ganhadores e perdedores, isto é, os *times*. Pois, conforme exposto no *Capítulo IV*, o futebol xavante manifesta-se em variados planos; e em nenhum deles, entretanto, a dualidade básica do jogo, isto é, o enfrentamento de duas equipes, merece ser encarada como representação duma simples oposição "étnica" *xavante/ não-xavante*.<sup>38</sup>

A presença de brancos e bororos nos campeonatos de Sangradouro, verificada em 1995, já não o foi em 1997 e 1999. Quando ocorria, não se dava, no entanto, por meio de sua aglutinação num mesmo time, contra outros formados exclusivamente por jogadores xavantes. Nos campeonatos de Primavera do Leste, de modo similar, há, é verdade, a presença marcante da equipe do Tsada'ro, toda ela constituída por xavantes. Mas isso não implica que um ou outro índio não venha a juntar-se a time constituído, predominantemente, por não-índios e a, assim, configurar-se como 'adversário' dos integrantes do Tsada'ro.

Um componente de nossa mesa-redonda pede a palavra. Quer retomar a dimensão *espacial* da oposição conceitual *interioridade/ exterioridade*, sugerindo que *área indígena/ cidade*, como expressão desta oposição, possa ser um eixo importante de compreensão do futebol xavante. Façamos o teste, informado pelo que acabo de observar. Encontraremos diversos arranjos empíricos:

---

<sup>38</sup> O que aproxima o futebol xavante de elementos que Fassheber (2001: 6-11) e Reis (2001: 113-114) deixam ver sobre casos correlatos kaingang e xerente respectivamente, ao mesmo tempo em que o afasta dos tratamentos teóricos adotados por estes dois colegas.

---

Quadro 15 - Tipos de confrontos futebolísticos

	Time A		Time B
(1)	[(só) xavantes]	X	[(só) brancos] - na cidade
(2)	[(só) xavantes]	X	[xavantes + brancos] - na cidade
(3)	[(só) xavantes]	X	[xavantes + brancos] - na área indígena
(4)	[(só) xavantes]	X	[(só) xavantes] - na área indígena
(5)	[(só) xavantes]	X	[(só) xavantes] - na cidade
(6)	[xavantes + brancos]	X	[xavantes + brancos] - na cidade
(7)	[xavantes + brancos]	X	[xavantes + brancos] - na área indígena
(8)	[(só) xavantes]	X	[(só) brancos] - na área indígena

---

O quadro reúne todas as possibilidades lógicas que surgem da combinação de três elementos: constituição do 'time A', constituição do 'time B' e local de jogo.<sup>39</sup> No *Capítulo IV*, casos dos tipos 1 e 2 foram relatados quando da menção à participação do Tsada'ro no campeonato de Primavera do Leste; o tipo 3 mereceu alusão mediante a descrição da final do Campeonato de Sangradouro de 1995 e pode abarcar, se quisermos, a atuação do pesquisador-futebolista pelo time da Abelhinha contra os visitantes de Sangradouro; '4' congrega o grosso das partidas observadas durante a pesquisa de campo. As possibilidades 5 e 6 não foram verificadas, mas não vejo nenhum indício de que sua efetivação mostre-se aberrante do ponto-de-vista xavante. O mesmo se diga em relação a '7' e '8', para as quais, aliás, sinaliza o futebol *desejado* pelos xavantes, quando se põem a sondar a viabilidade de construir um estádio e um clube no interior da área indígena (*Capítulo V, tópico 1.5.3*).

O tipo 7 merece, ainda, um comentário à parte. Se alargássemos o sentido da formulação 'constituição do time', de modo que ela abarcasse a identificação *torcida/time*, '7' ganharia expressão nos momentos em que os xavantes põem-se a assistir às

---

<sup>39</sup> Na perspectiva de comparações, vale a pena conferir o breve relato (e a promessa de desenvolvimento posterior) de Barata (1999: 164-166). Em termos analíticos, o caso futebolístico abordado pela autora é, contudo, ainda mais complexo do que o aqui tratado, na medida em que envolve três pólos: Pükob'gateyê (Jê)/ seu território, Tenetehara (Tupi-Guarani)/ seu território e "brancos"/ cidade de Amarante (MA). Os bororos, francamente minoritários em Sangradouro, foram deixados de lado na presente dissertação; mas nada impede que uma análise que os inclua venha a encontrar aspectos interessantes. Fassheber (2001) é outro autor a apresentar dados que ajudam a pensar sobre a pluralidade de possíveis espaços e categorias sociocosmológicas presentes no futebol indígena. Diga-se o mesmo sobre Tassinari (1998: 316-319), embora os "brancos" e a cidade, neste caso, sejam um pouco menos visíveis do que a variedade de grupos locais e povos indígenas da região do Uaçá (AP).

partidas do campeonato brasileiro, a apostar nos seus resultados, a torcer por um dos clubes. Por meio da televisão, jogos jogados alhures geram outros, no seio mesmo da aldeia Abelhinha (*Capítulo IV sub-item 2.3.3 e Capítulo I - nota 26*).

Dificultando a visibilidade duma clara fronteira de exterioridade ou de princípios de relação com ela, o quadro acima permite notar o quão impróprio seria, neste momento, dizer '*por meio do futebol, um hábito exterior adquirido, os xavantes expressam sua identidade*'. Que identidade? Construída em que termos?

A balela se torna ainda mais evidente ao se atentar para o fato de que o esquematismo contido no quadro funda-se num ponto-de-vista, ele sim, *externo*. Pois é o pesquisador quem *determina* — sobretudo com base em percepções fenotípicas imediatas — as categorias de seres que compõem os times. É também o pesquisador quem infere a importância e *classifica* os espaços sociocosmológicos 'área indígena' e 'cidade'. É certo que os tipos apresentados correspondem às oito *possibilidades lógicas* em questão. Mesmo *lógicas*, sua base é, contudo, *sensível* — "sensibilidade visual" do pesquisador, repita-se a idéia, não dos xavantes.<sup>40</sup>

Assim se revelam insatisfatórios os procedimentos metodológicos utilizados na montagem do quadro. Aqui o apresento com uma finalidade importante: afastar leituras simplistas do tema 'identidade/ alteridade étnica' no futebol xavante. Ao fim e ao cabo, porém, ele nada mostra sobre uma 'construção identitária' que pudesse ser apropriadamente qualificada de 'xavante'. A uma pesquisa que procurasse desenvolver o tema, a investigação sobre o anteriormente mencionado par 'a'uwẽ'/ 'waradzu' casar-se-ia mais bem com outros procedimentos.

Um deles: aferir o sentido que os próprios índios porventura atribuam à diferença entre uma equipe constituída apenas por eles e outra em que estejam juntos com "brancos". Não parecem atribuir um peso especial a essa diferença, digo eu. Mas um debatedor faz aparte a que, ao estilo oportunista, fingirei não ter ouvido: a dada

---

<sup>40</sup> As limitações que nos espreitam ao elegermos tais percepções fenotípicas à condição de instrumentos de pesquisa são mais freqüentes nos estudos antropológicos a que comumente se alude por meio das noções de '*relações raciais*' e '*etnicidade*' — sem, no entanto, que neles se explore suficientemente essa proximidade das idéias de 'raça' e 'etnia' nem o diálogo possível com os estudos vizinhos sobre '*relações interétnicas*': negros e brancos trazem a campo a noção de 'raça', índios e brancos, a de 'etnia'; quanto a negros e índios, as relações entre estes não parecem sequer existir... As limitações a que me referia podem ser ilustradas, de modo curioso, pela confusão que acompanhou o debate sobre um trabalho relativo aos "*não-brancos*" no futebol brasileiro durante encontro da ANPOCS. Embora essa expressão viesse no título da comunicação apresentada (Vieira, 1998), o autor alternava seu uso com a de "*negros*". Quando alguém tomou o então treinador do selecionado brasileiro como 'contra-prova' do que dissera o expositor — que o racismo no futebol também se expressa nas posições reservadas aos negros (nunca a de técnico estrategista) —, o debate encaminhou-se na direção de se saber se Wanderley Luxemburgo é, propriamente, 'negro'; mas ninguém pensou em consultar o personagem em questão sobre sua definição étnica, nem quanto a ela ser ou não um "problema".

altura do *Capítulo IV (sub-item 1.3.2)*, houve um dirigente da Federação de Sangradouro que determinou o fim da participação de waradzu nos campeonatos internos da área; em 1999, o Mixto Marajoara', de Benedito, estava excluído da competição que se desenvolve em Sangradouro (*Capítulo IV, tópico 1.5*). A questão se complica ainda mais ao recordarmos o interesse dos xavantes pela trajetória do futebolista profissional 'Índio', xukuru-kariri então no 'Corinthians' (SP), tratado como nosso parente (*Capítulo IV, tópico 2.3*) — uma extensão identitária reiteradas vezes relatada para outros povos indígenas no Brasil, e que sugere devermos procurar o lugar da categoria 'índio' no mesmo esquema classificatório que reuniria 'a'uwê' e 'waradzu'.

Uma diferença ente dois caminhos de pesquisa deve ficar clara. (1) Sabendo que os Xavante aplicam a denominação 'waradzutóro' aos Karajá (inimigos históricos - Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 49), e 'waradzu wa'tsa' tanto aos Bakairi (Fernandes & Barretto Filho, CP), com quem conviveram na região do Posto Indígena Simões Lopes, como aos Xerente (Giaccaria & Heide, 1991: 293), de quem se separaram há menos de duzentos anos, presumir que a categoria 'waradzu' abarcasse, ao menos antigamente, povos indígenas estrangeiros. (2) Face a uma realidade sociocultural que é, em larga medida, *bilíngüe*, sugerir que as inferências cosmológicas de dados lingüísticos, tantas vezes feitas pela etnologia, sejam enriquecidas pela consideração dos *usos indígenas do português* — no caso em apreço, das categorias de 'índio' e 'parente'. É a pertinência do segundo caminho que procuro sublinhar, já que, da importância do primeiro, ninguém parece discordar.

Outro procedimento: levar a sério a idéia de que, se *as cidades* estão fortemente presentes na contemporânea vida social xavante, a elas não pode estar indiferente o que se costuma chamar de '*cosmologia*'. Afinal, "[q]ualquer cosmologia é, por definição, total, no sentido de que não pode não pensar tudo o que há (...)" (Viveiros de Castro, 2000: 22). O meio urbano corresponderia a uma instância cósmica específica ou identificada a outras? Quais as implicações do '*ir para*', do '*estar*' e do '*viver*' nas cidades para questões de identidade/ alteridade xavante?

Nesse rumo de reflexão, a presente pesquisa coletou apenas *indícios* pontuais. Se pudéssemos deles nos servir como dum trampolim, os pulos nos levariam longe; e nem sempre na mesma direção.

Registrou-se no começo do *Capítulo II* uma jocosa identificação da aldeia de Sangradouro como rua e capital da reserva. Estaríamos diante duma espécie de *fractalidade*, a envolver as noções de 'rua (cidade)' e de 'aldeia (local próprio de moradia)'? Penso naquilo que Carneiro da Cunha (1998 [1997]: 2) chamou de "*estrutura em rede, ou mais precisamente fractal (...). (...) uma organização social e*

*política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere.*" E destaco que um estudo anterior, a partir de variáveis aqui não contempladas e, sobretudo, dos Kayapó vistos por Terence Turner, terminou "(...) *imaginando a sociabilidade Jê como uma espécie de fractal que pode ou não fazer-se cada vez mais barroco (...).*" (Gordon Jr., 1996: 215). Face ao caso xavante, pergunto-me se não seria possível que esse 'pendor ao barroco' chegasse a estender-se até o campo de interações com os "brancos".

Por outro lado, há dados sobre o modo como os xavantes pensam sobre aqueles dentre eles que, de certo modo — mas apenas de certo modo —, desgarram-se dos seus, estabelecendo residência e constituindo família nas cidades, com cônjuges não-índios. Por si sós, esses dados (não os apresento para preservar intimidades) levam a ruminar um critério xavante de identidade pessoal que poderia ser enunciado por meio duma paráfrase: enquanto "*Krahó é aquele que nasce numa aldeia Krahó*" (Melatti, 1978: 77), xavante seria aquele que vive numa aldeia xavante. E se é óbvio que 'nascer em' e 'viver em' são coisas diferentes, as decorrências da distinção podem surpreender. Um pesquisador, não-índio, pergunta em português a um xavante: 'sou xavante?'. A resposta: 'Sim, porque mudou vida'. E o complemento: '[você] era branco, até chegar na aldeia'. (Fernandes & Barretto Filho, CP).

O que trazem esses últimos parágrafos tem algo a esclarecer sobre a sociedade (ou meta-sociedade) xavante e, nela, o futebol? O quê, exatamente? Investir em respostas a essas indagações é tarefa por fazer.

Por fim, há uma dimensão do problema da identidade/ alteridade que já não tem *diretamente* que ver com inimizade, aspectos classificatórios de não-índios, categorias de jogadores nem com possíveis espaços sociocosmológicos de manifestação do futebol xavante, mas com algumas outras idéias e práticas que o cercam, vistas nos capítulos anteriores.

O próximo tópico destina-se a recuperá-las e a propor uma maneira de interpretá-las. Ao fazê-lo, procederemos como se as incertezas interpretativas e insuficiências etnográficas apontadas até aqui pudessem ser, por um instante, desconsideradas. Estabeleceremos um pacto de crença comum entre os partícipes desta mesa: *para os xavantes, não-índios ("brancos", waradzu) são, sim, 'outros'*. Se o seriam desde o *exterior* é questão que merece permanecer em suspenso.

## 1.8 UM TIPO PARTICULAR DE RITO

Desde o *Capítulo I*, procurei deixar claro que, ao dizer 'futebol', eu falava duma prática que nos é familiar e que os próprios xavantes vêem como coisa de branco. No relato de encontro com um velho na rodoviária de São Paulo (*Capítulo II, tópico 3.3*) e no convite ao pesquisador-futebolista para dar treinos na aldeia (*idem e IV, tópico 2.2*); na enumeração das regras que se impõem aos participantes dos campeonatos de Sangradouro (*IV, sub-item 2.3.2*); na reação de alguns índios a uma fala de missionário salesiano com a qual se abriu o *Capítulo V* — ao menos nesses momentos da dissertação, um mesmo dilema coloca-se a seus personagens centrais: 'jogando futebol, estamos deixando de ser xavantes?'

As respostas ao dilema são diversas e, por vezes, opostas. Pois, se o velho na rodoviária achava errado os jovens jogarem futebol, também acreditava que xavantes poderiam destacar-se por meio do esporte, caso o praticassem com força e energia. Se é preciso fazer com que os futebolistas não se esqueçam do corte de cabelo nem das festas xavantes, como ditam as normas dos campeonatos, é no esporte que se pensa quando surge a necessidade de diversão (*Capítulo IV - epígrafe*)<sup>41</sup>. Se, enfim, futebol é mesmo coisa de branco, isso não impede o surgimento de formulações e iniciativas que apontam para a *potencial existência* dum futebol xavante, isto é, não mais o objeto investigado e "ensinado" por este pesquisador, mas algo que, para além de *ameaçar* a identidade indígena, é, também — agora sim, podemos dizê-lo —, capaz de *expressá-la*.

Com efeito, pudemos assistir a alguns lances em que vêm à tona reflexões xavantes em torno de seu próprio *jeito* de jogar. Se há discussão, violência já não é o verdadeiro futebol xavante, disse Mateus (*Capítulo V, seção 1*). Em meio àquelas famosas combinações de números utilizadas pelas "nossas" táticas futebolísticas, Hipa pôs-se a buscar na matemática xavante a inspiração para seu próprio esquema de jogo (*Capítulo IV, sub-item 2.2.2*). Saídas da boca do velho Moisés, ouvimos idéias que não são assim tão diferentes daquele saudosismo, daquela nostalgia, de que tantas vezes o próprio futebol brasileiro se vê refém: '*hoje, as coisas já não são como antigamente*'. Se faz sentido a reprimenda do velho no sentido de que os jovens não estejam a reproduzir os comportamentos dos futebolistas de outrora (*Capítulo V, sub-item 1.5.2*), talvez seja porque a presença do esporte está tão *naturalizada* na perspectiva indígena que é capaz de servir à expressão daquela conhecida lógica de "*sociedades frias*": esforçar-se para permanecer como acreditam que sempre foram

---

<sup>41</sup> Esclareço tratar-se de trecho de livro bilíngüe escrito pelos moradores da Abelhinha.



(Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 268-269)<sup>42</sup>. De certo modo, o futebol xavante sempre existiu, e um velho, de posse da palavra, não resiste a lembrar a boa maneira de praticá-lo — que é, bem entendido, aquela de outros tempos. Aqui, a condição de *estrangeirismo* do esporte importa menos do que transpor para ele uma '*ética do ser xavante*'.<sup>43</sup>

Mas afinal: o que estão a dizer os personagens deste trabalho quando se põem a jogar futebol na Abelhinha, em Sangradouro, em Primavera e em São Paulo, ou quando arregimentam um branco para, com ele, transformar o pátio da aldeia quase que num 'centro de treinamento'? A dubiedade expressa no parágrafo anterior instiga a entender que o esporte é visto pelos xavantes entre o 'coisa de branco' e o 'propriamente nosso', o que permite resgatar noções que ficaram meio abandonadas lá no *Capítulo I*.

Proponho imaginarmos o objeto de nossa mesa-redonda como uma ação ritual, como um *rito*.<sup>44</sup> Rito que, na opinião dos velhos, deve-se desempenhar na aldeia e 'entre nós (xavantes) mesmos' (*Capítulo V, seção 1, declaração 2*). Com esse julgamento, entretanto, não estão exatamente de acordo os mais jovens, que "sonham" e investem numa vida futebolística *nas cidades*, junto aos não-índios. Vemos, então, diante de dados empíricos que empurram nossa percepção em duas direções opostas. O que fazer?

Um caminho é colar a análise no que dizem e fazem os velhos. São eles que *sabem* e, nesta medida, podem nos revelar o que é *ser xavante* de fato, e como isto se liga com o futebol. O resto, o que toca a disposições e atitudes dos jovens, credita-se na conta da *mudança sociocultural*: tem menos que ver com aquilo que nos interessa observar, isto é, 'a sociedade xavante por ela mesma'. Outro caminho — a meu juízo,

---

<sup>42</sup> Reconhecendo o valor heurístico da contestada oposição lévi-straussiana entre "*sociedades frias e quentes*", cabe, contudo, não exagerar na sua aplicabilidade no caso em tela. Que, por um lado, sociedades "*quentes*" sejam compatíveis com pensamentos que gostariam de "esfriá-la", a nostalgia em torno dos rumos do 'futebol-arte' brasileiro acaba de exemplificar. E, da parte xavante, não nos esqueçamos da aguda reflexão de Mateus sobre a história única (*Capítulo V, tópico 1.5.3*). Ela esquentava tanto a discussão que é capaz de 'pelar' qualquer lévi-straussianismo que, de tão empedernido, não saiba a hora de rever-se para poder seguir adiante.

<sup>43</sup> O que não deixa de lembrar o papel do futebol face à identidade nacional brasileira. Nas palavras de Soares e Lovisolo (1997: 11), "(...) o grande paradoxo do Brasil é que o futebol, elemento cultural importado, foi utilizado como elemento construtor da identidade brasileira." Restaria saber o quanto há de especificamente *brasileiro* nesse "*paradoxo*".

<sup>44</sup> Noção que aqui utilizo com sentido distinto dos dois que foram apresentados no *Capítulo I*. Sigo, agora, o acompanhamento crítico que Mariza Peirano (2000) faz do desenvolvimento histórico da análise antropológica de rituais. Retenho, em particular: (1) a positividade de não se definir 'ritual' em termos rígidos ou absolutos; (2) o caráter *comunicativo* do ritual (transmissão codificada de informação); (3) a desconsideração analítica da oposição entre *rito* (domínio do *vivido*) e *mito* (domínio do *pensado*). Diante do exposto por Peirano, ainda que me sirva de apoio, fico consciente de que o modo como me valho da noção carece de mais lapidação.

mais fiel à realidade observada e, ao mesmo tempo, mais difícil de ser traçado — é buscar dar conta desses dois vetores, sem relegar nenhum deles à sombra. Andaremos nessa segunda trilha.<sup>45</sup>

No futebol, não teriam os índios encontrado uma maneira de tensionar e dramatizar a oposição 'xavante/ branco', experimentando-se nas duas posições, transitando entre uma e outra? Se assim for, pode-se caracterizar a prática esportiva como uma ação ritual que comunica mensagem dupla: *alteração e identificação*; alterar-se para se identificar, identificar-se ao outro para se identificar a si mesmo.

Mais importante do que o nome '*rito de auto-alteração e identificação*', com que eu "batizaria" provisoriamente o futebol xavante, é o *sentido* para o qual ele quer apontar; e tal sentido desponta ao se combinarem duas fases interpretativas.

Se é verdade que, do ponto-de-vista ameríndio, *práticas corporais* constituem o que melhor expressa as *diferenças* entre os tipos de seres existentes, a adesão indígena ao esporte mais popular do mundo, assim como os esforços que envidam para praticá-lo do mesmo modo que nós, manifestariam, numa primeira fase de interpretação, o sentido duma *conversão*, duma *aculturação*.

A idéia e as palavras adotadas inspiram-se, mais uma vez, no "*perspectivismo ameríndio*", que começou a pensar questões de 'contato' do seguinte modo: "(...) as concepções ameríndias de 'aculturação' parecem focalizar mais a incorporação e encorporação das práticas corporais ocidentais (alimentação e vestimenta, acima de tudo) que a assimilação espiritual (lingüística, religiosa etc.). Virar Branco é assumir um corpo de Branco (...)" (Viveiros de Castro, 1996: 139 - nota 20). Contemplamos, é bom lembrar, uma formulação teórica que entende o *corpo*, não como "*sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa*", mas como "*conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus*" (:128). Nessa linha de argumento, o que sugiro é que o futebol não é menos indicativo duma 'afecção-Branco' do que práticas alimentares e vestimentas; e é neste sentido que falo em 'conversão' e 'aculturação'.

Creio reunidas no presente estudo indicações de que uma aculturação assim conceituada é *desejada* pelos xavantes. Que ela não é, contudo, *irreversível*, fica também sugerido. Isso, por meio duma segunda fase de interpretação do material

---

<sup>45</sup> O que, de certo modo, corresponde a um distanciamento em relação ao ponto-de-vista indígena. Como vimos no *Capítulo IV (seção 1)*, os velhos são freqüentemente requisitados para legitimarem juízos de natureza global sobre o futebol xavante. Estou a dizer que esse procedimento indígena é um falseamento da realidade a ser descrita? Não: sugiro que é *parte* dela e que, portanto, não pode ser confundida com a própria descrição.

empírico. *Vide* o que há pouco se recordou quanto ao jogar com força, energia e sem violência. Lembre-se também das regras para participar dos campeonatos em Sangradouro, que incidem, em tantos casos, sobre aquilo que se faz com o corpo, ou dos ícones identitários que, figurando nos documentos impressos destas competições, novamente põem o acento no corpo (*Capítulo IV, tópico 1.3*). E tampouco se despreze o desenho que vai na capa desta dissertação, no qual corpos xavantes somam-se a traves, calções e (duas!) bolas para compor a cena futebolística no centro da aldeia.<sup>46</sup>

No que se refere à ligação do futebol com o tema da identidade "étnica", deparamo-nos, pois, com ações, vontades, práticas, concepções e imaginações xavantes que não se deixam interpretar numa única direção. Qualquer afirmação apressada corre o risco de deixar na obscuridade aspectos que conduziram nossos comentários por caminhos opostos, igualmente pertinentes. Lidamos, talvez, com sujeitos cuja relação com a alteridade caracteriza-se pela "*inconstância*"; 'boleiros' feitos de "*murta*", não de "*mármore*" (Viveiros de Castro, 1992b).

Quase ao encerramento do primeiro bloco de nosso debate, um integrante até agora calado resolve contribuir. Mas embaralha ainda mais as cartas na mesa. Recordemos, diz ele, o que foi certa vez dito sobre o modo krahó de produzir identidades: "*(...) eu sou aquilo que o que eu não sou não é.*" (Carneiro da Cunha, 1978: 145). Com o futebol, prossegue, os xavantes operacionalizam uma variante dessa fórmula: '*eu posso ser aquilo que o que dizem que eu não sou é (não-índio, 'civilizado', 'brasileiro', 'ocidental'), sem deixar de ser aquilo que o que eu não sou (waradzu) não é* — o que é, na verdade, de deixar qualquer um zozzo, como um drible desconcertante.

Talvez seja menos perturbador, e mais econômico, presumir que os xavantes, no particular em apreço, não são tão distintos dos Wari', povo indígena do atual estado de Rondônia, falante duma língua da família Txapakura. Conta uma sua etnógrafa que, "*(...) quando eu lhes perguntava por que, se as lembranças da vida na floresta, antes do contato, eram tão positivas, não voltavam para lá de vez, abandonando os Brancos e todas as suas coisas (...)*", os Wari' diziam: "*Porque somos Brancos*". Logo em seguida e, com compreensível curiosidade, a autora indaga-se sobre "[o] *que significa esse 'ser Branco' sem abrir mão de ser Wari' (...)*".

Estou a citar Aparecida Vilaça (2000 [1999]), que quer, noutros termos, entender a "*dupla identidade*" desse povo: Wari' e "*Branco*". O tema revelou-se à autora a partir do diálogo acima reproduzido e de diversos dados: dentre outros, um desenho nativo de corpo humano cuja roupa é transparente, o comportamento dum

---

<sup>46</sup> Difícil é dizer o que o 'esquema tático' de Hipa tem que ver com corpo...

índio em festa no Rio de Janeiro (que aceita refrigerante como quem se propõe experimentar a 'bebida fermentada' própria aos brancos), a recusa dos Wari' em se casar com não-índios e a vontade que os primeiros têm de estar perto dos bens materiais dos últimos, o que inclui machados, remédios, gravadores, teclados eletrônicos e a televisão, entidade transmissora dos admirados "*jogos de futebol e filmes de porrada*".

A resposta ao problema da dupla identidade Vilaça vai buscar no *xamanismo* e no *corpo*. Os Wari', diz ela, "*vivem hoje uma experiência análoga à de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem. São Wari' e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo, como nos surtos dos xamãs. Se antes aos Wari' cabia a experiência indireta de uma outra posição, a posição do inimigo, hoje experimentam-na em seus corpos*" (Vilaça, 2000 [1999]).

Com os xavantes, e por meio de dados e caminhos interpretativos diferentes, não assistimos a fenômeno análogo? Em lugar duma identidade produzida pelo mecanismo de *dupla negação* (ser o que o *não-ser não é*), dir-se-ia, trânsito e confluência, tipicamente xamânicos, entre *duas identidades*: '*posso ser o eu mesmo e o outro*'.

Sugere Vilaça, ademais, que o plano da corporalidade seria tão significativo para dar conta da dupla identidade wari' que, por seu intermédio, os índios demarcariam um reduto último de alteridade face aos inimigos-brancos: repelindo casamentos com estes, estariam, fundamentalmente, rejeitando misturar substâncias corporais próprias e alienígenas e, assim, preservando a diferença relativa aos outros. Uma diferença, presume-se, *produtiva* às idéias dos Wari'.

Distintamente dos Wari', entretanto, a decidida evitação de matrimônios com os não-índios não parece ser uma preocupação tão evidente dos xavantes, como indicado ao início deste capítulo (*nota 9*).<sup>47</sup> Tampouco se afirmaria com tranquilidade, e também o discutimos acima, a condição de *inimigo* dos *brancos-vistos-pelos-xavantes*.

Não sei como se reúne tanto destemor entre os etnógrafos de povos sul-americanos, a ponto de se relacionarem pessoalmente, às vezes por anos a fio, com gentes que, a julgar pelas informações sobre classificações sociocosmológicas, teriam tudo para tratá-los com hostilidade, mas que, a julgar pelas páginas das etnografias devotadas a agradecimentos e relatos das condições de pesquisa, fazem, quase sempre, o contrário disto. Na realidade, creio que estudos que conferem tanta

---

<sup>47</sup> Em reflexão paralela ao assunto, fico a me perguntar o quanto dessa preocupação deve-se aos próprios Wari' — afinal, algumas de suas mulheres casaram-se efetivamente com brancos (Vilaça, 2000 [1999]: 24) — e o quanto provém do referencial teórico compartilhado pela autora.

importância à noção de 'inimizade' ajudariam mais a entender as interações que índios efetivamente travam com "brancos", incluídos pesquisadores, se pudessem resgatar um tipo de enfoque exemplificado por páginas acerca do povo Apinayé, lavradas por Roberto Da Matta (1976 [1970]: 53-60).

É uma pena que tal enfoque tenha sido abandonado já no capítulo seguinte do mesmo trabalho e, desde então, não mais retomado ao longo da obra do autor. Inicialmente etnólogo e 'jê-ólogo', Da Matta, como se sabe, transferiu seu interesse principal de pesquisador para a sociedade brasileira, examinando coisas como carnaval, procissões, paradas militares, textos populares e eruditos, política partidária, malandragem, serviço público ou mesmo futebol. São, porém, palavras por ele deixadas antes de efetivar a mudança que põem fim a esta primeira etapa de debate. Elas bem ilustram a *sensibilidade etnográfica* que me parece importante levar ao encontro da abordagem de realidades como a que vou chamando de 'meta-sociedade' xavante:

*"O homem branco é chamado pelo Apinayé por um termo genérico, kupén, capaz de abarcar todos os estrangeiros em contato com a tribo. Há, assim, kupén brasileiro, kupén americano, kupén branco e preto e, especialmente, kupén que gosta do índio e que não gosta.*

*Segundo os Apinayé, os brasileiros que moram na cidade não gostam dos Apinayé. Os que moram em volta da aldeia, no sertão, podem gostar ou não dos índios. Consistentemente com essa opinião, os Apinayé sempre se referem aos brancos da cidade (= Tocantinópolis) de modo impessoal, como 'o povo da cidade' ou da 'rua', raramente mencionando nomes. Os habitantes do sertão, ao contrário, gostem ou não dos índios, são sempre referidos pelos seus nomes.*

*São os brasileiros que moram nos povoados em volta da aldeia, no São Domingos, na Raiz, na Prata, etc. que mantêm contatos sociais com os índios. Esses contatos vão desde pequenas trocas e compras até visitas esporádicas, convites para festas, rixas, relações de compadrio e, atualmente, jogos de futebol: um acontecimento que envolve diretamente apenas os jovens da aldeia, mas que invariavelmente coloca em contato os mais velhos e une as duas populações." (Da Matta, 1976 [1970]: 53).*

No caso de Sangradouro, a estrada passa próxima; o sertão virou cidade — e qualquer caminhão pode levar a Primavera do Leste, Cuiabá, General Carneiro, Barra do Garças, Aragarças, Goiânia, Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo... Basta tomar um avião para se chegar, em poucas horas, à Alemanha.

## 2. Contraponto panará

Grande parte do propósito de se discutir o futebol xavante à luz da alteridade waradzu surge em contraponto com um estudo recentemente divulgado sobre os Panará, grupo jê setentrional reconhecido como remanescente dos antigos 'Kayapó do sul'. Refiro-me ao trabalho de Elizabeth J. Ewart (2000), que reconsidera o tema do dualismo jê em termos combinadamente estruturais e históricos. Procurando determinar o lugar na vida social panará dos *hipe* (os 'waradzu ou *kupén* de lá'), a autora propõe que sua inclusão tenha ocorrido mediante um reordenamento sociocosmológico de base dualista e de colorido dinâmico. A intuição de fundo é que a noção dum dualismo ameríndio "*em perpétuo desequilíbrio*" (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 212) faz mesmo sentido, ajudando a caracterizar, dentre outras coisas, a experiência panará do chamado 'contato interétnico'. Vejamos de que modo, e em que momento, o futebol é convocado a comparecer a essa partida.

### 2.1. RELAÇÕES PACÍFICAS COM UM INIMIGO AMBIVALENTE

A categoria '*hipe*', afirma Ewart quanto aos Panará, abrange diferentes tipos de 'inimigos/ outros' ("*enemies/ others*"): desde animais até povos vizinhos. A relação com *hipe* é especialmente atraente do ponto-de-vista das *coisas* — objetos materiais e bens culturais — que permite adquirir. A essa alteridade *positiva* e *externa* contrapõe-se a dos *feiticeiros* ("*witches*"), de feitiço *negativo* e *interno*.

A partir do início da década de 1970, entra em campo o contato pacífico e continuado com os 'brancos' ("*white men*"), um tipo de gente cuja designação não tem como referente determinante a cor de sua pele, mas o farto e desejável arsenal de coisas de que dispõe. Logo percebem os índios que esses seres são potencialmente não-violentos, e que nem são assim tão ferozes. Os Panará, antes dispersos em várias aldeias, passam por abrupta redução demográfica e remoção pela FUNAI para o 'Parque indígena do Xingu'. Ali, no convívio com outros grupos indígenas, forjam uma nova categoria de identidade coletiva: 'índio/ *sotangka*' — literalmente, "*ugly thing*", uma denominação de 'coisa feia' que talvez marque a diferença entre suas posses e a dos *hipe*-brancos, como observa a autora. Em certos contextos, 'índio/ *sotangka*' abarca, também, os próprios Panará. Os brancos passam a ser os únicos seres classificados como '*hipe*'.

À época de sua pesquisa de campo, entre meados e fins dos anos 90, Ewart testemunha o processo gradual de saída do Parque e de reagrupamento dos cerca de 180 Panará de então numa nova e única aldeia. Situada no território habitado antes da década de 1970, '*Nansepotiti*' é uma aldeia aproximadamente circular. Fica próxima a uma pista de pouso para pequenos aviões e a habitações mantidas pela FUNAI e por uma organização não-governamental de São Paulo. É sobretudo nesse novo espaço que a autora desenvolve observações que levam a um diálogo crítico com tradicionais concepções da 'jê-ologia'. A intenção, conforme já dito, é inserir a relação com os *hipe* (brancos) no debate sobre o dualismo jê.

As *coisas* dos *hipe*, como roupas, gravadores ou bicicletas, são desejadas pelos Panará, que desenvolvem meios de obtê-las e as integram no universo das trocas sociais realizadas entre eles mesmos. Por outro lado, as *formas de relação social* características dos *hipe* — estar sempre atrás de dinheiro e das lucrativas árvores de mogno, não pintar o rosto ou ter de pagar para comer — vêm-se com desconfiança, não sendo dignas de incorporação ao mundo social indígena. Aqui, o ponto destacado pelo trabalho etnográfico de Ewart parece ressoar concepções que ficam mais explícitas na pena generalista e comparativista de Viveiros de Castro (2001): uma admiração e uma vontade ameríndia de incorporar a *cultura* — domínio da técnica e da relação com objetos — dos brancos que se acompanha dum desprezo e duma recusa de "nossa" *sociedade* — domínio da ética e da relação entre sujeitos. Voltaremos a essa distinção entre 'cultura' e 'sociedade'.

No reordenamento sociocosmológico que Ewart tem a mostrar, a ambivalência dos *hipe* é um aspecto de algo mais abrangente: o fato de esses seres estarem, afinal de contas, incorporados à vida social panará. A alteridade *hipe*, sugere a autora, é constitutiva do mundo social indígena.

## 2.2. O DUALISMO JÊ E O "BRANCO" NA ALDEIA

O argumento apóia-se numa abordagem analítica que privilegia a *aldeia* e seus elementos componentes. A correlação entre certas oposições tão sobejamente trabalhadas pelos jê-ólogos — *centro/ periferia* e *masculino/ feminino* <sup>48</sup> — expressaria também, no caso panará, uma distinção entre princípios de temporalidade social: o anel periférico de residências, associado às mulheres, liga-se a aspectos de

---

<sup>48</sup> Ver, por exemplo, Maybury-Lewis (1979), Turner (1979) e Lea (1993).

*continuidade e estabilidade* do ser social, ao passo que o domínio masculino do centro da aldeia é aquele da *transformação* e da *instabilidade*.<sup>49</sup>

Os princípios ganhariam manifestação no plano da morfologia social e de certas instituições nativas: a *continuidade* estaria visível na operação do sistema de quatro clãs espacial e dualisticamente dispostos na periferia das casas; a *transformação* apareceria na atuação das metades 'leste-oeste', cujos recrutamento e funcionalidade, ligados a duas 'casas dos homens' no centro da aldeia, em nada se devem aos critérios em vigor no sistema clânico.

No momento histórico presente, Ewart constata o declínio da instituição das metades 'leste-oeste' e o desaparecimento do *par* de 'casas dos homens' a elas associadas: resta apenas uma casa. Sugere que tal transformação do sistema panará seja entendida de modo articulado ao estabelecimento de interações pacíficas com os *hipe* (brancos). O ponto fundamental da proposta da autora é que os *hipe* teriam passado a desempenhar o papel duma alteridade central, interna à aldeia, e, nesta medida, poderiam ser vistos como a outra *metade* dos Panará. Mas como demonstrar a ligação entre a relação dos índios com *hipe* e a aparente caducidade das metades leste/ oeste? Só é possível fazê-lo dando uma longa volta, ao termo da qual reencontraremos o futebol.

### 2.3. INSTABILIDADE SOCIOCOSMOLÓGICA E ATIVIDADE FUTEBOLÍSTICA

Ao abordar a relação Panará/ *hipe*, e ao situá-la como uma questão de 'metades' (umas que desaparecem e outras que despontam), o horizonte mais amplo de Ewart é a revisão crítica dos modelos teóricos sobre os Jê, no engendramento dos quais é conhecida a importância tanto das próprias metades como de oposições como *natureza/ sociedade* e *periferia/ centro*. A autora constrói seu argumento em termos sobretudo teóricos e comparativos. Por um lado, resgata a antiga indicação da necessidade de se distinguirem analiticamente dois tipos de dualismos: "*diametral*", no qual os termos opostos estão em relação simétrica, e "*concêntrico*", no qual se entrevê a lógica da "*desigualdade*", da "*assimetria*", da "*hierarquia*" (Lévi-Strauss, 1970c [1956]). Por outro lado, Ewart apóia-se num trabalho sobre os Karajá (tronco lingüístico Macro-jê) poucas vezes recordado nos textos recentes da etnologia brasileira (Dietschy, 1976).

---

<sup>49</sup> É curioso observar que a correlação inverte, de certo modo, o que Lopes da Silva (1989: 339) afirmou sobre os Xavante: os homens estariam encarregados de manter a sociedade e garantir sua continuidade e as mulheres, de renová-la. "(...) *Xavante social organization has males in charge of maintaining society and guaranteeing its continuity while it is through females that society is renewed.*"



Basicamente, seu interesse parece ser o de mostrar que, pensando em termos de instabilidade sociocosmológica — de 'perpétuo desequilíbrio', como viria a dizer Lévi-Strauss (1993c [1991]) —, o *centro* duma aldeia circular e o seu *exterior* são posições aproximáveis e intercambiáveis. Para verificá-lo, é preciso lançar mão do procedimento geométrico-formal sugerido por Lévi-Strauss (1970c [1956]).

Momento inicial (1): as casas da aldeia formam um círculo. "Abramos" o círculo de casas (momento 2) e o transformemos numa linha (momento 3). A relação entre essa linha e o ponto que antes indicava o centro da aldeia dependerá do posicionamento das casas. Se essas estiverem voltadas para o ponto, é evidente que devemos dizer que ele está 'à frente' das primeiras (situação 1, hipotética). Se a linha de casas for construída, porém, voltada, por exemplo, para um rio, tal que a seqüência espacial entre os elementos em questão seja *ponto-linha-rio* — como é o caso das aldeias karajás analisadas por Dietschy —, o "centro" queda-se *atrás* das casas, numa posição, portanto, de "exterioridade" (situação 2). Dietschy teria se esforçado para mostrar que as aldeias karajás não eram assim tão diferentes das jê-bororos; Ewart tenta dizer o que é, de certo modo, o inverso disto: que o caso karajá ajuda a entender o jê.<sup>50</sup>

Essa é minha própria interpretação do que vai expresso no estudo de Ewart, especialmente entre suas páginas 261-275. A interpretação fica melhor caracterizada por meio duma representação gráfica dos três momentos do procedimento geométrico-formal acima descrito e das duas situações em que ele desemboca:

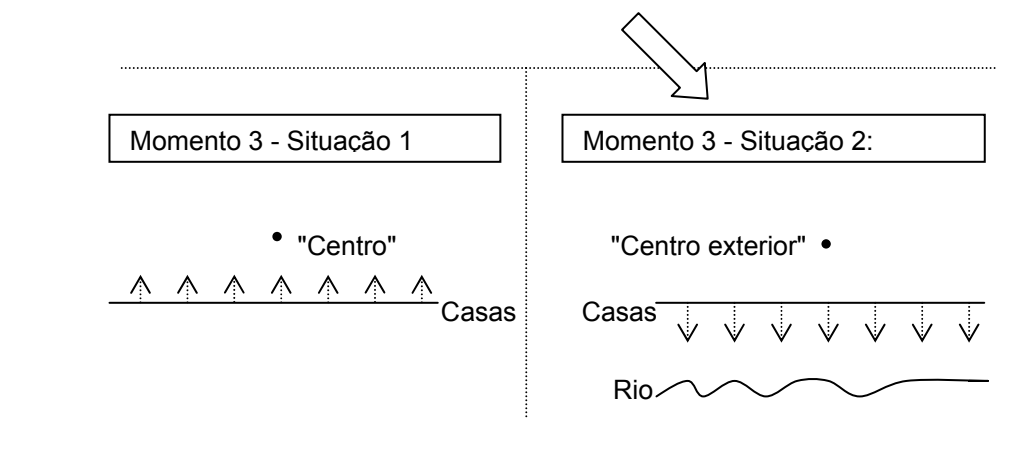
---

Figura 21 - A "exterioridade do centro"



---

<sup>50</sup> Uma análise da sociocosmologia karajá, em comparação às Jê-Bororo e Tupi, também recorre à planta da aldeia e a Lévi-Strauss, mas não menciona o estudo de Dietschy (Petesch, 1993).



À discussão acima, de alto grau de abstração 'geometrizante', Ewart recorre para reforçar e ampliar o sentido teórico da idéia etnográfica que quer apresentar. Parece estar dizendo que o centro da aldeia panará é o local propício para que a alteridade dos *hipe* seja internalizada na justa medida em que se trata dum espaço associado à transformação e à instabilidade sociocosmológica. Creio que esteja a mostrar: por paradoxal que possa soar, o centro da aldeia traz em si a potencialidade de representar o 'além-aldeia'. Quando regressa do plano formal e abstrato àquele em que a formulação teórica se estofa com etnografia, a autora focaliza, precisamente, o futebol. É nesse momento que fica mais clara a posição da prática esportiva em toda a discussão proposta sobre os Panará:

*"Ele [o futebol] proporciona um belo exemplo da centralidade de hipec numa aldeia dos dias correntes. Se, hoje, há apenas uma casa dos homens em Nansepotiti, esta casa não fica exatamente no centro da aldeia. Em vez disso, ela é erguida ligeiramente para um dos lados, deixando espaço para a outra instituição central da aldeia, o campo de futebol. O futebol é uma atividade hipec por excelência, durante a qual muitos dos homens esforçam-se por apresentar-se do modo propriamente hipec de adequar-se ao jogo, vestindo o aparato futebolístico completo e até adotando nomes brasileiros durante o jogo.*

*O futebol, como uma manifestação de força masculina, bem-estar e energia, também é panará por excelência, e é praticado exatamente no centro da aldeia, no lado oposto à única casa dos homens que permanece. Assim, aquilo que Dietschy faz em termos teóricos, baseado na visão de que o layout linear das aldeias karajás é uma variação do layout circular das aldeias dos Jê setentrionais, as aldeias panarás fazem por meio da conceitualização do espaço circular em termos lineares<sup>51</sup> e da inclusão de*

<sup>51</sup> Interpreto que a autora esteja referindo-se a dois pontos: (1) uma discussão (aqui omitida) combinando nomes, composição e disposição espacial dos clãs panarás no plano da aldeia; (2) a oposição 'diametral' introduzida no espaço circular do pátio da aldeia: casa dos homens/campo de futebol.

*coisas hipe ao nível da prática contemporânea.*" (Ewart, 2000: 264)<sup>52</sup>.

Como 'coisa hipe' que se adota e atualiza no centro da aldeia, o futebol panará indicaria uma transformação do sistema indígena como um todo, que deixa de destacar a relação entre as metades 'leste-oeste' para enfatizar a que se dá entre as metades 'Panará/ brancos'.

#### 2.4. 'ALOJAR' A ALTERIDADE E 'PROJETAR-SE' EM SUA DIREÇÃO

Na perspectiva de comparar o que acabamos de ver com a situação focalizada na partida com os xavantes, não podemos esquecer tudo o que nossa mesa-redonda já tematizou. Com efeito, as considerações sobre a 'meta-sociedade' e a assumida ambigüidade desta dissertação marcam uma resistência — da minha parte, mas não seria também do objeto estudado? — em assimilar o tratamento do futebol xavante àquilo que a proposta de Ewart leva a enxergar sobre o caso panará.

A diferença mais imediata a registrar é que a localização concreta do campo de jogo no centro da aldeia, importante suporte empírico da interpretação de Ewart, não parece ser um elemento decisivo na organização social do espaço xavante contemporâneo (*Capítulo IV, tópico 2.1*). Ademais, já foi suficientemente enfatizado o fato de o fenômeno aqui analisado manifestar-se em múltiplos espaços. E é nesse sentido que se pode levar as colocações comparativas ao encontro do plano mais abstrato que até aqui nosso debate tem privilegiado: se o futebol panará *aloja* a alteridade *hipe* no centro da aldeia — implicando um reordenamento sociocosmológico —, o xavante faz, é certo, algo semelhante, mas favorece igualmente uma imagem suplementar, qual seja, a da *projeção* em direção à alteridade waradzu.

A distinção entre 'alojar' e 'projetar-se' não é banal. Apesar da perspectiva crítica que assume perante os postulados bem assentados da 'jê-ologia', Ewart acaba por incorrer pelo menos num deles: o de que analisar a vida social de povos jês significa olhar, fundamentalmente, para o que se passa no plano da aldeia. Foi ali que

---

<sup>52</sup> *"It [football] provides a beautiful example of the centrality of hipe in a present day village. Whilst there is only one men's house in Nansepotiti today, this house does not stand precisely at the centre of the village. Instead it is built slightly to one side, making space for the other village centre institution, the football pitch. Football is a supremely hipe activity, during which many of the men go to great lengths to present themselves in the proper hipe way appropriate to the game, wearing full football kit and even adopting Brazilian names for the duration of the game. [§] It is also supremely panará as a manifestation of male strenght, well-being and energy and it is played right at the centre of the village, opposite the one remaining men's house. Thus what Dietschy does in theoretical terms, based on the linear layout of Karajá villages seen as a variation of the circular layout of northern Gê villages, panará villages do through the conceptualisation of circular space in linear terms and the inclusion of things hipe at the level of contemporary practice."*

a autora concentrou-se, como vimos, ao propor um entendimento das relações entre os Panará e os *hipe*. Falar em 'projeção' xavante, por outro lado, implica reconhecer que as interações com os brancos impedem uma redução às imagens analíticas da *introjeção* e do *micro-cosmo aldeão*. Se não há dúvida de que a aldeia jê deixa-se ler como campo expressivo de processos cosmológicos fundamentais, não é seguro que ela encerre toda cosmologia possível. Efetivamente, a prática social indígena contemporânea envolve, ao menos no caso xavante, freqüentes deslocamentos entre aldeias, muitas vezes situadas em diferentes territórios demarcados, e entre elas e as cidades — tecla em que esta dissertação tem batido sucessivas vezes.

Uma etnografia da manifestação do futebol indígena nas cidades e a inflexão disto nas considerações teóricas a seu respeito talvez não sejam tarefas possíveis no caso panará simplesmente pelo fato de, neste, a dimensão urbana inexistir. Não cobro de Ewart (tresloucadamente, portanto) que mostrasse o futebol panará nos mesmos moldes por mim atribuídos ao xavante, isto é, existindo em múltiplos planos (*Capítulo IV*). Só tenho a frisar que, se o futebol xavante de fato apresenta dimensões adicionais em relação ao panará, a linguagem e a perspectiva utilizadas na interpretação do último são insuficientes para dar conta do primeiro.

## 2.5. A 'CULTURA' E A 'SOCIEDADE' DOS BRANCOS

O próximo ponto a comparar requer a retomada da já destacada distinção entre '*cultura*' e '*sociedade*', proposta por Viveiros de Castro (2001) ao discorrer sobre a visão indígena dos 'outros-brancos'.

No texto citado, o autor lançou mão das noções de cultura como "*modo de objetivação*" e sociedade como "*modo de subjetivação*"; '*cultura*' remeteria à *técnica e à relação com (e por meio de) objetos*, '*sociedade*', à *ética e à relação entre sujeitos*. É prudente notar que Viveiros de Castro recorreu a essas noções estando diante dum conjunto heteróclito de narrativas míticas e operando, em paralelo, com categorias antropológicas como 'uso tecnológico do fogo' (cultura) e 'aliança matrimonial' (sociedade); o que configura todo um tradicional campo analítico da etnologia americanista, cujo nível de abstração face à concretude da vida social contemporânea observada em suas miudezas é alto, e que, neste sentido, contrasta bastante com o que esboçarei a seguir. Mesmo arriscada, a transposição parece ter algo importante a sinalizar.

A fim de seguir iluminando o caso xavante, o que me interessa apontar é uma certa maneira de manejar os dados etnográficos, verificada no tratamento de Ewart da

relação com a alteridade *hipe*, em geral, e do futebol panará, em particular. De antemão, friso que sou eu, e não Ewart, quem remete a discussão às noções precisas de 'cultura' e 'sociedade' que acabo de explicitar.<sup>53</sup> Com elas, Viveiros de Castro *não* pretendia, é igualmente justo destacar, dar conta dos Panará descritos por Ewart. Fique claro, portanto, que o que poderia parecer uma *crítica* aos dois autores é, na realidade, mais um dos *testes* propostos nesta dissertação: no caso, do que diz cada qual, em específico, sobre a relação entre índios e "brancos". Teste que se realiza aproximando as duas formulações, e que, espero, colabore na compreensão do futebol xavante. Passemos ao experimento.

Ao argumentar em prol dum certo desprezo indígena pelo que chama, alternativamente, de 'formas de relação intersubjetiva', 'formas de relação social' ou 'práticas sociais' características de *hipe*, Ewart apresenta, quase sempre, situações de *conflito*. Por exemplo:

(1) revoltado com uma mulher que abandona o filho choroso, entregando-se à dança do *fórró*, um homem destrói o aparelho de som e discursa, no silêncio da noite de Nansepotiti, contra a adoção de hábitos *hipe*;

(2) uma criança resiste a ter seu rosto pintado com urucum, e sua mãe, num ato de convencimento, pergunta-lhe se acaso ela é *hipe*, para não adornar seu corpo devidamente;

(3) numa das poucas cenas de agressão interpessoal que a etnógrafa diz ter testemunhado, um jovem é cobrado pela mãe por dormir até tarde; o rapaz retruca que vai casar-se com uma *hipe* e, então, terá suas roupas lavadas do modo adequado, o que motiva que a mãe passe a agredi-lo com uma garrafa plástica repleta de líquido.

Quando afirma que as formas *hipe* de relação social são indignas de integrar o mundo panará, Ewart fratura ao meio o sentido de seus próprios dados. Quero dizer: porque não considerar o gosto por dançar *fórró* ou os desejos dum corpo sem pintura e de casar-se com uma estrangeira *tão indicativos* do modo panará de relacionar-se com *hipe* quanto as reações de inconformismo e repressão alheios que provocam? Para que a desconfiança diante das práticas sociais *hipe* surja como significado único, que apaga seu reverso (a vontade de aderir a essas práticas), é preciso que a observação etnográfica selecione a atuação dalgumas pessoas como 'mais panará' do

---

<sup>53</sup> Todavia inspirado, é certo, em ensaio de Cesar Gordon Jr. (2001), que se ampara nas mesmas idéias de Viveiros de Castro para pensar sobre a comentada avidez kayapó por bens industrializados. De acordo com Gordon, os Kayapó, ao par de imaginarem a possibilidade de "viver com a cultura do branco", estariam engajados em ensinar a este último "como se vive na sociedade indígena". De futebol os Kayapó também gostam, e Cesar bem sabe disto (*Apêndice 1*).

que a de outras — e já indiquei que postura similar foi por mim descartada como árbitro da partida com os xavantes.

Se, a cada situação de conflito relatada, levássemos em conta ambos os lados, enxergaríamos algo parecido com o que procurei expressar, especificamente sobre o futebol xavante, por meio da idéia de 'rito de auto-alteração e identificação': movimentos na direção da alteridade dos brancos, constatações de que se está indo 'longe demais', refreamentos e uma identidade que se produz nesta dinâmica; ou então, ouviríamos panarás (alguns deles) "dizendo", indiretamente, 'queremos ser Brancos' — à semelhança do que os Wari' (vários deles, presume-se) teriam de fato dito a Aparecida Vilaça, segundo trecho antes mencionado. Não é isso, contudo, o que se passa na interpretação de Ewart.

Nela, nota-se um recorte adicional de sentido. O recorte é, a meu ver, indevido. Sua implicação para a visão do futebol panará, decisiva.

Recordemos: os Panará (1) *desejam* as coisas de *hipe* e (2) *repelem* as formas de *relação* e *práticas sociais* características daquele tipo de ser.

Para reforçar algo que já vai entremostrado, pergunto: o forró que se dança, o corpo que se quer apresentar sem pintura e a cômica branca que se imagina não seriam fenômenos que, embora enquadráveis no pólo '2', indicam uma *vontade panará de aproximar-se dos brancos*, o que, portanto, borra o sentido duplamente dicotômico da interpretação (desejar *versus* repelir e, digamos, cultura *versus* sociedade)? É o que me parece, mas, consoante parágrafo anterior, a autora não entende que a *disposição* que vem antes da *repressão* merece o mesmo estatuto de '*dado etnográfico*' que esta última.

O futebol, por outro lado — eis o recorte adicional —, figura no primeiro pólo: seria do domínio das *coisas hipe que se deseja*, não das '*formas do ser social*' *hipe que se rejeita*. Registro minha discordância. Pois, se é correto afirmar a proximidade entre as avaliações etnográficas de Ewart e o manejo das noções de 'cultura' e 'sociedade' por Viveiros de Castro (2001), segue-se que, onde o aspecto de *positividade* da '*vontade de futebol*' panará é *duplo*, a interpretação de Ewart só parece dar conta de uma das '*faces da moeda*'. Esclareço.

Atentemos para certos dados: a efetiva utilização e a circulação social de itens da vestimenta futebolística como calções, camisas e chuteiras (Ewart, 2000: 181, 190-191, 264). Eu estaria de acordo caso fossem apreendidos no bojo da atração pela "(...) *potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação — sua cultura (...)*" (Viveiros de Castro, 2001: 51), a incluir também, ainda de acordo com a autora, coisas como roupas em geral, bicicletas, gravadores ou aviões. Mas discordo de Ewart no que se refere a um outro conjunto de dados. Na verdade, chamo a atenção para um

ponto obscuro — porque, aliás, secundário — na construção de seu argumento. Observemos:

(1) A concreta presença do futebol na vida social contemporânea; (2) o fato de ele estar tão 'na cabeça' dos Panará a ponto dum desenho 'nativo' da aldeia não trazer nada mais que moradias e, por elas circundado, o espaço de jogo em intersecção com a casa dos homens; (3) a adoção de nomes de atletas não-índios no decorrer das partidas (Ewart, 2000: 200, 248-249, 256-257 e 264). Tudo isso continua a ter que ver, exclusivamente, com a aquisição de *coisas dos hipe*? Ou se trata, antes, de 'formas do ser social' ("*modos de subjetivação*") *hipe* que, ao invés de serem *rejeitadas*, são, como suas coisas, *desejadas*?<sup>54</sup>

A meu ver, estamos diante de dados da autora que não se adequam ao sentido global de sua própria interpretação, e que levantam suspeita complementar. Se alguém dissesse que o trabalho de Ewart mostra que esses índios estão ocupados em utilizar a "*cultura*" dos brancos "*(...) sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação — sua sociedade.*" (Viveiros de Castro, 2001: 51), pareceria incorrer numa interpretação parcial. Sugiro que os Panará passem ao largo dessa *visão dicotômica* (antropológica) *da visão* (indígena) *dos brancos*. E o faço apoiando-me, antes de mais nada, nos próprios dados de Ewart e, também, na idéia de que o futebol tem diversas dimensões (*Capítulo I*).

Ele não é só um "festival de coisas" como bolas, chuteiras, caneleiras e uniformes; não se deixa reduzir a um "*modo de objetivação*"; é mais do que "*cultura*" dos brancos. Para além desta última, também alguns componentes da "*sociedade*" dos brancos podem ser desejados pelos índios, pois, no "nosso" "*modo de subjetivação*", nem tudo é assim tão descartável ou desprezível — por exemplo, o futebol. Estão a demonstrá-lo os Panará, ao aderir à prática do esporte e situá-lo no 'centro' (como quer Ewart) de seu mundo. De duas, uma: ou a atividade futebolística é o contrário dum *veneno* na perspectiva dos índios ou se trata duma gente com enorme propensão a amortiçar-se — de novo o *ópio*, o *vício*? (*Capítulo II*). Mostram o mesmo os xavantes, mas acrescentando elementos à análise que estavam ausentes no caso panará.

---

<sup>54</sup> Especificamente quanto a nomes pessoais, Reis (2001: 93) sugere que os de ídolos futebolísticos tendem a compor, junto com os bíblicos e outros, o repertório do que chama "*nominação do contato*" entre os Xerente. Diferentemente do caso panará, porém, no xerente, não se trata duma identificação provisória, circunscrita ao tempo de realização da partida, mas "para toda a vida", para a interação com os não-índios, especialmente, e, presumo, com índios outros.

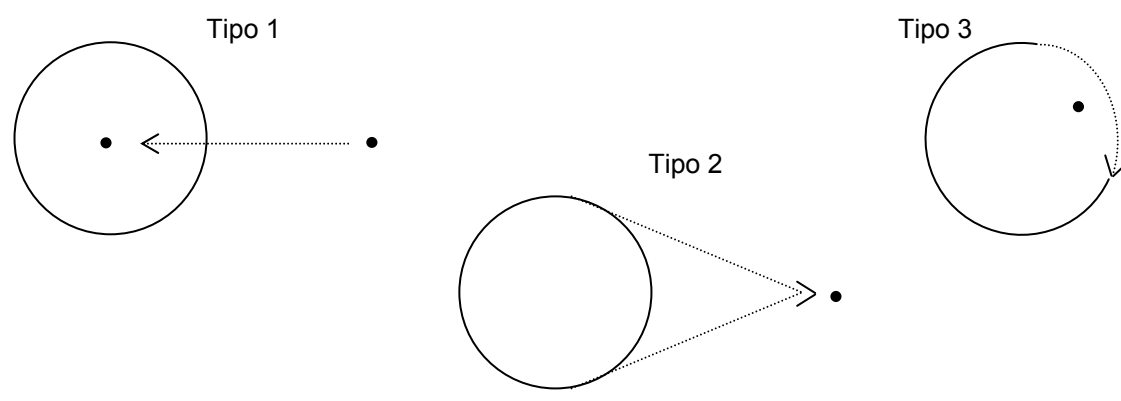
Se é válida minha interpretação dos dados de Ewart pela linguagem de Viveiros de Castro, os Panará fazem *seu* um modo de subjetivação *hipe*. Limitam-se a isso. Já os xavantes indicam estar dispostos, ademais, a *viver na mesma sociedade que nós, compartilhando alguns de nossos jeitos de ser gente* — não apenas, mas também, por meio do futebol. É assim quando passam a freqüentar escolinhas e a disputar campeonatos em Primavera do Leste, a acompanhar o noticiário esportivo, a convidar um pesquisador-futebolista a visitar a aldeia e a tentar dele extrair o que querem — o que inclui testes em São Paulo —, a ver um dos seus e outros índios chegar ao profissionalismo, a com isto sonhar para si mesmo ou para parentes próximos, a envolver-se com empresários, a imaginar a possibilidade de erguerem um clube com seu próprio estádio no interior da área de Sangradouro (*Capítulos II, III e IV*).

Não se trata, portanto, somente de querer jogar futebol *como os brancos* — o que leva a uma idéia bastante particular de *aculturação*, tal como acima visto — mas, também, dum desejo de, pela via esportiva, estar *junto conosco* e exercitar parte de nossa própria socialidade — o que remete à anteriormente apresentada noção de *meta-sociedade*.

O suplemento de sentido que assim revela o caso xavante face ao panará pode ser visualizado com a ajuda da figura a seguir. Nela, pontos pretos representam o 'outro-branco', círculos, os regimes indígenas sob análise e setas tracejadas, os movimentos sociocosmológicos que o futebol opera.

---

Figura 22 - Movimentos sociocosmológicos do futebol indígena



Pelo que o trabalho de Ewart permite notar, o futebol panará restringe-se a promover o movimento de 'tipo 1', também realizado pelo xavante. Tive, contudo, a oportunidade de conhecer um panará — envolvidos, ambos, com assuntos de



educação escolar indígena<sup>55</sup> —, e suspeito que uma pesquisa que enfocasse diretamente o que é o esporte para este povo levaria à ampliação do campo de semelhanças em relação ao caso xavante. Arrisco supor o mesmo sobre os xikrins da área do Cateté (sudeste do Pará), com base na minha própria experiência de pesquisa junto a eles e, também, da sugestão sobre a contextual incorporação de certos elementos do futebol (uniformes e exercícios de aquecimento) no domínio da encenação ritual de 'Sete de setembro', contribuição fornecida por Isabelle V. Giannini (1998).

Com segurança, e coerência diante do já elencado nesta nossa mesa-redonda, cabe dizer que os tipos '2' e '3' aplicam-se, apenas, ao futebol xavante. Ambos evocam a idéia de *projeção* na direção da alteridade waradzu. Apresentam-se, em conjunto, como lembrete do conteúdo da primeira rodada deste debate: a exterioridade waradzu, expressa em '2' (do mesmo modo que em '1'), é incerta do ponto-de-vista analítico; o tipo '3' seria a meta-sociedade tornada realidade por meio das interações esportivas.

## 2.6. CORPORALIDADE E PROFISSÃO

Um debatedor tem comentário a fazer. Pautando-se pelo que foi trazido por este trabalho, diz que o movimento futebolístico xavante sinaliza, fundamentalmente, o interesse por uma *profissão*, isto é, por um meio de obtenção de *dinheiro*. Nessa medida, seria preciso rever a afirmação de que o esporte transcende a atração pelos *objetos* e pela "*cultura*" dos brancos. Não haveria, enfim, indicação suficiente de que o futebol, do ponto-de-vista xavante, vai além do "nosso" "*modo de objetivação*".

Começo a responder lembrando que existem outras maneiras disponíveis de se adquirir objetos que não por meio da forma monetária; que uma profissão não é o único meio de se obter o equivalente-dinheiro; e que, por fim, há muitas profissões que não a de 'jogador de futebol'. Suspeito que nada disso seja estranho à percepção xavante do mundo em que vivem. Nesse sentido, o argumento apresentado por meu debatedor não se põe *contra* a idéia de que estamos frente a uma atração indígena por um modo "branco" de subjetivação, mas, na realidade, a seu *favor*.

Pois, investir na profissão de futebolista é selecionar uma maneira específica de ser um '*sujeito-branco*'; maneira na qual a posição que se tem na meta-sociedade — à diferença de professores, agentes de saúde ou técnicos agrícolas — resulta, de

---

<sup>55</sup> Participantes de etapa de 'curso de formação de professores indígenas' promovida pela FUNAI e pela Associação *Iprere*; ele como cursista e eu como responsável pela disciplina 'educação física'.

modo decisivo, daquilo que se é capaz de fazer com o *corpo* (e com uma bola). Afora a bola, nada a admirar, se é mesmo correta a afirmação de que as sociedades indígenas sul-americanas manifestam uma *"elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal"* (Seeger & Outros, 1979: 3).

'Idiomas simbólicos' à parte, o que tem sido reiterado desde Maybury-Lewis (1984 [1967]: 80) é que a *"resistência física"*, a *"rapidez"*, a *"agilidade"*, a *"vivacidade"* e a *"astúcia"* são qualidades pessoais prezadas pelos Xavante, especialmente no caso dos homens. Por que também não o seria uma prática como o futebol, ela própria capaz de valorizar, inclusive em termos monetários, essas mesmas qualidades? Mais um caso de *"encontros de ideologias"* (Vilaça, 1996b), tematizando, não exatamente a fé e a conversão *religiosa* (*Idem*; Viveiros de Castro, 1992b; Wright, 1999; Capiberibe, 2001), mas a futebolística e o empenho corporal?

### **3. Comentários mais gerais**

Essas considerações sobre corporalidade insinuam uma outra possibilidade analítica, que em nada se restringe aos 'xavantes', nem aos 'Xavante', tampouco ao conjunto em que figuram ao lado dos Panará, Apinayé ou xikrins do Cateté — isto é, 'os Jé' —, sequer às aludidas 'sociedades indígenas sul-americanas'. A possibilidade a que agora me refiro passaria pela diminuição da distância entre as formulações propriamente etnológicas e as provenientes da sociologia como campo disciplinar relativo às 'modernas sociedades ocidentais'.

Penso em idéias como a de que o *"capital físico"* — digamos, o *corpo* — é um dos únicos recursos disponíveis aos jovens de *"camadas sociais inferiores"* que se orientam para a ascensão e distinção sociais (Bourdieu, 1983). A meu juízo, convém que os etnólogos não torçam o nariz de imediato para idéias como essa. Embora carecendo das devidas mediações, elas têm lá sua parcela de contribuição a oferecer ao entendimento da atração indígena pelo horizonte do profissionalismo esportivo. E não só por ele, já que recordo de como a carreira de *modelo* (fotográfico, televisivo) aparecia, volta e meia, e nunca por minha iniciativa, nas conversas com os xavantes;

lembro, em especial, do gosto em falar sobre ela — e em nela projetar-se, imaginando-se como tal — dum jovem morador da Abelhinha.<sup>56</sup>

*Corpo*, dum lado, '*grana*', doutro. Transpor categorias ligadas ao mundo do *indivíduo* — como as de *lucro*, *cálculo* ou *estratégia* — à análise de sociologias indígenas é procedimento sempre sujeito a denúncias de intromissões etnocêntricas no plano do método. O veto *a priori* à transposição não merece tratamento correspondente? Pois, se faz algum sentido a idéia de 'meta-sociedade', é porque os índios mostram-se dispostos a fluir através de fronteiras entre sociedades — fantasiosamente estabelecidas, é preciso então reconhecer? E se limites perdem nitidez no plano empírico, porque haveriam de continuar a alimentar separações epistemológicas, modos de fatiar e disciplinar a produção de conhecimento nas ciências humanas? Quero dizer: se não estamos muito certos de onde termina a sociedade xavante e começa a "nossa", também não devemos estar seguros quanto ao ponto instaurador do fim da chamada 'sociologia' e do início da etnologia.

Mas não se trata da lógica destruidora do capital ou do "*sarcástico domínio das matérias*" que ameaça chegar-se aos índios (Fausto, 1997: 344-346). Para os xavantes, faz tempo, por um lado, que o 'sarcasmo das matérias' está presente; saber se elas têm sido mesmo predominantes ou destruidoras é, por outro, uma também outra história.

Quem poderia contá-la, melhor do que ninguém, são indivíduos xavantes. Pelo que conheço sobre alguns deles, creio que fossem discordar entre si (*Capítulo V, tópico 1.2*). Considerando, porém, o que têm dito e feito a nosso respeito, é provável que "as coisas" que povoam "nosso" mundo, inclusive nós mesmos, entrem nessa história como uma forma, senão universal, ao menos bastante recorrente de *amigos*: alguém com quem vale a pena aliar-se, conversar e também brigar, a quem se pode recorrer, e de quem se pode zombar.

Já foi sugerido, aliás, que 'o outro', para os Jê, estaria tanto no diferente que se evita e mantém à distância como naquele ao qual o 'si mesmo' se *incorpora*, com o qual se *solidariza* e, por paradoxal que seja, *identifica* (Lopes da Silva, 1986 [1980]:

---

<sup>56</sup> Pelo que me consta, não chegou a atuar como modelo em nenhuma instância ou oportunidade (ao contrário de Hipa - *Capítulo II, tópico 3.2*). Hoje, vive em Belo Horizonte, casado com uma não-índia. Hipa, vez por outra, falava em investir em trabalhos de modelo para alguns de seus sobrinhos (BS). E chegou a cogitar em propor ao futebolista 'Índio', então no Corinthians, o desempenho da função num lançamento de linha de roupas comercializáveis que estampariam padrões gráficos de pinturas corporais xavantes. Até o instante em que redijo, a grife xavante não se tornou realidade, mas a idéia dos padrões gráficos foi transposta à confecção de pratos, copos e canecas vendidos pela 'Associação' (*Capítulo II, seção 4*).

246-250). Seria esse um caminho para tornar o estudo das relações futebolísticas (e outras que tais) entre *eles*, os índios, e nós, os "brancos" compatível com a idéia de que, se *"são realmente 'nossos outros', só pode ser porque somos os outros (entre outros) deles"*? (Viveiros de Castro, 1999: 183). Ou o estudo etnológico da nossa alteridade terá mesmo de escolher um ou mais dentre os seguintes procedimentos: (1) supor que eles não sabem direito o que vivem ou o que pensam; (2) considerar-nos o 'fim da picada' ou os 'todo-poderosos' para eles; (3) simplificar, exotizar ou complexificar em demasia o 'seu pensamento'; (4) negar que autoria do pensamento, lá, como cá, tenha dimensões coletivas e individuais; (5) permanecer refém de sutis deslizamentos semânticos/ confusos jogos de palavras/ aspeamentos infinitos por meio dos quais acreditamos apreender como nos apreendem?

Tomara que nada disso seja necessário por muito tempo. E se andei salientando minha discordância quanto a formulações de Aracy Lopes da Silva (1992 e 1992c) que tendem a enfatizar o enfrentamento dos xavantes face às inexoráveis determinações advindas do contato regular e sistemático com o *chamado 'mundo dos brancos'*, é preciso dar o devido crédito à autora. Pois, posteriormente, foi ela mesma quem começou a rever o tratamento *da chamada 'história do contato'* desse povo indígena do Brasil central:

*"Uma compreensão mais acurada da experiência xavante no mundo atual exige a revisão de certas posturas analíticas: no lugar dos blocos 'sociedade indígena'/'sociedade envolvente', cabe pensá-la como processo em curso no âmbito de um complexo sócio-cosmológico mais amplo; no lugar da difundida (e simplista) idéia de 'aculturação', a consideração da ação indígena sobre o mundo, como fator de construção da história."* (Lopes da Silva, 1999b: 2).

Daí porque dar atenção a processos como: (1) *"uma grande valorização da educação escolar e a formação, sob a orientação dos mais velhos, de jovens intelectualmente preparados para a interlocução com os não-índios"*, (2) *"formação de associações indígenas locais"*, (3) *"produção de bens culturais para consumo em mercados urbanos nacionais e internacionais"*, (4) projetos de saúde e alternativas econômicas, construídos por xavantes *"de diferentes localidades"* e financiados por variadas fontes (públicas e privadas, nacionais e internacionais), a exemplo daquele que *"busca na apicultura um caminho para a autonomia econômica da aldeia que o idealizou"*, (5) pesquisa antropológica que *"é autorizada pelos xavantes sob a condição da elaboração posterior de um livro didático contendo seus resultados, para registro do conhecimento indígena e para uso nas escolas indígenas"* (*Idem*). Está claro que o universo etnográfico abordado nesta dissertação inclui-se dentre os

referentes de Aracy nos quatro primeiros casos. No último, a menção é ao trabalho do colega Eduardo Carrara (1997a) na área de São Marcos.

Quanto à pesquisa aqui relatada, acrescento — recordando passagens espalhadas em páginas pregressas — que sua efetiva condução, mais do que depender de *autorização* em sentido formal, foi o resultado de *negociações interpessoais*, envolvendo Aracy, Hipa, outros membros da Abelhinha (em que destaco "Marcos", "Mateus" e "Cassiana") e eu. Por essa via, as *condições* apresentadas pelos xavantes foram-se manifestando de modo igualmente informal. Não disseram respeito à elaboração de livro didático, mas, como já exposto, a que eu colocasse à sua disposição conhecimentos (futebolísticos e outros), redes de sociabilidade (*idem*) e certos bens materiais (como carro, casa, roupas, alimentos, dinheiro e gravador).

Lembremos dumas tantas expressões mencionadas ou evocadas ao longo deste trabalho: 'os xavantes', 'os Xavante', 'jês centrais', 'Jê', 'sociedades indígenas sul- americanas', 'povos indígenas', 'sociedades com e sem escrita', 'sociedades com, sem ou contra o Estado', 'sociedades simples e complexas', 'sociedades frias e quentes', 'modernas sociedades ocidentais', 'comunidade translocal', 'sociedade transcultural', 'sociedade translocal', 'cultura translocal', 'mundo dos brancos', 'mito', 'cosmologia', 'história do contato', 'sociedade envolvente', 'aculturação'... A necessidade de *aspas*, pelo menos e por enquanto, continua a ser um traço marcante do discurso antropológico, que parece não saber muito bem como nomear as coisas das quais quer tratar. O que digo aplica-se também, é evidente, a esta dissertação. Duas das poucas *conclusões de fato* a que ela conduz são: a sociedade abordada é uma *com futebol*; ela *não mora apenas* na aldeia Abelhinha, terra indígena de Sangradouro/ Volta Grande, sudeste do Mato Grosso, Brasil central.

\* \* \* \* \*

### ***Destaques da partida***

---

*"É sem dúvida o jogo que fornece, na sociedade moderna, a imagem mais característica dessas transferências de riquezas, com o fim exclusivo de adquirir prestígio, e o jogo exigiria, por si mesmo, um estudo especial". (Lévi-Strauss, 1982 [1949]: 96). Apenas na moderna?*

## Destaques da partida

**T**rato de encerrar minha participação nesta mesa-redonda. Retomo uma expressão de Maybury-Lewis (1984 [1967]: 61) para dizer que, em mim, este estudo "*despertou a paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício*" do empírico, isto é, do que efetivamente se experimenta durante a pesquisa. Na arrumação geral do texto que se vai acabando, isso significou que foram os dados a serem apresentados que comandaram o acesso e o recurso a idéias teóricas, e não o contrário.

Era inquietante: o que dizer sobre o futebol xavante? Ou eu decidia revelar apenas parte dos dados de que dispunha, ou me deparava com os fatos de ele ser muito parecido com o "nosso" e de, num certo sentido, os xavantes quererem-no ainda mais *semelhante e integrado* ao último.

A fim de mostrar o que pude conhecer, tive, então, de procurar afinar as idéias e imagens que se iam formando e apagando na minha cabeça ao longo das pesquisas de campo, "*de biblioteca*" e "*de corredor ou restaurante*", como diria Roberto Cardoso de Oliveira (1996 [1994]: 24-25). E foi dum campo que começou em corredor da USP, conhecendo Hipa logo ao lado da biblioteca, que restou a maior *diferença significativa* que acabei por enxergar no objeto estudado: as semelhanças e a integração para as quais sinaliza são *buscadas por xavantes*, no relacionamento com uma sociedade que eles não vêem, assim de modo tão simples, como *nossa*.

Considerado em seus traços mais gerais de modalidade esportiva, o futebol, ao se rotinizar na vida social indígena, é parecido com o "nosso". Se é verdade que, para os ameríndios, "*nenhuma diferença é indiferente, toda diferença é imediatamente relação, dotada assim de uma positividade*" (Viveiros de Castro, 1993: 185) a afirmação ajuda a interrogar a presunção de que o sentido único das atividades físicas indígenas seria a inversão da lógica fundante do jogo: inexistiria atribuição de sentido à diferença entre *ganhar e perder*, *ser melhor e ser pior* numa atividade corporal?

Não creio que respostas a essa pergunta fossem variar muito de povo para povo, excetuados presumíveis graus distintos de familiaridade com esta língua franca do mundo contemporâneo que é o esporte. Não antever variações importantes nesse sentido, mesmo de posse de poucos dados comparativos, significa renegar a imagem

do 'jogo (apenas) ritualizado', que me parece fruto de ligeirezas descritivas.<sup>1</sup> As questões que requerem determinações etnográficas mais precisas são: (1) as relações entre indivíduos, grupos e categorias de pessoas com as quais o esporte se articula ao inserir-se na vida social indígena e (2) o futebol *para* índios — xavantes e tantos outros (*Capítulo I, Apêndice 1*).

A primeira questão, tratada ao término do quarto capítulo, não retornou em nosso debate final, que, ademais, só cobriu parte da outra, tematizada no quinto. Com efeito, o *Capítulo VI* concentrou-se na idéia de que futebol é coisa de branco, procurando avaliar seus desdobramentos. Os xavantes, no entanto, também dizem que futebol é que nem corrida de toras. Se assim é, e se nenhuma das duas atividades parece implicar a busca de relações equilibradas, como se observou ao longo dos capítulos *IV* e *V*, seria preciso rever a feição dos Xavante como uma gente de ideologia e práticas sociais ocupadas, fundamentalmente, em *buscar a harmonia*, ponto em que Maybury-Lewis (1979 e 1989) tem insistido. A idéia certamente precisa ser apurada, mas o fato é que, enquanto parece haver pouco de "guerra" nos modos como os índios se relacionam conosco (os "brancos") por meio do futebol, entre eles mesmos, a modalidade esportiva associa-se às corridas e, ao mesmo tempo, aponta para processos disjuntivos, de que são expressões as relações entre jogadores e dirigentes e a constituição dos times de campeonatos.

Entretanto, justamente por conta da paixão pelo empírico a que me referi de início, nenhum videoteipe vai poder ajudar a elucidar esse lance: é que nunca presenciei a realização dum uiwêde, dum buriti, numa corrida xavante de toras. Lamentei-o tanto que ele acabou por refletir-se em sonho, e me peguei encontrando a bola de chutar dos xavantes no interior da sua tora de correr, conforme relatado na abertura do trabalho. O evento levou-me a inquirir: se a subjetividade e a intuição são instrumentos inescapáveis da investigação etnográfica<sup>2</sup>, por que não, na companhia do que efetivamente *vi/ escutei* num trabalho de campo que se estendeu até São Paulo e do que daí *abstrai* por meio do manejo combinado das linguagens verbal e gráfica, dar crédito, também, ao que *imaginei* no plano onírico?

---

<sup>1</sup> Enquanto as impressões do tipo 'as coisas são assim' sobre o futebol nas terras altas da Nova Guiné vão resumidas por Read (1959: 429) num curto parágrafo dedicado a argumentar sobre outro tema — a centralidade do princípio da "equivalência" nas relações intergrupais —, Malinowski (1966 [1935]: 211-213) empenhou algumas páginas em mostrar a imbricação entre o críquete trobriandês e festivais de distribuição da colheita agrícola, na qual estão em cena o poder e o prestígio de líderes, além de violentos conflitos e um sistema de apostas. Sobre o 'futebol ritualizado' entre indígenas da América do Sul, ver Garcia & Jurema (*Internet 6* e 2000).

<sup>2</sup> Ver Maybury-Lewis (1984 [1967]: 20-22 e 1990: 8-9) e Viveiros de Castro (1992: 178-179).



Creio que, ao menos para os xavantes da Abelhinha, as práticas, idéias e vontades que envolvem o futebol conformam algo cujos sentidos não se separam de suas tão faladas corridas; algo que, nessa direção, vale mesmo considerar como se *morasse dentro duma tora de buriti*. E é por aí que, no estudo da realidade xavante contemporânea, acabariam por se colocar em relação de contigüidade e de substituição, metonimizandose e metaforizandose reciprocamente, a bola e as toras.

Em etnografia, porém, como em futebol, *cada partida é uma história*. Comentei a que vai expressa nesta dissertação como pode fazê-lo quem esteve, o tempo todo, dentro de campo — mas fora da tora. Coordenando o debate proposto no capítulo de encerramento, propus focalizar a figura dos "brancos" no futebol xavante. Apontei, então, dois destaques, que apelidei de 'rito de auto-alteração e identificação' e de 'projeção na direção da alteridade waradzu'. Nenhuma alcunha se aplica totalmente ao acaso, e essas tampouco o foram. Já se sente, de modo um pouco difuso, que 'os Jê' não merecem ser considerados um conjunto à parte na etnologia das terras baixas sul-americanas. Valendo-me de palavras que têm soado mais constantemente noutras paragens etnográficas, mas que aqui também parecem ter seu sentido, quis reforçar esta mensagem.

Em acréscimo, como sugeri ainda há pouco, seria possível, e fecundo, deixar os "brancos" um pouco de lado, tratando do plano em que o futebol "fala" das relação dos xavantes entre si. Esquematizando o debate metodológico-conceitual em função dos dados empíricos, não tardaria muito até que se chegasse a destacar, em terceiro lugar, o aspecto conflituoso e potencialmente disjuntivo, ao invés de harmonioso e conjuntivo, que tanto o futebol como a corrida de toras manifestam.

'Rito de auto-alteração e identificação', 'projeção na direção da alteridade waradzu' e "esportividade xavante". São três pontos, que fazem do futebol um tema promissor para ajudar a que a circunscrição analítica da "*sociedade xavante*" e o modelo de dualismo "equilibrado", freqüentemente utilizado por seus intérpretes de forma a sobrepujar o facciosimo político, sejam repensados — juntamente, aliás, com o próprio facciosimo e seus possíveis fundamentos sociocosmológicas, como o parentesco, o território como base de articulação de grupos políticos e o idioma da "*feitizaria*" (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 341-345). Mas é certo que outros destaques, positivos ou negativos, indicados ou ocultados na partida que joguei com os xavantes da Abelhinha e de Sangradouro, possam ser pinçados pela assistência — sejam os comentaristas por profissão ou os torcedores mais inclinados à falação.

A eles, já quase passo a palavra, para que dêem prosseguimento às infundáveis mesas-redondas da etnologia, da antropologia social e da sociologia, em sentido mais amplo. Ao lado do jogo e do esporte, o futebol xavante há de encontrar

seu lugar nesses debates; e os próprios xavantes, de continuar empenhados na construção de sua meta-sociedade. Tal, pelo menos, minha dupla torcida: por sempre renovadas borboletas (Strathern, 1996: 96).

\* \* \* \* \*

## Referências

---

1. Trabalhos citados.....	349
2. Siglas e abreviaturas utilizadas.....	368

## Referências

### 1. Trabalhos citados

- A21 (*Amazônia vinte e um* - revista, Manaus). 2000 - "A força indígena no país do futebol", 2 (4), janeiro, pp.: 30-31.
- AC (*A crítica* - jornal, Manaus). 1996 - "Jogos dos povos indígenas movimentam Goiânia hoje", 18/10.
- 1996b - Matéria com declaração de Hipãri Dzutsi'wa Top'tiro, 27/10, p.: C5.
- 2000 - "Xavantes - índios em guerra pelo poder", 19/10.
- AG (*A gazeta* - jornal, Cuiabá). 1999 - "Tumulto entre índios na região do Araguaia", 07/08.
- 1999b - "Juventude está escalado para pegar o Operário", 29/08, p.: 2D.
- AGOSTINHO, Pedro. 1974 - *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. SP: EPU/ EDUSP.
- AJ (*Albuquerque Journal* - jornal, Albuquerque, New Mexico, EUA). 1999 - "Indians: the stars of 'Village Europe'", 09/05, seção 'New Mexico & The West', p.: B1.
- ALBERT, Bruce. 1995 [1993] - "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". *SÉRANT*, nº. 174. [Tradução, por Bruce Albert e Alcida Ramos, com revisão de Eduardo Viveiros de Castro, da primeira versão "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)", em *L'H*, , XXXIII (2-4), pp.: 349-378].
- 2001. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira". Em: *PIB 96-00* (abaixo), pp.: 197-207.
- ALEGI, Peter. 1997 - "*Umlando wemidlalo emasendulo eningizimu Afrika*: the pre-colonial origin of soccer's popularity in modern South Africa". <(HW)people.bu.edu/ palegi/ imidlalo.html>.
- ALLISON, Maria Teresa. 1980 - *A structural analysis of Navajo basketball*. Tese de doutoramento em educação física. Urbana (Illinois, EUA): University of Illinois at Urbana-Champaign.
- ALLISON, Maria Teresa & LUSCHEN, Gunther. 1979 - "A comparative analysis of Navajo Indian and Anglo basketball sport systems". Em: *International review of sport sociology*, 14 (3-4), pp.: 89-96.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. 1949 [1948] - "Mudança cultural dos Terena". Em: *RMP*, (n.s.), 3, pp.: 271-379 [Originalmente, tese de mestrado na ESP, 1948].
- ALVES, Vânia de Fátima Noronha. 1997 - "Desvelando os segredos de um 'programa de índio': investigando a linguagem corporal lúdica de uma comunidade indígena". Síntese de projeto de pesquisa apresentado à Faculdade de educação da UFMG.
- CP - Futebol entre os índios Maxakali.
- AMOROSO, Marta Rosa. 2000 - "Os índios Xaklan Kaingang nas aquarelas de Joaquim José de Miranda (1771)". Em: *Os índios, nós*, Lisboa (Portugal): Museu de etnologia de Lisboa, pp.: 54-69.
- ANDRADE, Lucia M. M.. 1984/85 - "Xamanismo e cosmologia Asurini - algumas considerações iniciais". Em: *RA*, 27/28, pp. 115-125.
- ANTUNES, Fátima Martin Rodrigues Ferreira. 1992 - *Futebol de fábrica em São Paulo*. Dissertação de mestrado em sociologia. SP: USP.
- 1994 - "O futebol nas fábricas". Em: *RUSP22*, pp.: 102-109.
- 1996 - "O futebol na *Light & Power* de São Paulo". Em: *PC*, 3/4, pp.: 51-64.
- APA (Associação Palas Athena - SP). *Internet* - Site de divulgação: <(HW)palasathena.org>.
- APPADURAI, Arjun. 1996 - "Disjuncture and difference in the global culture economy". Em: (do autor) *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis/ London: University of Minnesota press, pp.: 27-47.
- ARAÚJO, José Renato de Campos. 2000 [1996] - *Imigração e futebol: o caso Palestra Itália*. SP: Sumaré/ FAPESP. [Versão de dissertação de mestrado em sociologia, UNICAMP, 1996].
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. 1980 - *Os gênios da pelota: um estudo do futebol como profissão*. Dissertação de mestrado em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ.
- 1982 - "Força estranha". Em: *Ciência hoje* (RJ: SBPC), 1(1), julho/ agosto.
- ARNT, Hérís. 1996 - "Uma leitura simbólica do futebol". Em: *PC*, 3/4, pp.: 29-36.

- ASP (*Agora São Paulo* - jornal, SP). 1999 - "Tribo do Xingu faz visita aos jogadores do Tricolor", 13/05.
- ASSOC (Associação arte e cultura Idzô'uhu; posteriormente, Associação Xavante Warã - SP). 1996 - *Estatuto da Associação arte e cultura Idzô'uhu*.
- 1998 - Prospecto de '*Waihu'u wahóimãndze*: conhecendo a vida xavante', evento realizado no 'Hotel fazenda & golf Solar das Andorinhas' (Campinas).
- 1999 - Prospecto de '*Tsô'rebtõã ró hã*: salve o cerrado - uma campanha da Associação Xavante Warã/ aldeia Idzô'uhu pela preservação do cerrado e da cultura xavante'.
- 2000a - Prospecto de 'Salve o cerrado - eventos em prol da campanha de preservação da cultura e do ambiente do povo Xavante do Cerrado matogrossense', realizados em SP.
- 2000b - *Exposição itinerante - Viver a vida xavante*. Vídeo, cor, NTSC, 9 min..
- 2000c - *Para todo mundo ficar sabendo*. Vídeo, cor.
- 2001 - Prospecto do evento '*Ai'utétó*: brincadeiras de criança - um intercâmbio cultural entre crianças Xavante e não-índias, com o objetivo pedagógico de vivenciar e testemunhar a diversidade cultural brasileira e a importância do meio ambiente para a sobrevivência do povo Xavante', Jataí (GO).
- *Internet* - Site de divulgação da denúncia de arrendamento de parcelas da terra indígena Sangradouro/ Volta Grande. <(HW)imaginario.com.br/questoes/xavante>.
- *s/d* - Prospecto do evento '*We aimõri wamé atõda a'uwé tónã*: venha brincar com a gente', realizado na 'Fazendinha - recreação e lazer infantil rural para escolas e aniversários', Sorocaba.
- AT (*A tribuna* - jornal, Santos). 2001 - "Festa do índio", 07/02, p.: B4.
- AYTAI, Desidério. 1985 - *O mundo sonoro xavante*. SP: Museu Paulista, Coleção Museu Paulista, etnologia, 5.
- *s/d* - "A música como veículo de comunicação com o mundo paralelo". Em (diversos autores): *Rituais indígenas brasileiros*, s/l: CPA Editora, pp.: 82-85.
- AZANHA, Gilberto. 1984 - *A forma "timbira": estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP. (Citado com base em Souza, 2001 - abaixo).
- AZEVEDO, Marta. CP - Futebol entre povos indígenas da região do Alto Rio Negro.
- BALANDIER, Georges. 1976 [1974] - *Antropo-lógicas*. SP: Cultrix/ EDUSP. [Tradução, por Oswaldo Elias Xidieh, do original *Anthropo-logiques*, Paris: Presses universitaires de France, 1974.]
- 1993 [1955] - "A noção de situação colonial". Em: CC, 3, pp.: 107-131. [Originalmente, primeiro capítulo do livro do autor *Sociologie actuelle de l'Afrique noire - dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, França: PUF, 1955. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário, com revisão de Paula Montero].
- BALDUS, Herbert. 1954 - *Bibliografia crítica da etnologia brasileira, vol. I*, SP: Comissão do IV Centenário de SP.
- BAPTISTA, Fernando Mathias. CP - Futebol em aldeias da área xavante de Pimentel Barbosa.
- BARATA, Maria Helena. 1999 - *Tupi-Guarani e Jê-Timbira: articulações étnicas em processo*. Tese de doutoramento em antropologia social. Brasília: UnB.
- BARBOSA, Gabriel Coutinho. CP - Futebol entre os índios Aparai-Wayana.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2001 - "O universo visual dos xamãs Wauja (Alto Xingu)". Texto apresentado ao VOAR, abril, 20 pp.. (Posteriormente publicado em JSA).
- BARROS, Edir Pina de. 1999 - "Bakairi". Em: PIB.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. CP - Futebol entre povos indígenas do Alto Xingu.
- 1993 - "A saga do *Yawari*: mito, música e história no Alto Xingu". Em: *A-EHI*, pp.: 117-146.
- 1996 [1991] - "Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni - Sting". Em: *RA*, 39 (1), pp.: 145-189. [Originalmente, comunicação ao simpósio 'Pesquisa antropológica de urgência e direitos dos povos indígenas face aos Estados', 'XXXVII Congresso internacional de americanistas', New Orleans, EUA, 7 a 11/07/1991]
- BELIEL, Ricardo. 2001 [1999] - "Futebol anti-doping". Em: *PIB 96-00*, p.: 441. [Original na revista *VSD*, 1144, junho/ 1999].
- BELLOS, Alex. CP - Anúncio de iniciativa para criação de equipe de futebol formada por jogadores indígenas no estado do Tocantins em 2001.
- BLANCHARD, Kendall. 1974 - "Basketball and the culture-change process: the Rimrock Navajo case". Em: *Council on Anthropology and Education Quarterly*, 5 (4), pp.: 8-13.

- 1995 - *The anthropology of sport: an introduction*. Westport (Connecticut, EUA): Bergin & Garvey.
- BOURDIEU, Pierre. 1983 - "Como é possível ser esportivo?". Em: (do autor) *Questões de sociologia*, RJ: Marco Zero.
- 1990 - "Programa para um sociologia do esporte". Em: (do autor) *Coisas ditas*, SP: Brasiliense.
- 1997 - "Os Jogos Olímpicos". Em: (do autor) *Sobre a televisão*, RJ: Zahar.
- BRASIL ('Grêmio Esportivo Brasil' - Pelotas/ RS). *Internet 1* - Informações sobre o clube. Em: <(HW)members.xoom.com/ gebrasil>.
- *Internet 2 - Idem acima*. <(HW)ufpel.tche.br/~sandman/torcida.html>.
- BRITO VIANNA, Fernando Fedola de Luiz. 2001 - "Olimpíadas indígenas exercitam o diálogo intercultural". Em: *PIB 96-00* (abaixo), pp.: 218-222.
- BRONITSKY, Gordon. *s/d* - Texto sobre as atividades da entidade 'Bronitsky and associates'. Enviado pelo autor, impressão doméstica.
- BUENO, Inês Rosa. 1998 - *Fogo cruzado: práticas de cura xavante frente a sociedade waradzu*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- CAILLOIS, Roger. 1990 [1958] - *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem*. Lisboa (Portugal): Cotovia. [Tradução, por José Garcez Palha, do original *Les jeux et les hommes*, Paris: Gallimard, 1958].
- CALDAS, Waldenir. 1988 - *O pontapé inicial: contribuição à memória do futebol brasileiro (1894-1933)*. Tese de livre-docência. SP: ECA/ USP.
- 1994 - "Aspectos sociopolíticos do futebol brasileiro". Em: *RUSP22*, pp.: 41-49.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1988 - "A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia". Em: *NE-CEBRAP*, 21, julho, pp.: 133-157.
- CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. 1994 - "Futebol e relações de gênero em Maracanã, adeus". Em: *PC*, 0, pp.: 53-59.
- CAPIBERIBE, Artionka. *Internet* - "Palikur". Em: PIB.
- 2001 - *Os Palikur e o cristianismo*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Campinas: UNICAMP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964 - *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do alto Solimões*. SP: Difusão européia do livro (Coleção 'Corpo e alma do Brasil').
- 1978 [1969] - "Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil". Em: *SBI*, pp.: 142-150. [Originalmente, comunicação ao 'IX Congresso latino-americano de sociologia', Cidade do México, novembro de 1969.]
- 1996 [1994] - "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". Em: *RA*, 39 (1), pp.: 13-37. [Originalmente, aula inaugural do ano acadêmico de 1994, IFCH/ UNICAMP].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & FARIA, Luiz de Castro. 1978 [1969] - "O contato interétnico e o estudo de populações". Em: *SBI*, pp.: 151-172. [Originalmente, contribuição à conferência 'The ongoing evolution of Latin American populations', Bur Wartentein, agosto de 1969.]
- CARELLI, Vincent & TOP'TIRO, Hipãrĩdi Dzutsi'wa. 2000 - *Índio na tevê*. Vídeo, cor, NTSC, 5 min. Produção: Vídeo nas aldeias.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978 - *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. SP: Hucitec.
- 1987 [1973] - "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963". Em (da autora): *Antropologia do Brasil*, SP: Brasiliense, 2ª edição, pp.: 13-52. [Tradução, por Beatriz Perrone-Moisés, do original "Logique du mythe et de l'action. Le mouvement messianique Canela de 1963", em *L'H*, XIII, 4, pp.: 5-37, 1973].
- 1993 - "Les études gé". Em: *L'H*, XXXIII (2-4), pp.: 77-93.
- 1998 [1997] - "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". Em: <(HW)scielo.br>, *M-EAS*, 4 (1), abril [Originalmente, conferência à *Association pour la recherche en anthropologie sociale*, 09/07/1997. Tradução de Tânia Stolze Lima].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985 - "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". Em: *JSA*, LXXI, pp.: 191-208.
- CARRANO, Guilherme. CP - População e aldeias xavantes em 1994, segundo dados da Administração regional da FUNAI de Barra do Garças.
- CARRARA, Eduardo. 1997a - *Tsi tewara - um vôo sobre o cerrado xavante*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- 1997b - *Xavante. Estudo de impacto ambiental da hidrovía Araguaia-Tocantins (trecho*

- Rio das Mortes), dezembro.
- CASPAR, Franz. 1959 - *Tupari: entre os índios da floresta brasileira*. SP: Melhoramentos.
- CASTRO, Ruy. 1995 - *Estrela solitária: um brasileiro chamado Garrincha*. SP: Companhia das letras.
- CAVUSCENS, Sílvio. 2001 - "A demarcação finalmente chega ao Vale do Javari". Em: *PIB 96-00* (abaixo), pp.: 425-430.
- CB (*Correio braziliense* - jornal, Brasília). 1991 - "Índigenas de Roraima pedem fim da FUNAI", 30/03, p.: 12.
- 2000 - "Sonho de índio", 19/03, p.: 35.
- 2000b - Matéria sobre troca de correspondências entre alunos de escola de Brasília e de escola do Parque indígena do Xingu, 02/08, p.: 5.
- CÉSAR, América Lúcia Silva. CP - Informações sobre os 'Jogos Indígenas Pataxó de Coroa Vermelha/ 2000'.
- CÉSAR, Benedito Tadeu. 1982 - *Os Gaviões da Fiel e a águia do capitalismo*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Campinas: UNICAMP.
- CHESKA, Alyce Taylor. 1984 - "Sport as ethnic boundary maintenance: a case of the American Indian". Em: *IRSS*, 19, pp.: 241-255.
- 1988 - "Ethnicity, identity and sport: the persistence of power". Em: *IRSS*, 23 (2), pp.: 85-95.
- CLASTRES, Pierre. 1986 [1974] - *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. RJ: Francisco Alves, 3ª edição. [Tradução, por Theo Santiago, do original *La société contre l'État - recherches d'anthropologie politique*, Paris: Minuit, 1974].
- 1995 [1972] - *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. RJ: Ed. 34. [Tradução, por Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa, do original *Chronique des indiens Guayaki*, Paris: Plon, 1972.]
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (organizadores). 1991 [1986] - *Retóricas de la antropología*, Madrid (Espanha): Júcar Universidad. [Tradução do original *Writing culture - the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California press, 1986.]
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1973 - *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edime.
- COHN, Clarice. CP - Futebol entre os índios Kayapó-Xikrin do Bacajá.
- 2000a - *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- 2000b - "Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá". Em: *RA*, 43 (2), pp.: 195-232.
- 2001 - "Alteridades e identidades xikrin". *Paper* apresentado para discussão no VOAR, abril, 14 pp..
- COHN, Gabriel. 1986 - "Introdução". Em (organizado pelo autor): *Weber*, SP: Ática, coleção 'Grandes cientistas sociais', pp.: 7-34.
- COOPER, John. 1963 [1949] - "Games and gambling". Em: *HSAI - vol. V*, pp.: 503-524.
- CPB (*Correio da Paraíba* - jornal, João Pessoa/ PB). 2000 - "Índios disputam partida de futsal em Cajazeiras", 16/08, p.: 01.
- CPI/ AC (Comissão pró-índio do Acre - organização da sociedade civil, Rio Branco). 1997 - "Proposta curricular bilíngüe intercultural para a formação de professores índios do Acre e sudoeste do Amazonas – desenho de um currículo de magistério indígena". Rio Branco: documento impresso, versão para parecer da Secretaria de educação e cultura do estado do Acre e Conselho estadual de educação.
- CRUVINEL, Noraldino Vieira. 1997 - "Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Chão Preto - MT". Em: *Diário Oficial da União*, 04/09.
- CTI (Centro de Trabalho Indigenista - organização da sociedade civil, SP). 1989 - Visita dos xavantes de Sangradouro a São Paulo durante a 'Semana do Índio'. Vídeo, material não-editado.
- 1996 - Centenário da Missão Salesiana em Sangradouro. Vídeo, material não-editado.
- CULIN, Stewart. 1975 [1907] - *Games of the North American Indians*. New York (EUA): Dover Publications. [Original em *Twenty-fourth annual report of Bureau of american ethnology*, Washington, EUA: Government printing office, 1907].
- DA MATTA, Roberto. 1970 [1965] - "Mito e antimito entre os Timbira". Em: *MLS*, pp.: 77-106.
- 1973 - "O carnaval como um rito de passagem". Em: *EAE*, pp.: 121-168.
- 1973b [1967] - "Mito e autoridade doméstica". Em: *EAE*, pp.: 19-61. [Original em *Revista*

- do Instituto de ciências sociais, IV, I, RJ, pp.: 93-141, 1967].
- 1976 [1970] - *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes. [Originalmente, tese de doutoramento em antropologia social. Cambridge, Massachusetts, EUA: Harvard University, 1970].
- 1979 - *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. RJ: Zahar.
- 1982 - "Esporte e sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro". Em: *UF*, pp.: 21-42.
- 1986a - "Futebol: ópio do povo ou drama de justiça social?". Em: *E-ESI*, pp.: 101-120.
- 1986b - "O técnico e o presidente". Em: *E-ESI*, pp.: 98-100.
- 1987 [1981] - "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". Em: (do autor) *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, RJ: Rocco, pp.: 58-85. [Primeira edição de 1981.]
- 1994 - "Antropologia do óbvio". Em: *RUSP22*, pp.: 10-17.
- DAMM, Hans. 1970 [1960] - "The so-called sport activities of primitive peoples". Em: (editado por Günther Lüschen) *The cross-cultural analysis of sport and games*, Champaign (Illinois, EUA): Stipes Publishing Company, pp.: 52-65.
- DAMO, Arlei Sander. 1999 - "Ah! Eu sou gaúcho! O nacional e o regional no futebol brasileiro". Em: *EH*, 13 (23), pp.: 87-117.
- DEWAR, John. 1986 - "The introduction of western sports to the indian people of Canada's prairie west". Em: *SCS*, pp.: 27-31.
- DIAS JR., Carlos Machado. CP - Futebol entre índios wai-wais (RR/ AM).
- DIAS, Laércio Fidélis. CP - Futebol na aldeia do Manga e durante a 'Semana do índio', na região do Uaçá (AP).
- DIECKERT, Jürgen & MERINGER, Jakob. 1994 - "A corrida de toras no sistema cultural dos índios brasileiros Canela". Em: *RBCE*, 15 (2), janeiro, pp.: 166-180.
- DIETSCHY, H.. 1976 - "Espace social et 'affiliation par sexe' au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú)". Em: *Actes du XLII Congres des américanistes 2*, Paris, pp.: 297-308. (Citado com base em Ewart, 2000 - abaixo).
- DIMENSTEIN, Gilberto. 1996 - "Massacre dos índios". Em: (do autor) *Democracia em pedaços: direitos humanos no Brasil*, SP: Companhia das letras.
- DIP (*O Diário Popular* - jornal, SP). 1989 - "Erundina troca presentes com um cacique xavante", 24/04.
- 1997 - "Seleção indígena joga pela paz", 21/09.
- 1998 - "Índio banca audiência dos pais", 08/04.
- DOÉTHIRO (Álvaro Fernandes Sampaio). 1998 - "Rio Negro: diversidade e seus problemas - uma narrativa indígena". Brasília: documento impresso, 02/06.
- DP (*Denver Post* - jornal, Denver, Colorado, EUA). 1999 - "Promoter engages indigenous artists", 'The Denver Post Robert Schwab Column', 21/08.
- DRMN (*The Denver Rocky Mountain News* - jornal, Denver, Colorado, EUA). 1998 - "Gordon Bronitsky exports all things of American Indian", 05/04.
- DUMONT, Louis. 1975 [1971] - *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona, Espanha: Editorial Anagrama. [Tradução do original *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, França: Mouton, 1971].
- ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. 1994 [1985] - *A busca da excitação*. Lisboa (Portugal): Difel. [Tradução, por Maria Manuela Almeida e Silva, do original *The quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*, London, Inglaterra: Basil Blackwell, 1985.]
- ÉP (*Época* - revista, RJ: Editora Globo). 1999 - "Chávez catequiza os Yanomami", 18/10.
- 2000 - "A saga dos Sático Xukuru", 24/04 (ano II, nº 101), pp.: 82-100.
- EM (*Estado de Minas* - jornal, Belo Horizonte). 2000 - "Índio quer apito", 11/11, p.: 06.
- EWART, Elizabeth J.. 2000 - *Living each other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. Tese de doutoramento. London (Inglaterra): The London school of economics and political science.
- FARIA, J. Barbosa de. 1924 - "Zicunati". Em: *BMN*, volume 4, pp.: 271-273.
- FARIA JÚNIOR, Alfredo G. de. 1995 - "Futebol, questões de gênero e co-educação". Em: *PC*, 2, pp.: 17-39.
- FARIAS, Agenor José T. P.. 1990 - *Fluxos sociais xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP. (Citado com base em Paula, 2000 - abaixo).
- FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. 1998 - *Saúde e políticas de saúde entre os Kaingàng*



- de Palmas/ PR. Dissertação de mestrado em antropologia social. Florianópolis: UFSC. (Citado com base em Fassheber, 2001 - a seguir).
- 2001 - "Identidade e futebol entre os Kaingáng". Trabalho apresentado ao GT 'Antropologia e esporte: as múltiplas dimensões de uma prática moderna' (IV Reunião de antropologia do Mercosul, Curitiba, novembro).
- FAUSTO, Carlos. 1988 - "A antropologia xamânica de Michael Taussig e as desventuras da etnografia". Em: *ANAN*, 86, pp.: 183-198.
- CP - Futebol entre índios Parakanã.
- 1997 - *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de doutoramento em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ.
- 2000 - *Os índios antes do Brasil*. RJ: Jorge Zahar Editor, Coleção 'Descobrimos o Brasil'.
- 2001 - *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. SP: EDUSP. (Versão do trabalho de 1997 — a menção a ambos deve-se à citação de trechos que estudei separadamente, lá e cá).
- FEIJÓ, Luiz Cesar Saraiva. 1994 - *A linguagem dos esportes de massa e a gíria no futebol*. RJ: Ed. UERJ/ Tempo brasileiro.
- FERNANDES, Estêvão Rafael. 2000 - "Informação nº 001/ Programa Xavante 2000". Relatório sobre aspectos socioeconômicos da Terra indígena Sangradouro/ Volta grande apresentado pelo autor, na qualidade de 'Assistente administrativo' do 'Programa Xavante 2000' da FUNAI, à coordenação do mesmo. Brasília, 28/07, impressão doméstica.
- FERNANDES, Estêvão Rafael & BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (orientação). CP - Pesquisa antropológica em desenvolvimento junto aos xavantes de Parabubure.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 1998 - *Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/ Paraná*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Florianópolis: UFSC.
- FERNANDES, Ricardo Cid & OUTROS (Ledson Kurtz de Almeida e Angela Célia Sacchi). 1999 - "Casa e ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade kaingang". Em: <(HW)naya.org.ar/articulos/etnias03.htm>.
- FERRAZ, Iara. 1983 - *Os Parakatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder timbira*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- 1985 - "Indenizações e jogo de flechas: a guerra dos Gavião". Em: *PIB 84*.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal. 1998 - "O conflito entre a matemática indígena e a matemática escolar: os Xavante do Kuluene, Mato Grosso". Em (da autora): *Madikauku: os dez dedos da mão: matemática e povos indígenas no Brasil*, Brasília: MEC, pp.: 68-87.
- FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. 1977 - "Sobre algumas mensagens ideológicas do futebol". Em: *José: literatura, crítica e arte* (RJ: Editora Fontana), 9, dezembro.
- 1995a - "Futebol, os jogos - 1º turno". Em: *PC*, 1, pp.: 13-21.
- 1995b - "Da construção do conceito de violência". Em: *PC*, 2, pp.: 7-16.
- FOX, J. R.. 1961 - "Pueblo baseball: a new use for old withcraft". *Journal of american folklore*, 74, pp.: 9-16. (Citado com base em Blanchard, 1995).
- FRANCHETTO, Bruna. 1998 - "Nos bastidores do Kwarup". Em: *Parabólicas* (SP: ISA), 5 (43), setembro, pg.: 11.
- 1999. "Povos, aldeias, história e cultura". Em: *Cadernos da TV Escola*: Brasília: MEC.
- FREYRE, Gilberto. 1964 [1947] - "O negro no futebol brasileiro: prefácio da primeira edição". Em: Rodrigues Filho, M. (abaixo).
- 1989 [1933] - *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. RJ: Record, 26ª. edição. [1ª., de 1933.]
- FRONTIN, Lucas. CP - Pesquisa junto aos xavantes de Sangradouro.
- FSP (Folha de S. Paulo - jornal, SP)*. 1989 - "Xavantes visitam São Paulo", 18/04, p.: C-5; "Xavantes vão se apresentar no Pacaembu", 22/04, caderno 'Política', p.: A-4 e "Erundina quer cultura indígena nas escolas", 23/04, seção 'Política - Exterior', p.: A-8.
- 1996 - "Seleção indígena quer jogar contra o mundo". 20/10, caderno 'Esportes'.
- 1997a - "Futebol integra indígenas em São Paulo", 23/02.
- 1998a - "Índios brasileiros jogam na França", 18/03, terceiro caderno, p. 11.
- 1998b - "França quer receber time de índios", 16/05.
- 1998c - "Francês aplica golpe em índios", 28/06, caderno 'Copa 98', pp.: 4-8 e 4-9.
- 1998d - "Índio esconde origem para obter emprego", 08/11, p.: 3-8 (foto e chamada na

- primeira página - "Nação escondida").
- 2000a - "Quarup sofre influência de cultura branca", 01/10, p.: A11.
- 2000b - "Arco-e-flecha volta a 1500", 20/08, p.: D10.
- 2000c - "Índio xavante joga aldeia na rede", 21/02, caderno 'Folhateen', p. 7-3.
- FT (*Folha da Tarde* - jornal, SP). 1997 - "Futebol promove a integração dos índios", 23/02.
- FUNAI (Fundação nacional do índio). 1977 - "Zicunati - um jogo de bola só para cabeça". Em: *RAI*, II (7), novembro/ dezembro, pp.: 55-56.
- 1996 - "Jogos Indígenas: uma lição de espírito olímpico". Em: *Funainforma* (Brasília: Funai), ano I, edição especial, novembro.
- 2000 - "Jogos Indígenas Marabá/ 2000". Em: *P'D*, I (1), outubro, *encarte*.
- 2001a - "Esporte solidário - projeto auxilia atletas indígenas". Em: *P'D*, I (4), janeiro, p.: 8.
- 2001b - "Xikunahity: uma nova prática esportiva". Em: *Brasil indígena* (Brasília: FUNAI), I (3), março/ abril, pp.: 18-19.
- 2001c - "IV Jogos Indígenas - Dunga, Paulão e Zequinha Barbosa estimulam atletas". Em: *P'D*, I (12), outubro, pp.: 4-5.
- 2001d - "Xavante conquistam tetracampeonato no futebol masculino" e "Artilheiro do futebol é da equipe Xavante". Em: <(HW)funai.gov.br>, seção 'Últimas notícias', 27/10.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1984/85 - "O pajé Waiãpi e seus 'espelhos'". Em: *RA*, 27/28, pp. 179-195.
- 1994 - *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. SP: NHII/ FAPESP.
- CP - Futebol entre os índios Waiãpi.
- GALLOIS, Dominique Tilkin & CARELLI, Vincent. 1992 - "'Vídeo nas aldeias': a experiência waiãpi". Em: *CC*, 2, pp.: 25-36.
- 1993 - "Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo". SP: versão preliminar, impressão doméstica.
- GALVÃO, Eduardo. 1976 [1950] - "O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu". Em: *LEB*, pp.: 349-362. [Original em *RMP*, (n.s.), IV, 1950].
- GARCIA, Rui & JUREMA, Jefferson. *Internet 1* - "A educação física entre povos indígenas". Em: <(HW)terraviva.pt/enseada/ 2603/partjor.htm>. (Parte integrante da coletânea *A Amazônia entre o esporte e a cultura*. Publicação impressa planejada, Manaus).
- *Internet 2* - "Brincadeira de índios". *Idem anterior*.
- *Internet 3* - "Olimpíadas dos povos indígenas". *Idem*.
- *Internet 4* - "Esporte e valores sociais - Ecologia (1)". *Idem*.
- *Internet 5* - "Esporte e valores sociais - Ecologia (2)". *Idem*.
- *Internet 6* - "Jogo de futebol entre os Peonás". *Idem*.
- 2000 - "O jogo de futebol entre os Peoná". *A21*, 2 (4), janeiro, p.: 31.
- GARFIELD, Seth. *s/d* - "Beholding the miracle: Xavante Indian community development projects under Brazilian military rule". Impressão doméstica.
- 2001 - *Indigenous struggle at the heart of Brazil: State policy, frontier expansion and the Xavante Indians, 1937-1988*.
- GE (*A gazeta esportiva* - jornal, SP). 1997a - "Futebol é programa de índio", 22/02, p: 16.
- 1997b - "Primo de Mané busca fama", 22/09, p.: 6.
- GEERTZ, Clifford. 1989 [1972] - "Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa". Em: (do autor) *A interpretação das culturas*, RJ: Ed. Guanabara, pp.: 278-321. [Tradução do original "Deep play: notes on the Balinese cockfight", em *The interpretation of cultures*, New York, EUA: Basic books, 1972].
- 1997a [1983] - "Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social". Em: (do autor) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes. [Tradução, por Vera Mello Joscelyne, do original *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*, New York, EUA: Basic Books, 1983].
- 1997b [1983] - "Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno". Em: *idem anterior*.
- GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Adalberto. 1984 [1972] - *Xavante: povo autêntico: pesquisa histórico-etnográfica*. SP: Ed. Salesiana Dom Bosco, 2ª. edição. [1ª., de 1972].
- 1991 [1975] - *Mitologia xavante. Mitos, leyendas, cuentos y sueños*. Quito (Equador): Ediciones Abya-Yala/ Movimiento Laicos para América Latina. (Seleção de narrativas presentes em duas publicações anteriores dos autores, ambas de 1975: *Jerônimo conta e Jerônimo sonha*, Campo Grande: Casa da cultura. Algumas dessas narrativas

- aparecem traduzidas para o inglês em compêndio editado por Johannes Wilbert: *Folk literature of the Gê Indians*, Los Angeles, EUA: University of California press, 1978. A edição citada é, porém, tradução, por Maria Victoria de Vela, numa coletânea preparada pelos autores em italiano).
- GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991a - *A ave resgatada: 'a impossibilidade da leveza do ser'*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- 1991b - "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin". Em: *RA*, 34, pp.: 35-58.
- CP - Futebol entre os índios Kayapó-Xikrin do Cateté.
- 1998 - "Análise de uma situação de intervenção social". Em: *Poematropic - pobreza e meio ambiente no trópico úmido* (Pará: Núcleo de meio ambiente da UFPA), 2, julho-dezembro, pp.: 44-49.
- GIL, Gilson. 1994 - "O drama do 'futebol-arte': o debate sobre a seleção nos anos 70". Em: *RBCS*, 25.
- GNT (canal de TV a cabo). 1998 - *Futebol*. Vídeo, série de três programas, 16 mm, 90 min., direção de Arthur Fontes e João Moreira Salles.
- GOLDGRUB, Franklin. 1990 - *Futebol: arte ou guerra? Elogio ao drible*. RJ: Imago Editora.
- GOLDMAN, Marcio. 1996 - "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa". Em: *RA*, 39 (1), pp.: 83-109.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 1990 - "Trabalhando a endogamia". Em: *RBCS*, 14.
- GORDON JR., Cesar. 1995/96 - "História social dos negros no futebol brasileiro". Em: *PC*, 2, pp.: 71-90 (parte 1 do artigo) e 3/4, pp.: 65-78 (parte 2).
- 1996 - *Aspectos da organização social jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de mestrado em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ.
- CP - Futebol entre os kayapó-Xikrin do Cateté.
- 2000 - "Consumo, troca e valor em uma sociedade indígena amazônica: os Xikrin Kayapó do Pará". Projeto de qualificação de tese de doutoramento, RJ: MN/ UFRJ. Impressão doméstica.
- 2001 - "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos". Em: *SF*, 6, pp.: 123-136.
- GRAHAM, Laura R.. 1994 - "Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time". Em: *American ethnologist* (Arlington: American anthropological association), 21 (4), pp.: 723-45.
- 1995 - *Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin (Texas, EUA): University of Texas press.
- 2001 - "Os Xavante na cena pública". Em: *PIB 96-00*, pp.: 693-697.
- GRANDO, Beleni Saléte. 1999 - "A cultura corporal indígena: um desafio para a formação do professor índio". Em: *RBCE*, 21(1), setembro, pp.: 1064-1070.
- GROSSI JUNIOR, Geraldo. 2001 - "O ensino da matemática no Projeto Tucum". Em: Lopes da Silva & Ferreira, 2001b (abaixo), pp.: 252-265.
- GUEDES, Simoni Lahud. 1977 - *O futebol brasileiro: instituição zero*. Dissertação de mestrado em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ.
- 1982 - "Subúrbio: celeiro de craques". Em: *UF*.
- 1998 - *O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro*. Niterói: EDUFF.
- HALLINAN, Christopher J. & Outros (Toni Bruce e Stella Coram). 1999 - "Up front and beyond the centre line: australian aborigenes in elite australian rules football". Em: *IRSS*, 34 (4), dezembro, pp.: 369-383.
- HANNERZ, Ulf. 1997 - "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". Em: *M-EAS*, 3 (1), abril, pp.: 07-38.
- HELAL, Ronaldo. 1990 - *O que é sociologia do esporte*. SP: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 235.
- 1994 - "Estádios vazios, ausência de ídolos: notas para uma reflexão sobre a crise do futebol brasileiro". Em: *PC*, 0, junho, pp.: 61-70.
- 1997 - *Passes e impasses: futebol e cultura de massas no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- HELAL, Ronaldo & COELHO, Maria Claudia. 1995 - "Modernidade e tradição no futebol brasileiro: o 'caso Beбето'". Em: *PC*, 2, pp.: 91-99.
- 1996 - "Mídia, idolatria e construção da imagem pública: um estudo de caso". Em: *PC*, 3/4, pp.: 79-88.
- HELAL, Ronaldo & GORDON JR., Cesar. 1999 - "Sociologia, história e romance na construção

- da identidade nacional através do futebol". Em: *EH*, 13 (23), pp.: 147-165.
- HELAL, Ronaldo & MURAD, Maurício. 1995 - "Alegria do povo e Don Diego: reflexões sobre o êxtase e a agonia de heróis do futebol". Em: *PC*, 1, pp.: 63-79.
- HOWELL, M.L. & HOWELL, R. A.. 1986 - "The effects of acculturation on the aborigine: a case study of the sport of cricket". Em: *SCS*, pp.: 14-19.
- HUGH-JONES, Stephen. 1993 [1976] - "'Como as folhas no chão da floresta...'. Espaço e tempo no ritual Barasana". Impressão doméstica. [Tradução, por Fernanda Araújo Costa, com revisão de Paula Morgado, do original em *A-CIA*].
- HUIZINGA, Johan. 1971 [1938] - *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*, SP: Perspectiva. [Tradução, por João Paulo Monteiro, do original de 1938].
- HYE-KERDAL, K.. 1956 - "Wettkampfspiel und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens". *Die Wiener Schule der Völkerkunde* (editado por J. Haekel), Viena, pp.: 504-533. (Citado com base em Damm, 1970 [1960] - acima).
- IDETI (Instituto de desenvolvimento das tradições indígenas - SP) *Internet* - Site de divulgação: <(HW)ideti.org.br>.
- IHT (*International Herald Tribune* - jornal). 1998 - "America's indians enjoy tourism surge; Europeans are piling in for some sleep-in-a-teepee downtime", 24/09, seção 'News', p.: 6.
- INDESP (Instituto nacional de desenvolvimento do desporto). 1996 - "Relatório final dos Jogos dos povos indígenas" (Goiânia - 16 a 20/10/96)". Goiânia: documento impresso.
- INDI (Instituto de desenvolvimento dos povos indígenas - organização da sociedade civil, Tocantínia). 1997 - "Proposta para excursão da equipe de futebol dos povos indígenas e apresentações típicas de seus costumes, folclore e esportes tradicionais". Tocantínia: documento impresso, 07/01.
- *Internet* - Site de divulgação: <(HW)indi.w3.to>.
- INGLEZ DE SOUSA, Cássio Noronha. 2000 - *Vantagens, vícios e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- 2001 - "Aprendendo a viver junto: reflexões sobre a experiência escolar Kayapó Gorotire". Em: Lopes da Silva & Ferreira, 2001a (abaixo), pp.: 238-274.
- INGOLD, Tim (editor). 1996 - "1989 debate - The concept of society is theoretically obsolete". Introdução de Tim Ingold, exposições de Marilyn Strathern, J. D. Y. Peel, Christina Toren e Jonathan Spencer, participações de outros debatedores. Em: (editado por Tim Ingold), *Key debates in anthropology*, London (Inglaterra)/ New York (EUA): Routledge, pp.: 55-98.
- ISA (Instituto socioambiental - organização da sociedade civil, SP). 1997 - "Proposta curricular de formação de professores indígenas do Parque Indígena do Xingu para o magistério de 1ª a 8ª séries do ensino fundamental". SP: documento impresso.
- IST (Istoé - revista)*. 1996 - "Índio quer medalha", 23/10 (nº. 1412), pp.: 38-9.
- 1998 - "Futebol cara-pintada", 01/04 (nº. 1487), p.: 62.
- 2000 - "Os bons de bola", 08/11 (nº. 1623), pp.: 64-66.
- 2001 - "Dança na areia - nove nações se reúnem no litoral paulista e realizam a primeira Festa nacional do índio", 25/04, nº.1647, p.:43.
- JACKSON, Luiz Carlos. 1998 - *A tradição esquecida: Os parceiros do rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Dissertação de mestrado em sociologia. SP: USP.
- JB (Jornal do Brasil - RJ)*. 1974 - "Xavantes vão à Festa dos Estados", 27/06.
- 1987 - "Também era dia de índio", 20/04.
- 1999 - "A outra história do Brasil", 18/04, *Revista de domingo*, pp.:14-15.
- JC (Jornal do comercio - RJ)*. 2001 - "Apito para índio", 16/05, seção 'Acontece'.
- JESUS, Gilmar Mascarenhas de. 1997 - "Os esportes e a modernidade urbana: o advento do futebol no Brasil". Comunicação ao EEHELEF. Em: <(HW)unicamp.br/feff/eventos/maceio/textos/gilmar.html>.
- JT (Jornal da tarde - SP)*. 1997 - "Passando nos testes. Com louvor - é a seleção indígena de futebol, avaliada pelo Cemafe", 16/04, p.: 5B.
- 1998 - "Índios protestam (...)", 20/04, pg.: 14A.
- JUREMA, Jefferson. 2001 - *O universo mítico-ritual do povo Tukano*. Manaus: Ed. Valer.
- KAYAPÓ, Ngruwakô. 1998 - "A pulseira do Ngruwakô". Em: *Do tema ao texto: a produção escrita dos professores e alunos das escolas indígenas do Pará*, Brasília/ Belém: Ministério da Educação e do Desporto (governo federal)/ Secretaria Executiva de Educação (governo estadual/ PA), 1999, pg.: 28.

- KEARNEY, M.. 1995 - "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism". Em: *ARA*, 24, pp.: 547-565.
- KLINTOWITZ, Jacob. 1978 - "A implantação de um modelo alienígena exótico e outras questões pertinentes: a seleção brasileira de futebol - 1978". Em: *ECB*, 5, novembro.
- KRAHÔ, Ivo Teptyc. CP - Futebol entre os índios Krahô.
- LACHNITT, Georg. 1987 - *Romnhitsi'ubumro. A'uw- mreme = Waradzu mreme. Dicionário xavante = português*. Campo Grande: MSMT, edição experimental.
- 1988 - *Damreme'uwaimramidzé - estudos sistemáticos e comparativos de gramática xavante*. Campo Grande: MSMT, edição experimental.
- 1989 - *Romnhitsi'ubumro. Waradzu mreme = A'uw- mreme. Dicionário português = xavante*. Campo Grande: MSMT, edição experimental. (Em colaboração com Adalberto Heide e alunos da 8ª série de 1988 de Sangradouro/ Bartolomeu Giaccaria e alunos da 7ª série de 1988 de São Marcos).
- 1993 - *Iniciação cristã entre os Xavante. Perspectivas, pistas e metas para uma iniciação cristã inculturada entre os Xavante, a partir da iniciação social e religiosa tribal, à luz da antropologia cultural e teologia litúrgica*. Tese de mestrado. SP: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.
- 2001 - *Símbolos na iniciação cristã entre os Xavante*. Tese de doutoramento, *idem* acima.
- LANGDON, Jean. 1995 - "A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas siona (Amazônia colombiana)". Em: *RA*, 38 (2), pp.: 107-149.
- LEACH, Edmund Ronald. 1974 [1951] - "As implicações estruturais do casamento com a prima cruzada matrilateral". Em: (do autor) *Repensando a antropologia*. SP: Perspectiva, pp.: 89-159. [Originalmente, ensaio escrito para o concurso 'Curl Bequest', 1951]
- 1996 [1954] - *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. SP: EDUSP. [Tradução, por Geraldo Gerson de Souza, Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza, de *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*, The Athlone press, 1993. Original em inglês de 1954].
- LEACH, Jerry W. & KILDEA, Gary. 1973 - *Trobriand cricket: an ingenuous response to colonialism*. Filme, 16 mm., cor, 54 minutos. (Citado com base em Weiner, 1977 - abaixo).
- LEA, Vanessa. 1993 - "Casas e Casas Mebengokre (Jê)". Em: *A-EHI*, pp.: 265-282.
- 1995 - "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (jê)". Em: (organizado por Eduardo Viveiros de Castro) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. RJ: Ed. UFRJ, pp.: 321-359.
- LEEUWENBERG, Franz. 1994. *Análise etno-zoológica e manejo da fauna cinegética na reserva indígena Xavante Rio das Mortes, aldeia Tenitipa, Mato Grosso, Brasil*. S.I.: Centro de pesquisa indígena.
- 2001. "Caçando a sustentabilidade". Em: *PIB 96-00* (abaixo), pp.: 698-700.
- LEIRNER, Piero de Camargo. 2001 - *O sistema da guerra: uma leitura antropológica dos exércitos modernos*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- LEITE LOPES, José Sérgio. 1994 - "A vitória do futebol que incorporou a pelada: a invenção do jornalismo esportivo e a entrada dos negros no futebol brasileiro". Em: *RUSP22*, pp.: 64-83.
- 1995 - "Esporte, emoção e conflito social". Em: *M-EAS*, 1, outubro.
- LEITE LOPES, José Sérgio & MARESCA, Sylvain. 1992 [1989] - "A morte da 'alegria do povo'". Em: *RBCS*, 20 (7), setembro, pp.: 113-134. [Primeira versão em *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1989.]
- LEITE, Yonne. 1986 - "Os Tapirapé 20 anos depois". Em (de Charles Wagley): *Lágrimas de boas vindas - os índios Tapirapé do Brasil Central*. BH/ SP: Itatiaia/ EDUSP, 1988, pp.: 21-27.
- LEMONS, Maria Tereza Toríbio Brittes. 1995 - "Tlachtili - o jogo de bola na Mesoamérica". Em: *PC*, 1, pp.: 55-62.
- LESSER, Alexander. 1933 - *The Pawnee ghost dance hand game: a study of cultural change*. New York (EUA): Columbia University press, 'Columbia University contributions to anthropology 16'. (Citado com base em Blanchard, 1995 - acima)
- LEVI, Cláudio Clio. 1997 - "Até os índios vestem a camisa rubro-negra". Em: *Revista do Flamengo* (RJ: Clube de Regatas Flamengo), II (17), abril.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944 - "Reciprocity and hierarchy". Em: *AA* (n.s.), 46, pp.: 266-268.
- 1963 [1948] - "Tribes of the right bank of the Guaporé River". Em: *HSAI - vol. III*, pp.:

- 371-379.
- 1966 [1949] - "Prefácio da segunda edição". Em: Lévi-Strauss, 1982 [1949] - abaixo - pp.: 24-38.
- 1970a [1949] - "Introdução: história e etnologia". Em: *AE*, pp.: 15-43.
- 1970b [1952] - "As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental". Em: *AE*: pp.: 136-147.
- 1970c [1956] - "As organizações dualistas existem?". Em: *AE*: pp.: 148-180.
- 1970d [1952] - "A noção de estrutura em etnologia". Em: *AE*: pp.: 299-344.
- 1970e [1955] - "A estrutura dos mitos". Em: *AE*, pp.: 225-263.
- 1976a [1962] - *O pensamento selvagem*. SP: Companhia Ed. Nacional, 2ª. edição. [Tradução, por Maria Celeste da Costa e Souza/ Almir de Oliveira Aguiar, do original *La pensée sauvage*, Paris, França: Plon, 1962].
- 1976b [1942] - "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". Em: *LEB*, pp.: 325-339. [Original em *Revista do Arquivo Municipal*, 87, SP, 1942].
- 1982 [1949] - *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2ª. edição. [Tradução, por Mariano Ferreira, da 2ª. edição de *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, França: Mouton, 1967. 1ª. edição, de 1949.]
- 1983 [1971] - *El hombre desnudo*. Mexico (DF): Siglo veintiuno editores, 3ª. edição. [Tradução, por Juan Almela, do original *L'homme nu*, Paris, França: Plon, 1971].
- 1986a [1985] - *A oleira ciumenta*. SP: Brasiliense. [Tradução, por Beatriz Perrone-Moisés, do original *La potière jalouse*, Paris: Plon, 1985].
- 1986b [1984] - *Minhas palavras*. SP: Brasiliense. [Tradução, por Carlos Nelson Coutinho, do original *Paroles données*, Paris: Plon, 1984].
- 1991 [1964] - *O cru e o cozido*. SP: Brasiliense. [Tradução, por Beatriz Perrone-Moisés, do original *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964.]
- 1993a [1952] - "Raça e história". Em: *AE2*, pp.: 328-366. [Tradução, por Chaim Samuel Katz, de versão revista e corrigida pelo autor do original "Race et histoire", publicado em *La question raciale devant la science moderne*, Paris: UNESCO, 1952].
- 1993b [1961] - "As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico". Em: *AE2*, pp.: 317-327. [Tradução, por Chaim Samuel Katz, de trabalho apresentado como contribuição à 'Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation', organizada pelo 'Conselho internacional das ciências sociais' em setembro de 1961].
- 1993c [1991] - *História de linxe*, SP: Companhia das letras. [Tradução, por Beatriz Perrone-Moisés, do original *Histoire de lynx*, Paris: Plon, 1991].
- 1996 [1955] - *Tristes trópicos*. SP: Companhia das letras. [Tradução, por Rosa Freire D'Aguiar, do original *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955].
- LIMA, Edilene Cofacci de. *Internet* - "Katukina-Pano". Em: PIB.
- LIMA, Tânia Stolze. 2000 - "Dualismo e hierarquia". Texto apresentado pela autora como suporte à sua comunicação oral no fórum 'Teorias etnográficas da segmentaridade' ('XXII Reunião brasileira de antropologia', Brasília, 16 a 19/07), 11 pp..
- LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Marcio. 1998 - "Como se faz um grande divisor? - Etnologia das sociedades indígenas e antropologia das sociedades complexas". Em: *SF*, 2, pp.: 38-45.
- LINS, Elizabeth Travassos. 1984/85 - "Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu". Em: *RA*, 27/28, pp.: 127-138.
- LISA (Laboratório de imagem e som em antropologia/ FFLCH-USP). 2000 - Imagens captadas em vídeo do ritual *wai'a* realizado em Sangradouro.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1983 - "Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida". Em: *HI*.
- 1984 - "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade xavante". Em: *ANAN*, 82, pp.: 200-214.
- 1986 [1980] - *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*, SP: FFLCH/ USP, Coleção Antropologia (6). [Originalmente, tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP, 1980].
- 1989 - "Social practice and ontology in Akwe-Xavante naming and myth". Em: *Ethnology* (Pittsburgh, Pennsylvania, EUA: University of Pittsburgh), 28 (4), october, pp.: 331-341.
- 1991 - "Tradições, inovações e criatividade: a análise comparativa de cosmologias vistas como processo". Em: *ANAN*, 88, pp.: 189-207.
- 1992 - "Dois séculos e meio de história xavante". Em: *HIB*, pp.: 357-378.
- 1992b - "Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução". Em: (organizado

- por Luís Donisete Benzi Grupioni), *Índios no Brasil*, SP: Secretaria municipal de cultura, pp.: 75-82.
- 1992c - "Xavante". Em: PIB. [Originalmente, texto para o catálogo da mostra de filmes e vídeos 'O índio imaginado', CEDI/ Secretaria municipal da cultura - SP, 1992].
- 1995 - "Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas". Em: *TIE*, pp.: 317-335.
- 1999 - "Uma 'antropologia da educação' no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena". Em: *Olhar* (São Carlos: CECH), pp.: 96-102.
- 1999b - "Novos tempos, velhas histórias". Resenha de Sereburã & *Outros* - abaixo. Em: *FSP* ('Jornal de resenhas'), 09/01, p.: 2.
- LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall Leal (organizadoras). 2001a - *Antropologia, história e educação - a questão indígena e a escola*, SP: Editora Global/ Mari (Núcleo de educação indígena/ USP)/ FAPESP.
- 2001b - *Práticas pedagógicas na escola indígena*, SP: *idem anterior*.
- MAGALHÃES, Mário. 1998 [1997] - "Na tribo de Garrincha"; "Batalha na Maloca da Raposa" e "Clássicos da floresta amazônica". Em: *VPF*, pp.: 19-28; 34-38; 90-113.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1999 - *Mystica Urbe - um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. SP: Studio nobel.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1966 [1935] - *Coral Gardens and their magic*. London (Inglaterra): George Allen & Unwin.
- MANHÃES, Eduardo Dias. 1986 - *Política de esportes no Brasil*. RJ: Graal.
- MARCUS, George. 1991 - "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". Em: *RA*, 31, pp.: 197-221.
- 1995 - "Ethnography in/ of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". Em: *ARA*, 24, pp.: 95-117.
- MARTÍNEZ-CROVETTO, Raul. 1968a - "Viejos juegos de los indios mocovíes". Em: *Etnobiologica* (Corrientes, Argentina: Universidad nacional del nordeste/ Facultad de agronomía y veterinaria), 2.
- 1968b - "Juegos y deportes de los indios guaraníes de Misiones". Em: *Etnobiologica*, 6, marzo, pp.: 1-29.
- MARTINS NETTO, Claudio Alberto. 1976 - "Futebol - um tema para a reflexão sociológica". Em: *Cadernos de pesquisa* (SP), 1(9), outubro.
- MASÔ, João Alberto. 1919 - "Os índios Cachararys". Em: *Revista da Sociedade de geografia do Rio de Janeiro*, XXII - XXIV (1909 - 1911).
- MAUSS, Marcel. 1974a [1923/ 4] - "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.". Em: *SA*, volume II, pp.: 37-184. [Original em *AS*, segunda série, 1923-1924, tomo 1].
- 1974b [1934] - "As técnicas corporais". Em: *idem anterior*, pp.: 209-233. [Originalmente, comunicação apresentada à 'Société de Psychologie' em 17/05/1934].
- 1974c [1938] - "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'". Em: *idem anterior*, volume I. [Original em *JRAI*, 68, 1938].
- 1981 [1927] - "Divisões e proporções das divisões da sociologia". Em: (do autor) *Ensaio de sociologia*, SP: Perspectiva, pp.: 35-89. [Original em *AS*, n.s., 2].
- MAYBURY-LEWIS, David. 1979 - "Introduction"; "Cultural categories of the Central Gê" e "Conclusion: kinship, ideology, and culture". Em *DS*, pp.: 2-13; 215-246 e 301-312.
- 1983 [1965] - "Sistemas matrimoniais prescritivos". Em: Dumont, 1983 - acima. Original "Prescriptive marriage systems" em *Southwestern journal of anthropology*, 21, pp.: 207-230.
- 1984 [1967] - *A sociedade xavante*, SP: Francisco Alves. [Tradução, por Aracy Lopes da Silva, de *Akwê-Shavante society*, Oxford University press. 1ª. edição, de 1967].
- 1988 [1986] - "Estruturas e estratégias". Em: *ANAN*, 86, pp.: 117-129. [Originalmente, conferência à reunião da 'Associação brasileira de antropologia' de 1986].
- 1989 - "The quest for harmony" e "Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil". Em: (editado pelo autor & Uri Almagor) *The attraction of opposites - thought and society in the dualistic mode*. Ann Arbor (Michigan, EUA): University of Michigan press, pp.: 1-17 e 97-116.
- 1990 [1965] - *O selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP. [Tradução, por Mariza Corrêa, do original *The savage and the innocent*, London, Inglaterra: Evans, 1965].

- 1990 - "Prefácio à edição brasileira" e "Epílogo". Em: Maybury-Lewis, 1990 [1965] - acima.
- 1992 - *Millennium: tribal wisdom and the modern world*. New York (EUA): Penguin Books. (Volume acompanhando a série de programas televisivos de mesmo nome, co-produção de Biniman Productions, Adrian Malone Productions, KCET, BBC-TV, The Global Television Network, Rogers Telefund, Telefilm Canada).
- MEC (Ministério da educação e do desporto). 1998 - "Educação física". Capítulo do *Referencial curricular nacional para as escolas indígenas*. Brasília: MEC/ Secretaria de Educação Fundamental, pp.: 319-339.
- MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. 1991 [1990] - *O dono dos sonhos*. São Paulo: Razão social. [Originalmente, dissertação de mestrado em teoria literária. SP: USP, 1990].
- MELATTI, Julio Cezar. 1970 [1963] - "O mito e o xamã". Em: *MLS*, pp.: 65-76. [Originalmente, apresentado como comunicação à 'VI Reunião brasileira de antropologia', SP, 1963].
- 1970 - *O sistema social Krahó*. Dissertação de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- 1974 - "Krahó: balanço de 150 anos de contato interétnico". Em: *Informativo FUNAI* (Brasília: Ministério do Interior/ FUNAI), III (11/12), outubro, pp.: 89-131.
- 1976 - "Corrida de toras". Em: *RAI*, I (1), novembro/ dezembro, pp.: 38-45.
- 1978 - *Ritos de uma tribo timbira*. SP: Editora Ática.
- *Internet* - "Tocantins-Xingu". Capítulo 30 do tópico 'Áreas etnográficas' do curso 'Índios da América do Sul'. Em: <(HW)geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias28-30/30tocxin.htm>.
- MÉLEGA, Roberta Pellela. 1988 - *Do escambo às contas bancárias: as transformações econômicas no Alto Xingu*. Trabalho de conclusão de curso de jornalismo. SP: ECA/ USP.
- MENEZES, Claudia. 1982 - "Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense". Em: *RA*, 25, pp.: 63-87.
- 1984 - *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante de São Marcos*. Tese de doutoramento em ciência política. SP: USP.
- 1993 - *Visita à reserva de Sangradouro*. Vídeo, VHS, cor, 45 minutos. Direção: Cláudia Menezes & Arquimedes Xavante. Produção: Claudia Menezes; Cepaveh.
- 1999 - "Missionários e guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante". Em: Wright, 1999 (abaixo), pp.: 311-341.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946 - "The Caingang". Em: *HSAI - vol I*, pp.: 445-475.
- MJS (Ministère de la jeunesse et des sports - França). 1998 - "La Coupe de Monde de football - 1998 (France)". Em: <(HW)jeunesse-sports.gouv.fr/francais/mjs1000d.htm#animations>.
- MONTE, Nietta Lindenberg. 1996 - *Escolas da floresta: entre o passado oral e o presente letrado; diários de classe de professores Kaxinawá*. RJ: Multiletra.
- MONTERO, Paula. 1993 - "Questões para a etnografia numa sociedade mundial". Em: *NE-CEBRAP*, 36, julho, pp.: 161-177.
- MOONEY, James. 1890 - "The Cherokee ball play". Em: *AA*, 3 (2), pp.: 105-32. (Citado com base em Blanchard, 1995 - acima).
- MORALES URRÁ, Roberto. 2000 - *Sonhos: âncoras do poder — o significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- MORGADO, Paula. CP - Futebol entre índios Aparai-Wayana.
- MTNEWS. *Internet* - Site com informações sobre municípios mato-grossenses: <(HW)mtnews.com.br/municipios.htm>.
- MÜLLER, Regina Polo. 1976 - *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social*, Dissertação de mestrado em antropologia social. Campinas: UNICAMP.
- 1992 - "Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante". Em: (organizado por Lux Vidal) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*, SP: Studio Nobel/ EDUSP/ FAPESP, pp.: 133-142.
- MURAD, Maurício. 1994 - "Corpo, magia e alienação - o negro no futebol brasileiro: por uma interpretação sociológica do corpo como representação social". Em: *PC*, 0, junho, pp.: 71-78.
- 1996a - *Dos pés à cabeça: elementos básicos de sociologia do futebol*. RJ: Irradiação cultural.



- 1996b - "Futebol e violência no Brasil". Em: *PC*, 3/4, pp.: 89-103.
- NE (Nova escola - revista)*. 1999 - "Xerente (Jê)", legenda de fotografia, p.: 15.
- NEGRÃO, Ronaldo. 1994 - "O trabalho do jogador de futebol profissional". Em: *Discorpo* (SP: Departamento de educação física e esportes/ PUC), 2, pp.: 59-68.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1939 - *The Apinayé*. Washington (D.C., EUA): The Catholic University of America press.
- 1939/40 - "An exploratory expedition to the Gorotire-Cayapo". MN, tradução de Terence Turner. (Citado com base em LEA, 1995 - acima).
- 1942 - *The Serente*. Los Angeles (EUA): The Southwest Museum.
- 1946 - *The Eastern Timbira*. Berkeley/ Los Angeles (EUA): University of California press.
- 2001 [1934] - "A corrida de toras dos Timbira". Em: *M-EAS*, 7 (2), outubro, pp.: 151-194. [Tradução, por Hans Peter Welper/ Elena Welper, com revisão técnica de Marcela Coelho de Souza, do original de 1934, enviado pelo autor a Robert Lowie no ano seguinte].
- NS (Nishinippon shimbun - jornal, Fukuoka, Japão)*. 1995 - *Sports travels the world*, Fukuoka (Japão): NS.
- OBBERG, Kalervo. 1949 - *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Washington (D.C., EUA): United States Government Printing (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology - Publication n.º. 9).
- OD (O Diário - jornal, Primavera do Leste/ MT)*. 1995 - Matérias sobre a participação de time formado por xavantes no campeonato amador da cidade daquele ano. 25/04; 11/05; 31/05; 02/09; 05/09; 09/09; 14/09; 15/09 e 16/09.
- 1995b - "BR é o campeão do amador de 95 - Índios provam que também entendem de bola e vencem campeonato", 21/09, p.: 6.
- ODI (O Dia - jornal, SP)*. 1997 - "Promoção do Estadual Indígena", 26/02.
- ODDI, Sônia. *Internet* - "Uma viagem a Idzô'uhu". Em: <(HW)spbancarios.com.br/rb65/rp1.htm>.
- OEP (O estado do Paraná - jornal, Curitiba)*. 1999a - "Índios, corrida de tora e huka-huka", 19/10, p.: 29.
- 1999b - "Xavantes são os bicampeões", 21/10, p.: 30.
- 1999c - "Os campeões nos Jogos dos Índios", 24/10, p.: 08.
- OESP (O estado de S. Paulo - jornal, SP)*. 1971 - "É a vida da colônia", 04/03.
- 1975 - "Xavantes recolhem donativos", 11/09.
- 1996a - "Índio quer gol" e "Terminam em Goiânia os Jogos dos Povos Indígenas", pp.: A1 e A14.
- 1996b - "'Gigantes' já começam a abandonar o parque" e "Novela das oito e o sonho do pajé suiá", 08/12, p.: X3.
- 1997a - "Termina campeonato indígena de futebol", 24/02.
- 1997b - "Sesc traz xavantes a São Paulo", 17/04, *Caderno 2*, p.: D9.
- 1997c - "Torcida protesta em defesa do índio", 28/05.
- 1997d - "Meninos são enviados para viver com brancos", 09/11, p.: A18.
- 1998 - "Filho de cacique é a novidade do Corinthians", 08/04.
- 2000 - "Conflito entre xavantes deixa 15 feridos em MT", 08/10, p. A13.
- OG (O globo - jornal, RJ)*. 1987 - "Dia do Índio, em Brasília, foi antecipado com futebol", 19/04.
- 1995 - "Futebol faz sucesso entre índios", 29/04, p.: 8.
- 2000 - "Apoio xavante - Índios visitam treino na Gávea", 26/10, p.: 44.
- OL (O liberal - jornal - Belém/ PA)*. 2000a - "Torneio reúne 31 tribos de vários estados", 17/10, p.: 04.
- 2000b - "Goleada no futebol indígena", 18/10, p.: 05.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1977 - *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Brasília: UnB.
- 1988 - *'O nosso governo': os Ticuna e o regime tutelar*. SP: Marco Zero/ CNPq.
- 1998 - "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: *M-EAS*, 4(1), abril.
- OLIVEIRA, Maria do Carmo Leite de. 1974 - *Futebol: fenômeno lingüístico*. RJ: Ed. Documentário.
- 1996 - "Futebol na imprensa: uma releitura histórica". Em: *PC*, 3/4, pp.: 21-28.
- OM (O estado de Minas - jornal, BH)*. 2000 - "A história do índio chamado Jesus", "Luta pela sobrevivência" e "Filho de cacique, cacique é", 20/05, p.: 3.
- OP (O popular - jornal, Goiânia)*. 1998 - "Índios fazem sucesso no Anápolis", 19/04.

- OVERING [KAPLAN], Joanna. 1977 - "Orientation for paper topics" e "Comments". Em: *A-CIA*.  
 ——— 1990 - "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". Em: *Man* (n.s.), 25 (4), pp.: 602-619. (Citado com base em Lopes da Silva, 1999 - acima).  
 ——— s/d - "Estruturas elementares de reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico". Imprensa doméstica. (Tradução de Renato Sztutman, versão preliminar).
- PACHECO, Ana Julia Pinto & CUNHA JUNIOR, Carlos Fernandes da. 1997 - "Jogos Olímpicos de Atlanta 1996: a imprensa e o 'futebol de saias' do Brasil". Em: *PC*, 5, pp.: 95-108.
- PALMEIRA, Moacir & OUTROS. 1998. *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência*. RJ: Nau. (Citado com base em Reis, 2001 - abaixo).
- PANARÁ, Perankô. CP - Futebol entre os índios Panará.
- PAPPIANI, Angela & OUTROS (Belisário França, Cristina Flória e Jurandir Siridiwê). 1998 - *A'uwê Uptabi - o povo verdadeiro*. Filme, super 16 mm./ Betacam, cor, 32 minutos. Produzido pela Associação dos Xavante de Pimentel Barbosa (Nova Xavantina/ MT) e Núcleo de Cultura Indígena (SP).
- PARASCHAK, Vicky. 1991 - "Sport festivals and race relations in the Northwest Territories of Canada". Em: (editado por Grant Jarvie) *Sport, racism and ethnicity*, London (Inglaterra)/ Bristol (Philadelphia, EUA): Falmer press, pp.: 74-93.
- PAULA, Luís Roberto de. 1999 - "Xerente". Em: PIB.  
 ——— 2000 - *A dinâmica faccional xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.  
 ——— CP - Futebol na área xavante de Parabubure.
- PEGGION, Edmundo Antônio. 1997 - "Notas sobre o papel do professor na educação escolar indígena". Em: *Urucum, jenipapo e giz — a educação escolar indígena em debate*, Cuiabá: Secretaria de estado de educação do Mato Grosso, pp.: 149-158.  
 ——— 2001 - "Educação e diferença...". Imprensa doméstica. (A ser publicado em *EA*).
- PEIRANO, Mariza G. S.. 2000 - "A análise antropológica de rituais". Brasília: DA/ UnB, Série antropologia, número 270.
- PENROZ, Ziley Mora. 1998 - *Salas, historia de un matador*. Santiago (Chile): Ventriloc-Dolmen.
- PEREIRA, Angela Maria Nunes Machado. 1997 - *A sociedade das crianças A'uwê-Xavante: por uma antropologia da criança*. Dissertação de mestrado em antropologia social. SP: USP.
- PEREIRA, Leonardo Affonso. 1998 - *Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro*. Tese de doutoramento em história. Campinas: UNICAMP.
- PETESCH, Natalie. 1993 - "A trilogia karajá: sua posição intermediária no *continuum* Jê-Tupi" Em: *A-EHI*, pp.: 365-382.
- PIB 96-00 (Povos indígenas no Brasil 1996-2000*. SP: ISA, 2001, volume sob responsabilidade editorial de Carlos Alberto Ricardo).
- PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. 1997 - *Torcidas organizadas de futebol: violência e auto afirmação: aspectos da construção das novas relações sociais*. Taubaté: Vogal Editora.
- PL Nº. 2.264 (Projeto de Lei). 1999 - Apresentado no plenário da Câmara federal, em 15/12, pela deputada Marinha Raupp (PSDB - RO), visando a alteração na Lei nº. 9.615, de 24/03/1998, que "institui normas gerais sobre desporto e dá outras providências". Em tramitação nas comissões da Casa (busca em <(HW)camara.gov.br>, julho de 2001).
- POSEY, Darrell Addison. 1994 - "Será que o 'consumismo verde' vai salvar a Amazônia e seus habitantes?". Em: *Boletim do Museu paraense Emilio Goeldi*, número sobre 'Amazônia e a crise da modernização', pp.: 345-359.
- POWELL, H. A. 1952 - "Cricket in Kirinawa". Em: *The listener* (revista, Londres, Inglaterra), 48.  
 ——— 1960 - "Competitive leadership in Trobriand political organization". Em: *JRAI*, 90 (1), jan.-jun., pp.: 118-145.
- PREZIA, Benedito. 1998 - "Dos Enguerek-Mung de ontem aos Krenak de hoje". Em: *Porantim* (Brasília: CIMI), XX (210), novembro, pp.: 10-11.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1974 [1941] - "Estudios de los sistemas de parentesco". Em: (do autor) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península (Serie Universitaria, Historia/ Ciencia/ Sociedad, nº 91), pp.: 63-106.
- RAMADAN, Maria Ivoneti B.. 1997 - "Crônica de futebol: um subgênero". Em: *PC*, 5, pp.: 95-108.
- RAMOS, Roberto. 1984 - *Futebol: ideologia do poder*. RJ: Vozes.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. 1978 - *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Tese de doutoramento em sociologia. SP: ESP.

- READ, K. E. 1959 - "Leadership and consensus in a New Guinea society". Em: *AA*, 61 (3), pp.: 425-36.
- REIS, Francisco Carlos de Oliveira. 2001 - *Aspectos do contato e formas sócio-culturais da sociedade Akwe-Xerente*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Brasília: UnB.
- RIBEIRO, Darcy. 1995 - *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. SP: Companhia das letras.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 1991 - "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/ utopia do desenvolvimento". Em: *RA*, 34, pp.: 59-101.
- RICARDO, Carlos Alberto. 1995 - "Os índios' e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil". Em: *TIE*, pp.: 29-54.
- CP - Futebol entre índios da região do Alto Rio Negro.
- ROBERTS, John & OUTROS (Malcolm Arth e Robert Bush). 1959. "Games in culture". Em: *AA*, 61, pp.: 597-605. (Citado com base em Blanchard, 1995 - acima).
- ROCHA, Everardo. 1995/96 - "As invenções do cotidiano: o descobrimento do Brasil e a conquista do tetra". Em: *PC*, 2, pp.: 41-57 (parte 1 do artigo) e 3/4, pp.: 9-20 (parte 2).
- ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz. 1996 - "Sugestões para nova redação da educação física em área indígena". Parte de *Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena*. Brasília: MEC, documento impresso.
- ROCHA FILHO, Zaldo Antônio Barbosa. 1997 - *Som e ação na narração de futebol do Brasil*. Tese de doutoramento em lingüística. Campinas: UNICAMP.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1986 - *Línguas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. SP: Edições Loyola.
- RODRIGUES FILHO, Mário. 1964 [1947] - *O negro no futebol brasileiro*. RJ: Civilização brasileira, 2ª.edição. [1ª., de 1947.]
- RODRIGUES FILHO, Nelson. 1995 - "Lima Barreto: jogando contra o futebol". Em: *PC*, 1, pp.: 43-53.
- RODRIGUES, Nelson. 1994 - *A pátria em chuteiras*, SP: Companhia das letras.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. 1946 - *Índios do Brasil (vol. 1)*. RJ: Conselho Nacional de Proteção aos Índios/ Ministério da Agricultura.
- ROSA, Mário Miranda. 1944 - "O papel da magia no futebol". Em: *Sociologia* (SP), 6 (4), outubro, pp.: 295-304.
- ROSENFELD, Anatol. 1993 [1956] - "O futebol no Brasil". Em: (do autor) *Negro, macumba e futebol*. SP/ Campinas: Perspectiva/ EDUSP/ Editora da UNICAMP, pp.: 73-106. [Tradução, por Modesto Carone, do original "Das fussballspiel in Brasilien", em *S-J*, 1956.]
- RURI'Õ, Lucas & BIASE, Helena Stilene de. 2000 - *Daró Idzô'uhu Watsu'u - A história da aldeia Abelhinha*, SP: Masterbook.
- SÁ, Cristina. 1983 - "Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros". Em: *HI*, pp.: 103-146.
- SAHLINS, Marshall. 1979 [1976] - *Cultura e razão prática*. RJ: Zahar. [Tradução, por Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão, com revisão técnica de Luís Fernando Dias Duarte, do original *Culture and practical reason*, Chicago, EUA: The University of Chicago press, 1976].
- 1990 [1985] - *Ilhas de história*. RJ: Jorge Zahar. [Tradução, por Barbara Sette, com revisão técnica de Márcia Bandeira de Mello Leite, de *Islands of history*, Chicago, EUA: The University of Chicago press, 1987. Original, de 1985].
- 1997 - "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção". Em: *M-EAS*, 3 (1), abril (parte 1 do artigo) e 3 (2), outubro (parte 2).
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. CP - Futebol entre os índios Pataxó.
- SANTOS, Gilton Mendes. CP - Jogo de bola dos índios Enawenê-Nawê.
- SANTOS, Joel Rufino dos. 1978 - "Na CBD até papagaio bate continência". Em: *ECB*, 5, novembro.
- 1981 - *História política do futebol brasileiro*. SP: Editora Brasiliense (Citado com base em Pimenta, 1997 - acima).
- 1998 - "Bola brasilis". Em: (coordenação editorial de Ed Viggiani) *Brasil bom de bola*, Fortaleza: Tempo d'Imagem.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 1922 - *Cours de linguistique générale*. Paris (França), 2ª: edição. (Citado com base em Lévi-strauss, 1976a [1962] - acima).

- SCHIFNAGEL, Betty. 1979 - "Caracterização geral do futebol de várzea como atividade popular de 'lazer'". Em: *Cadernos de pesquisa* (SP), 1(12), setembro.
- SCHULTZ, Harald. 1950 - "Lendas dos Índios Krahó". Em: *RMP*, n.s., 4, pp.: 49-164.
- SEDUC/ MT (Secretaria de estado de educação do Mato Grosso). 1999 - *Histórias xavante: projeto Tucum pólo II*. Cuiabá: Gráfica Roni.
- SEE/ MG (Secretaria estadual de educação de Minas Gerais) & OUTROS (UFMG; FUNAI e Instituto Estadual de Floresta). s/d - "Proposta curricular para o curso de formação de professores indígenas/ Minas Gerais - curso de habilitação para o magistério em nível de 2º grau". Versão preliminar, documento impresso.
- SEEGER, Anthony. 1980 - "'By Gê out of Africa'(...)". Em (do autor): *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. RJ: Editora Campus.
- . 1981 - *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge (Massachusetts, EUA)/ London (Inglaterra): Harvard University press.
- SEEGER, Anthony & OUTROS (Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro). 1979 - "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Em: *BMN*, 32, maio, pp.: 2-19.
- SEET/ SP (Secretaria do estado de esportes e turismo) & OUTROS (Secretaria de economia e planejamento; Secretaria de estado da cultura; Programa 'Comunidade solidária' e FUNAI). 1997 - "Intertribol - Iº. Campeonato estadual indígena de futebol - Boletim nº. 01". SP: documento impresso, fevereiro.
- SEREBURÃ & OUTROS (Hipru; Rupawê; Serezabdi e Sereñimirãmi). 1998 - *Wamrêmé za'ra - Nossa palavra: mito e história do povo xavante*. SP: Editora SENAC. (Tradução de Paulo Supretaprã e Jurandir Siridivê).
- SEVCENKO, Nicolau. 1994 - "Futebol, metrópoles e desatinos". Em: *RUSP22*, pp.: 30-37.
- SHIRTS, Matthew G.. 1982 - "Futebol no Brasil ou *football in Brazil?*". Em: *FC*.
- SILVA, Geraldo Mosimann. CP - Futebol entre os índios Ikpeng, Kaiabi, Suyá e Yudjá, do Parque indígena do Xingu.
- SILVA, Márcio Ferreira da. 1994 - "A conquista da escola: educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil". Em: *EA*, 14 (63), julho-setembro, pp.: 38-53.
- . CP - Jogo de bola dos índios Enawenê-Nawê.
- SILVA, Teodorico Fernandes da. 1995 - *Educação escolar para os Xavante de Sangradouro*. Dissertação de mestrado. Cuiabá: UFMT.
- . 1998 - "Novas terras, novos céus: a educação escolar entre os Xavante de Sangradouro (1970-1980)". Em: <(HW)ufmt.br/revista/arquivo/rev12/novas\_terras.html>. *Revista de educação pública* (Cuiabá: UFMT), 6 (12), julho-dezembro.
- SOARES, Antônio Jorge Gonçalves. 1990 - *Malandragem no gramado: o declínio de uma identidade*. Dissertação de mestrado em educação física. RJ: UGF.
- . 1998 - *Futebol, raça e nacionalidade: releitura da história oficial*. Tese de doutoramento em educação física. RJ: UGF.
- . 1999 - "A modo de resposta". Em: *EH*, 13 (23), pp.: 167-173.
- SOARES, Antônio Jorge Gonçalves & LOVISOLO, Hugo Rodolfo. 1997 - "O futebol é fogo de palha: a 'profecia' de Graciliano Ramos". Em: *PC*, 5, pp.: 7-20.
- SOARES, Luis Eduardo. 1979 - "Futebol e teatro - notas para uma análise de estratégias simbólicas". Em: *BMN*, 33, julho.
- SOUZA, Luciene Guimarães & SANTOS, Ricardo Ventura. 1999 - "Mortalidade, fecundidade e padrão de assentamento dos Xavante de Sangradouro - Volta Grande, Mato Grosso (1993-1997)". Barra do Garças/ RJ: UFRO/ Escola nacional de saúde pública, novembro.
- SOUZA, Marcela Coelho de. 1997 - Resenha do trabalho de Graham, 1995 (acima). Em: *M-EAS*, 3 (1), abril, pp.: 189-191.
- . 2001 - "Nós os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos Jê". Impressão doméstica. (Publicado em: *RBCS*, 16 (46), abril).
- SOUZA, Marcos Alves de. 1996 - *A "nação em chuteiras": raça e masculinidade no futebol brasileiro*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Brasília: UnB. (Disponível como número 207 da *SÉRANT*).
- ST (*Star Tribune* - jornal, Minneapolis, Minnesota, EUA). 1998 - "American Indian artists finding audience overseas", Metro edition, 22/06, p.: 4E.
- STÄHLE, Vera-Dagny. 1969 - *Klotzrennem Brasilianischer Indianer*, Bildstelle der J. W. Goethe Universität, Frankfurt an Main (Citado com base em Melatti, 1976 e Dieckert & Meringer

- acima).
- STAUROWSKY, Ellen J. 1998 - "In whose honor? American Indian mascots in sports". Em: *IRSS*, 33 (4), dezembro, pp.: 411-413.
- STRATHERN, Marilyn. 1996 - Participação em Ingold, 1996 (acima).
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1998 - *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- TAVARES, Sérgio Corrêa. 2000 - "O campeão: um protótipo do tipo ideal xinguano". Em: *CEEL*, 4, junho, pp.: 40-47.
- TERENA, Marcos. 1998 - Comunicação a seminário sobre política indigenista. Brasília, DA/ UnB, maio.
- 1999 - Comunicação a seminário sobre política indigenista. RJ, DA/ MN, junho.
- THIEME, Inge. 1999 - *O Leviatã da floresta tropical: simbolismo em torno do jaguar no Alto Xingu*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- TOLEDO, Luiz Henrique de. 1993 - "Por que xingam os torcedores de futebol?". Em: *CC*, 3, pp.: 20-29.
- 1994 - "Transgressão e violência entre torcedores de futebol". Em: *RUSP22*, pp.: 92-101.
- 1996 [1994] - *Torcidas organizadas de futebol*, Campinas: Autores Associados/ ANPOCS. [Originalmente, dissertação de mestrado em antropologia social, SP: USP, 1994].
- 1996b - "Contribuições ao estudo da crônica esportiva 1: 'contracrônica' esportiva de Lima Barreto". Em: *PC*, 3/4, pp.: 37-50.
- 2000 - *Lógicas no futebol: dimensões simbólicas de um esporte nacional*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995 - *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento*. Tese de doutoramento em antropologia social. SP: USP.
- TONELLI, Nicélio César. 1997 - "A arqueologia do 'futebol' maia: o jogo da pelota". Em: *PC*, 5, pp.: 21-34.
- TORAL, André Amaral de. 1987 - "Xavantaço ou Funailaço?". Em: *PIB* 85-86, pp.: 344-345.
- CP - Futebol entre índios karajás e tapirapés.
- TRAJANO FILHO, Wilson. 1988 - "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?". Em: *ANAN*, 86, pp.: 133-151.
- TSEREBUWA, Alberto Pariwawi. 1999 - "A divisão de grupos entre os Xavante". Em: *SEDUC/ MT*, 1999 - acima -, pp.: 40-41.
- TSERENHIRE, Jesus. 2000 - *A'uwe uptabi - Índio verdadeiro: a cultura xavante nos 500 anos do Brasil*. CD-ROM, Presidente Prudente: Colégio Cotiguara.
- TSEREWAHÚ, Divino & OUTROS (Bartolomeu Patira, Caimi Waiassé, Jorge Protodi e Winti Suyá). 1999 - *Wapté mnhõñõ - iniciação do jovem Xavante*. Filme, Hi 8, cor, 75 minutos. Produção: Vídeo nas aldeias/ CTI.
- TURNER, Terence. 1966 - *Social structure and political organization among the Northern Cayapo*. Tese de doutoramento em antropologia social. Cambridge (Massachusetts, EUA): Harvard University.
- 1979 - "The gê and bororo societies as dialectical systems: a general model". Em: *DS*, pp.: 147-178.
- 1991 [1987] - "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência". Em: *CC*, 1(1). [Tradução, por David Soares, de comunicação ao simpósio 'Pesquisas recentes em etnologia e história indígena da Amazônia', Museu Goeldi, Belém, dezembro de 1987.]
- 1993 [1992] - "Imagens desafiantes: a apropriação kayapó do vídeo". Em: *RA*, 36, pp.: 81-121. [Tradução, por Heloisa Buarque de Almeida, de palestra proferida no 'Festival de filme e vídeo RAI', Manchester, Inglaterra, 1992.]
- UOL (Universo online - portal na *internet*). 1998 - "Ativista aborígene anuncia versão indígena da Olimpíada", 18/11. <(HW) uol.com.br/esporte/ultimas/out181198029.htm>.
- URBAN, Greg. 1992 - "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas". Em: *HIB*.
- VALADÃO, Virgínia. *Internet* - "Enawenê-Nawê". Em: *PIB*.
- ? - *Wai'a, o segredo dos homens*. Vídeo. Produção: CTI, SP.
- VAN DER VOORT, Hein. 1998 - "Kwazá". Em: *PIB*.
- VAN MELE, Veerle & RENSON, Roland. 1992 - *Traditional games in South America*. Schorndorf (Alemanha): Hofmann (volume 4 da série *Sport sciences studies*, do

- International council of sport science and physical education*).
- VEJA (Revista). 1998 - "Do coco para a bola", 15/04, Seção 'Gente'.
- VELHO, Otávio. 1997 - "Globalização: antropologia e religião". Em: *M-EAS*, 3 (1), pp.: 133-154.
- VIDAL, Lux Boelitz. 1976 - "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xicrin do Cateté e de como são manipuladas em diferentes contextos". Em: *RMP*, XXIII, *separata*.
- 1977 - *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*, SP: Hucitec/ EDUSP.
- 1991 - "As pesquisas mais freqüentes em etnologia e história indígena na Amazônia: uma abordagem musical". Em: *RA*, 34, pp.: 183-196.
- CP - Futebol entre os Kayapó-Xicrin do Cateté e os povos indígenas do Uaçá.
- 1996 - Comunicações orais durante o 'Seminário Xicrin'. SP, ISA, 27 e 28/08.
- VIDAL, Lux Boelitz & BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1997 - "O elo perdido (*Diários índios*, de Darcy Ribeiro)". Em: *ANAN*, 96, pp.: 159-188. (Citado com base em Viveiros de Castro, 1999 - abaixo).
- VIEIRA, José Jairo. 1998 - "Zagueiro 'raçudo' sim, técnico estrategista não: o dilema dos não-brancos no futebol brasileiro". Comunicação ao GT "Relações raciais e etnicidade" do XXII<sup>o</sup> Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu/ MG.
- VIEIRA, José P. C.. 1972 - "Ritual patropi: algumas considerações em torno da corrente prafrente". Em: *Revista de administração de empresas* (RJ), 12 (3), julho/ agosto/ setembro.
- VILAÇA, Aparecida. 1992 [1989] - *Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Pakaa -Nova)*. RJ: ANPOCS/ Editora da UFRJ. [Originalmente, dissertação de mestrado em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ, 1989].
- 1996 - "Os Wari". Em: *PIB 91-95*.
- 1996b - "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)". Em: *M-EAS*, 2 (1), pp.: 109-37.
- 1998 - "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". Em: *RA*, 41 (1), pp.: 09-67.
- 2000 [1999] - "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". Em: <(HW)scielo.br>, *RBCS*, 15 (44), outubro. [Original em *JSA*, 85, 1999].
- VILLAS BÔAS, André. CP - Xavantes e futebol em São Paulo; futebol entre os índios Panará.
- VILLELA, Jorge Luiz Mattar. 1997 - "Por uma etnografia da pelada: descrição de um caso". Em: *PC*, 5, pp.: 69-93.
- VINHA, Marina. 1997 - "Educação física, nas escolas localizadas em comunidades indígenas - reflexões". Documento impresso, Campinas, 4 pp..
- 1999 - *Memórias do guerreiro, sonhos de atleta: jogos tradicionais e esporte entre jovens Kadiwéu*. Dissertação de mestrado em educação física. Campinas: UNICAMP.
- 2000 - "Índios Kadiwéu: rivalidade e competitividade, diferentes sentidos entre duas memórias". Em: *CEEL*, 4, junho, pp.: 57-63.
- VINHA, Marina & ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz. 1997 - "Jogos em desuso? Relatos a partir do século XVIII sobre jogos, na sociedade indígena Mbayá-Guarani e no grupo Kadiwéu". Comunicação ao EEHELEF. Em: <(HW)unicamp.br/fef/eventos/maceio/textos/marina.html>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977 - *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de mestrado em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ.
- 1979 - "A fabricação do corpo na sociedade xinguaná". Em: *BMN*, 32, maio, pp.: 40-49.
- 1986 [1984] - *Araweté: os deuses canibais*. RJ: Jorge Zahar Ed./ ANPOCS. [Originalmente, tese de doutoramento em antropologia social. RJ: MN/ UFRJ].
- 1987 - "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". Em: *ANAN*, 85, pp.: 265-282.
- 1992 - "O campo na selva, visto da praia". Em: *EH*, 5 (10), pp.: 170-199.
- 1992b - "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". Em: *RA*, 35, pp.: 21-74.
- 1993 - "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". Em: *A-EHI*, pp.: 149-210.
- 1996a - "Images of nature and images of society in amazonian ethnology". Imprensa doméstica. (Publicado em *Annual review of anthropology*, 25, pp.: 179-200).
- 1996b - "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". Em: *M-EAS*, 2 (2), outubro, pp.: 115-144.
- 1999 - "Etnologia brasileira". Em: (organizado por Sérgio Miceli) *O que ler na ciência*

- social brasileira: antropologia*, SP/ Brasília: Editora Sumaré/ ANPOCS/ CAPES, pp.: 109-223.
- 2000 - "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". Em: *Ilha - revista de antropologia* (Florianópolis: UFSC), 2 (1), dezembro, pp.: 5-46.
- 2000b [1996] - "O conceito de 'sociedade' em antropologia: um sobrevôo". Em: *Teoria & sociedade* (BH: Departamentos de ciência política e de sociologia e antropologia da UFMG), junho, pp.: 182-199. [Original em *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, organizada por A. Barnard e J. Spencer, London, Inglaterra: Routledge, pp.: 514-522].
- 2001 - "Os termos da outra história". Em: *PIB 96-00*, pp.: 49-54.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & FAUSTO, Carlos. 1993 - "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du sud". Em: *L'H*, XXXIII (2-4), pp.: 141-170.
- VOGEL, Arno. 1982 - "O momento feliz - reflexões sobre o futebol e o ethos nacional". Em: *UF*.
- VON NEUMANN, J. & MORGENSTERN, O.. 1944 - *Theory of games and economics behavior*, Princeton. (Citado com base em Lévi-Strauss, 1970d [1952] - acima).
- VRIESSEN, Carlos López von. 1997 - "La etnología del juego aborigen en Chile. Una propuesta como nueva disciplina de la ciencia de la actividad física para Latinoamérica". Comunicação ao EHELEF. Em: <(HW)obelix.unicamp.br:80/fev/eventos/maceio/textos/vriessen.html>.
- WAGLEY, Charles. 1977 - *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*. New York (EUA): Oxford university Press. (Citado com base em Melatti, *Internet* - acima).
- WEINER, Annette B.. 1977 - "Trobriand cricket: an ingenious response to colonialism". Resenha sobre o filme de mesmo nome (Leach & Kildea, 1973 - acima). Em: *AA*, 79 (2), june, pp.: 506-507.
- WEULE, K.. 1925 - *Ethnologie des sports*, Leipzig. (Citado com base em Vriessen, 1997 - acima).
- WIJK, Flavio Braune. 1999 - "Xokleng". Em: *PIB*.
- WITTER, José Sebastião. 1982a - "O futebol: do esporte de elite ao elitismo no esporte". Em: *Ciência e Cultura* (SP), 34 (12), dezembro, pp.: 1637-1639.
- 1982b - "A várzea não morreu". Em: *FC*.
- WRIGHT, Robin M. (organizador). 1999 - *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão religiosa entre povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

\*\*\*

## 2. Siglas e abreviaturas utilizadas

A21	<i>Amazônia vinte e um</i> (revista), Manaus: Editora Vinte e um.
AA	<i>American anthropologist</i> (periódico), Washington, D.C., EUA: American anthropological association.
A-CIA	<i>Actes du XLII Congrès international des américanistes</i> (realizado em 1976), volume II, Paris (França): Société des américanistes, 1977.
AE	<i>Antropologia estrutural</i> (coletânea de artigos de Claude Lévi-Strauss), RJ: Edições Tempo brasileiro, 2ª. edição, 1970. (Tradução, por Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, com revisão etnológica de Julio Cezar Melatti, do original <i>Anthropologie structurale</i> , Paris, França: Plon, 1958.)
AE2	<i>Antropologia estrutural II</i> (coletânea de artigos de Claude Lévi-Strauss), RJ: Edições Tempo brasileiro, 4ª. edição, 1993. (Tradução em equipe, coordenada por Maria do Carmo Pandolfo, do original <i>Anthropologie structurale deux</i> , Paris, França, Plon, 1973.)
A-EHI	<i>Amazônia: etnologia e história indígena</i> (coletânea organizada por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha), SP: NHII - USP/ FAPESP, 1993.
ANAN	<i>Anuário antropológico</i> (periódico). Números 81 e 82 (Fortaleza/ RJ: Edições da UFCE/ Tempo brasileiro); demais números (RJ/ Brasília: Tempo brasileiro/ Editora da UnB).

ANPOCS	Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais.
ARA	<i>Annual review of anthropology</i> (periódico), EUA: Annual review incorporation.
AS	<i>Année sociologique</i> (periódico), Paris, França.
BH	Belo Horizonte (cidade).
BMN	<i>Boletim do Museu nacional</i> (periódico), RJ: MN.
CC	<i>Cadernos de campo</i> (periódico), SP: Alunos de pós-graduação em antropologia social/ USP.
CEBRAP	Centro brasileiro de análise e planejamento (organização da sociedade civil - SP).
CECH	Centro de educação e ciências humanas/ UFSCAR.
CEDI	Centro ecumênico de documentação e informação (organização da sociedade civil, antecessora do ISA).
CEEL	<i>Conexões: educação, esporte, lazer</i> (periódico), Campinas.
CIMI	Conselho indigenista missionário (organização da sociedade civil de caráter nacional e sedes regionais).
CNPq	Conselho nacional de desenvolvimento científico e pesquisa.
CP	'Comunicação pessoal'.
CTI	Centro de trabalho indigenista (organização da sociedade civil - SP).
DA	Departamento de antropologia.
DS	<i>Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil</i> (coletânea editada por David Maybury-Lewis), Cambridge (Massachusetts, EUA)/ London (Inglaterra): Harvard university press, 1979.
EA	<i>Em aberto</i> (periódico), Brasília: MEC/ Instituto nacional de estudos e pesquisas educacionais.
EAE	<i>Ensaio de antropologia estrutural</i> (coletânea de artigos de Roberto Da Matta), Petrópolis: Vozes, 1973.
ECA	Escola de comunicações e artes.
ECB	<i>Encontros com a civilização brasileira</i> (periódico), RJ: Edições Tempo brasileiro.
EDUSP	Editora da Universidade de São Paulo.
E-ESI	<i>Explorações: ensaios de sociologia interpretativa</i> (coletânea de artigos de Roberto Da Matta), RJ: Rocco, 1986.
EH	<i>Estudos históricos</i> (periódico), RJ: Fundação Getúlio Vargas.
EHELEF	'Encontro de história do esporte, lazer e educação física', Maceió, 1997.
EPU	Editora pedagógica e universitária.
ESP	Escola de sociologia e política de São Paulo (antes, 'Escola livre de sociologia e política de São Paulo'; hoje, 'Fundação escola de sociologia e política de São Paulo').
EUA	Estados unidos da América.
FAPESP	Fundação de amparo à pesquisa do estado de São Paulo.
FC	<i>Futebol e cultura</i> (coletânea de artigos organizada por João Carlos Sebe Bom Meihy & José Sebastião Witter), SP: Imprensa oficial do estado, 1982.
FFLCH	Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas.
FSP	<i>Folha de S. Paulo</i> (jornal), SP.
FUNAI	Fundação nacional do índio (órgão público).
FUNASA	Fundação nacional de saúde (órgão público).
GT	Grupo de trabalho.
HI	<i>Habitções indígenas</i> (coletânea organizada por Sylvania Caiuby Novaes), SP: Nobel, 1983.
HIB	<i>História dos índios no Brasil</i> (coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha), SP: Companhia das letras/ Secretaria municipal da cultura, 1992.
HSAI	<i>Handbook of South American Indians</i> (coleção editada por Julian H. Steward), New York, EUA: Cooper square publishers, sete volumes, 1946-1959. (Reeditado em 1963).
(HW)	Endereço de <i>site</i> na <i>internet</i> iniciado por < <a href="http://www.">http://www.</a> >
INDESP	Instituto nacional de desenvolvimento do esporte.
IRSS	<i>International review for the sociology of sport</i> (periódico). Na década de 1980, publicado em München, Alemanha; na de 90, em Leuven, Bélgica: International sociology of sport Association.
ISA	Instituto socioambiental (organização da sociedade civil - SP/ Brasília).



JRAI	<i>The journal of the Royal anthropological institute of Great Britain and Ireland</i> (periódico), London (Inglaterra).
JSA	<i>Journal de la Société des américanistes</i> (periódico), Paris (França).
LEB	<i>Leituras de etnologia brasileira</i> (coletânea de artigos organizada por Egon Schaden), SP: Companhia editora nacional, 1976.
L'H	<i>L'homme</i> (periódico), Paris (França): Laboratoire d'anthropologie sociale/ Collège de France.
M-EAS	<i>Mana: estudos de antropologia social</i> (periódico), RJ: DA/ MN/ UFRJ.
MEC	Ministério da educação e do desporto (órgão público).
MLS	<i>Mito e linguagem social</i> (coletânea de artigos de Claude Lévi-Strauss e outros autores), RJ: Tempo brasileiro, 1970.
MN	Museu nacional.
MSMT	Missão salesiana de Mato Grosso.
NE-CEBRAP	<i>Novos estudos</i> (periódico), SP: CEBRAP.
NHII	Núcleo de história indígena e do indigenismo.
(n.s.)	'nova série'.
p.	'página'.
pp.	'páginas'.
PC	<i>Pesquisa de campo</i> (periódico), RJ: Núcleo de sociologia do futebol/ UERJ.
P'D	<i>Porã'duba</i> (periódico), Brasília: FUNAI.
PIB	Área 'Povos indígenas no Brasil' do site do ISA: < <a href="http://www.socioambiental.org/pib">http://www.socioambiental.org/pib</a> >.
PIB 84	<i>Povos indígenas no Brasil - 1984 (Aconteceu especial 15)</i> , SP: CEDI, 1985.
PIB 85-86	<i>Povos indígenas no Brasil - 1985/ 1986 (Aconteceu especial 17)</i> , SP: CEDI, 1987.
PIB 91-95	<i>Povos indígenas no Brasil – 1991/1995</i> (volume sob responsabilidade editorial de Carlos Alberto Ricardo), SP: ISA, 1996.
PIB 96-00	<i>Povos indígenas no Brasil – 1996/ 2000</i> (volume sob responsabilidade editorial de Carlos Alberto Ricardo), SP: ISA, 2001.
PUF	Presses universitaires de France.
RA	<i>Revista de antropologia</i> , SP: DA/ FFLCH/ USP.
RAI	<i>Revista de atualidade indígena</i> , Brasília: FUNAI.
RBCE	<i>Revista brasileira de ciências do esporte</i> . Ijuí/ RS.
RBCS	<i>Revista brasileira de ciências sociais</i> , SP: ANPOCS.
RJ	Rio de Janeiro (cidade).
RMP	<i>Revista do Museu paulista</i> , SP: Museu paulista.
RUSP22	<i>Revista USP</i> , SP: USP, n.º. 22 ( <i>dossiê especial sobre futebol</i> ), junho/ julho/ agosto, 1994.
SA	<i>Sociologia e antropologia</i> (coletânea de artigos de Marcel Mauss, precedidos por uma introdução à obra do autor, por Claude Lévi-Strauss), SP: EPU/ EDUSP, dois volumes. (Tradução, por Lamberto Puccinelli — volume I — e Mauro W. B. de Almeida — volume II —, do original <i>Sociologie et anthropologie</i> , Paris, França: PUF, 1950).
SBI	<i>A sociologia do Brasil indígena</i> (coletânea de artigos de Roberto Cardoso de Oliveira), RJ/ Brasília: Tempo brasileiro/ Editora UnB, 1978.
SCS	<i>Sport, culture, society: international historical and sociological perspectives</i> (coletânea editada por J. A. Mangan & R. B. Small), Proceedings of the VIII Commonwealth and international conference on sport, physical education, dance, recreation and health, Glasgow, Escócia, 1986.
s/d	'sem data de publicação'.
SÉRANT	<i>Série antropologia</i> (periódico), Brasília: DA/ UnB.
SF	<i>Sexta-feira - antropologia, artes e humanidades</i> (periódico), SP: Pletora.
S-J	<i>Staden-Jahrbuch</i> (periódico), SP: Instituto Hans Staden.
s/l	'sem local de publicação'.
SP	São Paulo (cidade).
SPI	Serviço de proteção aos índios (órgão público, antecessor da FUNAI).
TIE	<i>A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1<sup>o</sup> e 2<sup>o</sup> graus</i> (coletânea de artigos organizada por Aracy Lopes da Silva & Luís Donisete Benzi Grupioni), Brasília: MEC/ Mari/ UNESCO, 1995.
UERJ	Universidade do estado do Rio de Janeiro.

<i>UF</i>	<i>Universo do futebol</i> (coletânea de artigos organizada por Roberto Da Matta), RJ: Pinakotheke, 1982.
UFCE	Universidade Federal do Ceará.
UFF	Universidade federal fluminense.
UFMG	Universidade federal de Minas Gerais.
UFMT	Universidade federal do Mato Grosso.
UFPA	Universidade federal do Pará.
UFSCAR	Universidade federal de São Carlos.
UFRJ	Universidade federal do Rio de Janeiro.
UFRO	Universidade federal de Rondônia.
UFSC	Universidade federal de Santa Catarina.
UGF	Universidade Gama Filho.
UnB	Universidade de Brasília.
UNESCO	Organização das nações unidas para a educação, ciência e cultura.
UNICAMP	Universidade estadual de Campinas.
USP	Universidade de São Paulo.
VOAR	Venerável ordem arara (grupo de debates em etnologia, DA/ FFLCH/ USP).
<i>VPF</i>	<i>Viagem ao país do futebol</i> (coletânea de reportagens de Mário Magalhães), SP: Dórea books and art, 1998. As três citadas em Magalhães (1998 [1997]) foram originalmente publicadas na <i>FSP</i> , série 'País do Futebol - histórias reais', em, pela ordem, 09/03/97, pp.: 4-6 e 4-7; 29/04/97, p. 3-16 e 04/05/97, pp.: 4-6 e 4-7).

\* \* \* \* \*

Universidade de São Paulo  
Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas  
Departamento de antropologia

A bola, os "brancos" e as toras:  
futebol para índios xavantes

(Apêndices)

Fernando Fedola de Luiz Brito Vianna

Dissertação de mestrado em antropologia social, sob  
orientação da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Beatriz Perrone-Moisés.

São Paulo, dezembro/ 2001.

APÊNDICE 1: ÍNDIOS E FUTEBOL.....	3
1.1 Jês centrais e meridionais.....	3
1.2 Jês setentrionais .....	4
1.3. Povos no Nordeste.....	4
1.4. Povos na Amazônia .....	5
1.5. Outros povos no Brasil central e meridional.....	6
APÊNDICE 2: CARTAS.....	7
2.1. A Roberto Dinamite.....	7
2.2. À Federação paulista de futebol.....	8
APÊNDICE 3: ENTREVISTAS .....	9
3.1. Padre Osvaldo Scotti.....	9
3.1.1 São Marcos e Sangradouro .....	10
3.1.2 Futebol xavante.....	11
3.1.3 Em Sangradouro .....	13
3.1.4 Internato .....	15
3.2. Futebol e corrida de toras: Marcos e Moisés .....	17
3.2.1 O começo do futebol xavante.....	17
3.2.2 O velho futebol xavante.....	18
3.2.3 Futebol na cabeça.....	21
3.2.4 Corrida de toras e origem do fogo.....	22
3.2.5 A localização do campo de futebol.....	25
APÊNDICE 4: GENEALOGIA, RESIDÊNCIA E FUTEBOL .....	28
4.1. Grupos domésticos da Abelhinha: composição e flutuação.....	28
4.2. Genealogia de Sangradouro a partir da Abelhinha .....	30
4.2.1 Chave geral de leitura .....	31
4.2.2 Chave de leitura de informações relativas ao Capítulo IV .....	32
4.3 Times do campeonato interno de Sangradouro.....	50
4.4 Localização e informações individuais.....	60
4.4.1 Critério de numeração.....	60
4.4.2 'Turma do futebol expandida' .....	61
4.4.3 Demais pessoas.....	65
APÊNDICE 5: PROJETO 'PENSANDO SOBRE O FUTEBOL XAVANTE' .....	68
APÊNDICE 6: PARECER DE MATEUS SOBRE EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR .....	77

## Apêndice 1: Índios e futebol

No Brasil, fontes as mais diversas — relatos escritos e verbais de pesquisadores, indigenistas e índios; material de imprensa; documentos de ação indigenista — permitem apontar um número expressivo de casos similares ao abordado nesta dissertação, seja em um ou mais aspectos:<sup>1</sup>

### 1.1 JÊS CENTRAIS E MERIDIONAIS

Povo	Localização	Fontes
Xavante	sudeste do MT	Maybury-Lewis (1984 [1967]: 61, 257 e 1990: 405, 407 e 428); <i>OESP</i> (1971; 1975; 1996a e 1997b); <i>JB</i> (1974 e 1987); Müller (1976: 04); Lopes da Silva (1983: 53); Sá (1983: 136); Menezes (1984: 269-271, 573-575); <i>OG</i> (1987; 27/07/1999); <i>FSP</i> (1989; 1996 e 1998c); <i>DIP</i> (1989); <i>JT</i> (1997); Pereira (1997: 178-179); <i>OEP</i> (1999a, 1999b e 1999c); <i>CB</i> (2000); <i>CPB</i> (2000); <i>OL</i> (2000a); FUNAI (2000 e 2001c); Paula (CP); Baptista (CP); Fernandes & Barretto Filho (CP).
Xerente	TO	<i>FSP</i> (1996, 1998c e 1998d); <i>JT</i> (1997); <i>OG</i> (1987); <i>NE</i> (1999); <i>OG</i> (27/07/1999); Paula ( <i>Internet</i> e 2000: 36); Reis (2001: 67, 93 e 110-114).
Kaingang	PR e SP	Tommasino (1995: 284, 297); <i>AC</i> (1996); Fassheber (1998: <i>Capítulo II</i> e 2001); Fernandes (1998: 173-4); <i>GE</i> (1997a); <i>FSP</i> (1997a); <i>FT</i> (1997); <i>OESP</i> (1997a); <i>ODI</i> (1997); SEET & <i>Outros</i> (1997); <i>FSP</i> (1998c).
Xokleng	SC	Coelho dos Santos (1973: 273-5) e Wiik (1999).

<sup>1</sup> Para casos em outros países da América do Sul, ver Clastres (1995: 178), sobre os Aché/Guayaki (Paraguai); Morales Urra (2000), tratando dos Mapuche (Chile) e *ÉP* (1999), a respeito de Yanomami da Venezuela. Do ponto-de-vista da construção da indianidade genérica no Brasil, e da relação dos processos político-simbólicos aí implicados com a linguagem do esporte, conferir Dimenstein (1996: 179) e Terena (1998 e 1999). Nesse último sentido, uma perspectiva comparativa entre Brasil e Chile, considerando-se também o que foi dito sobre a figura de Garrincha (*Capítulo I, nota 5*), pode começar a ser esboçada a partir da indianidade tensa e ambígua do futebolista profissional Marcelo Salas (Penroz, 1998).

### 1.2 JÊS SETENTRIONAIS

Povo	Localização	Fontes
Apinayé	norte do TO	Da Matta (1976: 53).
Kanela	MA	<i>OEP</i> (1999a, 1999b e 1999c).
Kayapó (Metuktire, Gorotire e Xikrin)	MT/ PA	Vidal (CP); Giannini (CP e 1998: 44); Kayapó (1998); Inglez de Sousa (2000: 76-77; 2001: 263); Cohn (CP); Gordon Jr (CP); observação pessoal direta (Xikrin e Metuktire).
Krahó	norte do TO	Melatti (1974: 105; 1978: 65); INDI (1997); Krahô (CP).
Krikati	oeste do MA	INDESP (1996); <i>AC</i> (1996); INDI (1997).
Panará (ou Krenakarore)	MT/ PA	<i>OESP</i> (1996b); Panará (CP); Villas Bôas (CP); Ewart (2000: 146, 168, 181, 200, 248, 249, 264).
Parkatejê (ou Gavião Parkatejê)	leste do PA	Ferraz (1985: 83-89); Gallois & Carelli (1993: 25).
Pükob'gateyê (ou Gavião Pukobiê)	oeste do MA	Barata (1999: 164-167).
Suyá	centro-nordeste do MT	Seeger (1981: 228); Silva, G. (CP)

### 1.3. POVOS NO NORDESTE

Povo	Localização	Fontes
Fulni-ô	sertão de PE	<i>OG</i> (1987); <i>AC</i> (1996); <i>FSP</i> (1996; 1998b e c); <i>OESP</i> (1996a); <i>DIP</i> (1997); <i>GE</i> (1997b); Magalhães (1998 [1997]: 90-113); <i>IST</i> (1998); <i>OP</i> (1998).
Pataxó	sudeste da BA e Carmésia (MG)	Sampaio (CP); César (CP) e SEE/ MG & Outros (s/ d).
Potiguara	PB	<i>OEP</i> (1999a, 1999b e 1999c).
Xukuru-Kariri	Glória (BA)	<i>DIP</i> (1998); <i>OESP</i> (1998); <i>Veja</i> (1998); <i>FSP</i> (1998e); <i>ÉP</i> (2000).

#### 1.4. POVOS NA AMAZÔNIA

Povo	Localização	Fontes
Aparai-Wayana	norte do PA	Barbosa (CP) e Morgado (CP).
Apurinã	sudoeste do AM	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Arara (Shawanawa)	AC	CPI/ AC (1997: 5, 64-5 e 118)
Ashaninka	AC	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Jaminawa	AC	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Katukina Pano	AC/ AM	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Kaxarari	RO/ AM	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Kaxinawá	AC	Monte (1996: 10, 111 e 141) e CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Korubo	sudoeste do AM	Cavuscens (2001)
Kwazá	RO	Van der Voort (1998)
Makuxi	RR	CB (1991); Magalhães (1998 [1997]: 34-38); A21 (2000)
Manchineri	sul do AC	CPI/ AC (1997)
Mayoruna	sudoeste do AM	Beliel (2001 [1999])
Parakanã	centro-sudeste do PA	Fausto (CP)
Pareci	oeste do MT	FSP (1998c); OEP (1999a e 1999c)
Povos do Alto Rio Negro <sup>2</sup>	noroeste do AM	Ricardo (CP); Azevedo (CP); Doéthiro (1998); Garcia & Jurema ( <i>Internet</i> 6 e 2000); Jurema (2001)
Povos do Uaçá <sup>3</sup>	Norte do AP	Vidal (CP); Tassinari (1998: 316-319); Capiberibe ( <i>Internet</i> e 2001); Dias (CP), <i>IST</i> (2000); <i>EM</i> (2000)
Poyanawa	noroeste do AC	CPI/ AC (1997: 5 e 118)
Rikbaktsa	oeste do MT	OEP (1999a); OL (2000a e b)
Sateré-Mawé	nordeste do AM	AC (1996)
Tikuna	oeste do AM	Oliveira Filho (1977: 92 e 216-7) e Magalhães (1998 [1997]: 27)
Waiãpi	AP	Gallois (CP)
Wai-Wai	RR/ AM/ PA	Dias Júnior (CP); OL (2000a)
Wapixana	RR	Magalhães (1998b [1997])
Wari'	RO	Vilaça (1996)
Yanomami	RR/ AM	Duarte (CP)
Yawanawa	centro-oeste do AC	CPI/ AC (1997: 5 e 118)

<sup>2</sup> Arapaso, Desana, Maku, Pira-Tapuia, Tariana, Tukano, Tuyuka, entre outros.

<sup>3</sup> Galibi do Oiapoque, Galibi Marwono, Karipuna e Palikur.

### 1.5. OUTROS POVOS NO BRASIL CENTRAL E MERIDIONAL

Povo	Localização	Fontes
Alto-xinguanos <sup>4</sup>	centro-nordeste do MT	Viveiros de Castro (1977: 20); Sá (1983: 109); OG (1987); JB (1987); Bastos (CP); FSP (1996 e 1998c); IST (1996); INDI (1997); ISA (1997: 55); Franchetto (1998); Mélega (1998: 3, 4 e 77); ASP (1999); OEP (1999a e 1999b); CB (2000b); FSP (2000a)
Bakairi	centro-sudeste do MT	Barros (1999); OL (2000c); FUNAI (2000);
Bororo	MT	AC (1996); FUNAI (1996); OL (2000c)
Guarani (Kaiowá)	MS	AC (1996); IST (1996); FSP (1998c); OL (2000c); FUNAI (2000 e 2001a)
Guarani (M'Bya e Nhandeva)	SP e RJ	AC (1996); GE (1997a); FSP (1997a); FT (1997); ODI (1997); SEET & Outros (1997); JT (1998); JB (1999)
Kadiwéu	MS	AC (1996); Vinha (1999 e 2000)
Karajá	MT/ TO	JB (1974); FSP (1996); JT (1997); INDI (1997); Toral (CP); FSP (1998c)
Krenak	centro-oeste de SP	GE (1997a); FSP (1997a); FT (1997); ODI (1997); SEET & Outros (1997); OESP (1997a e 1998c)
Maxakali	MG	Alves (CP)
Pankararu	cidade de SP	FT (1997); ODI (1997); SEET & Outros (1997); JT (1997 e 1998); FSP (1997a e 1998d)
Povos ao norte do Parque Indígena do Xingu <sup>5</sup>	centro-nordeste do MT	ISA (1997: 55); Silva, G. (CP).
Tapirapé	nordeste do MT	Wagley (1977: 264); Leite (1986: 23); Toral (CP); INDI (1997)
Tenetehara	MA	Barata (1999: 164-167)
Terena/ MS	MS	Altenfelder Silva (1949 [1948]: 337-339; 370-371); Oberg (1949: 21, 33-37, 51); OG, 1995; Dimenstein (1996: 179); INDESP (1996); JT (1997); Terena (1998 e 1999); OEP (1999a e 1999c); O Liberal (2000a)
Terena/ SP	centro-oeste de SP	GE (1997a); FSP (1997a); FT (1997); OESP (1997a); ODI (1997); JT (1997); Levi (1997); SEET & Outros (1997);
Umutina	oeste do MT	OEP (1999a e 1999c)

<sup>4</sup> Aweti, Kalapalo, Kamayurá, Kuikuro, Matipu, Mehinaku, Nahukwá, Trumai, Waurá e Yawalapiti.

<sup>5</sup> Ikpeng (ou Txikão), Kaiabi, Suyá (incluído nos jês setentrionais) e Yudjá (ou Juruna).



## Apêndice 2: Cartas

Correspondências enviadas por xavantes a não-índios admitem, por certo, interpretações com ênfases diversas. Aqui, salienta-se a admiração e o investimento xavante na relação com indivíduos do mundo do futebol profissional.

Foram por isso suprimidos os grifos com que Claudia Menezes (1984: 574-575) apresentou a primeira das que se seguem, que destacavam a *"importância atribuída pelos índios à educação formal como garantia de aquisição de uma nova identidade social"*. O restante permanece inalterado, tal como apareceu na transcrição feita pela autora, numa 'nota de fim' de sua tese de doutorado, com dois esclarecimentos adicionais de minha autoria (entre colchetes). Presume-se que a carta, de autoria dum xavante de São Marcos, date dalgum momento ao final da década de 1970, época em que Menezes realizou seu trabalho de campo.

### 2.1. A ROBERTO DINAMITE

*"Caro irmão Roberto Dinamite - VASCO*

*Eu estou escrevendo para o senhor como que vai o jogo. Eu conheço do Vasco, eu torcedor do Vasco. Porque o senhor não marcou com o Flamengo? quase ganharam. Eu vou rezar para todo o time do Vasco. Eu abraço para todos. Roberto porque você não fica Zanata? torcedor do Flamengo reclamando do Vasco, ninguém não gosta, só ele gosta Fluminense, torcedor Rivelino tem muita gente. Nós somos poucos. Meu nome Carlos outro Tomás. Quando vai jogar com Fluminense pode vencerem. Eu mandei carta para jogador do time da turma do Vasco, Mazzaropi, Orlando, Zanata, Ramo, Abel, Roberto, Paulo Roberto, Paulinho, Zé Amaro, Gaucho, Marco Antonio, Fumalho etc. eu conheço estes jogadores. Uma vez eu escrevi para o senhor, o senhor não me conhece, eu estou olhando com a revista, com o rádio. Roberto conversa para mim com carta, pode escrever para mim, não sei endereço por isto escreve para mim certo? pode contar para todos os seus companheiros, também para o seu pai, também para a sua mãe, também para os seus parentes. Eu sou Xavante, eu estou estudando no colégio, estou estudando a terceira série, eu contei para o senhor para saber, alguns não conhecem este São Marcos, o senhor pode acreditar, o senhor não fala mal, pode falar assim este selvagem, não pensa assim, nós agora estamos estudando com português, também com matemática, já conhecemos. O senhor vai escrever para mim com carta também para escrever para mim. Ramon com que vai estar no jogo mais tarde eu vou lá para estudar, agora eu sou ainda adolescente, eu wapté, quando eu fico moço não tem minha noiva, ainda não casei, agora eu sou 14 anos de 1977. Quando eu fico moço eu vou visitar no Rio de Janeiro. Eu com saudade lhe envio estas poucas linhas no Rio de Janeiro. Roberto quero dizer que ainda estou*

com laço da amizade, este é mais um motivo para não esquecer desta carta, cabou, taimbo [tõibõ = 'acabou']. Um abraço para todos daí principalmente para você. Vasco. Carlos. Roberto amigo - Tsawidi [tsawídi = termo que os xavantes vertem para o português, precisamente, como 'amigo']".

## 2.2. À FEDERAÇÃO PAULISTA DE FUTEBOL

Esta segunda carta contextualiza-se no período de tentativa de constituição da 'área de esportes' da 'Associação arte e cultura Idzô'uhu' (Capítulo II). Foi redigida por mim, seguindo vontade inicial e idéias a serem expressas formalmente e por escrito de Hipa.

"São Paulo, 04 de novembro de 1996.

*Ilmo Sr. Presidente da Federação Paulista de Futebol,  
Dr. Eduardo José Farah:*

*Os índios Xavante da aldeia de Idzô'uhu, reserva de Sangradouro (MT), vêm por meio desta manifestar interesse em participar da próxima Copa São Paulo de Futebol Júnior.*

*Em nosso entender, o futebol é uma das mais relevantes manifestações culturais dos brasileiros. Hoje, a cada dia mais, este esporte é também uma 'paixão' de vários povos indígenas de nosso país, como mostra o sucesso da recém-encerrada Olimpíada Indígena, organizada pelo Ministério Extraordinário dos Esportes. Em nossa aldeia, por exemplo, o futebol já faz parte da vida cotidiana.*

*Assim, acreditamos que, tendo acesso a uma vaga num campeonato da tradição e destaque próprios à Copa São Paulo, estaremos tanto contribuindo para divulgar nossa cultura entre os 'brancos' quanto dando um importante passo no sentido de aprender, com eles, mais sobre este esporte que muito nos atrai.*

*A aldeia de Idzô'uhu dispõe de uma Associação, coordenada por um índio Xavante, para representar seus interesses aqui em São Paulo, e é ela que envia esta missiva. Aguardando resposta à nossa demonstração de interesse, colocamo-nos à disposição para quaisquer dúvidas e/ou esclarecimentos, e despedimo-nos cordialmente,*

**Associação Arte e Cultura Idzô'uhu**

*Coordenador Geral: Hipãridi Dzutsi'wa Top'tiro*

*Assessor Futebolístico: Fernando de Luiz Brito Vianna*

*Endereço: [aqui suprimido]*

*Tel: [idem]*

*P.S.: segue, em anexo, prospecto de evento cultural recém-promovido pela Associação Arte e Cultura Idzô'uhu, da qual fez parte uma partida oficial de futebol de salão entre índios Xavante daquela aldeia e associados do Ipê Clube, localizado no bairro do Ibirapuera desta cidade."*

## **Apêndice 3: Entrevistas**

### *3.1. PADRE OSVALDO SCOTTI*

Quando cheguei a Campo Grande (MS) disposto a entrevistar Padre Osvaldo Scotti, no final de setembro de 1999, tinha em mente a imagem que recolhera durante as etapas de pesquisa de campo junto aos xavantes da Abelhinha: um missionário argentino que havia trabalhado em Sangradouro, estimulado iniciativas futebolísticas e, assim, deixado certas marcas pessoais, como a presença numa clássica fotografia de equipe perfilada antes da partida, a participação de times locais em campeonatos amadores das cidades próximas ou o gosto pelo esquema tático "4-3-3", herdado de modo difuso pelos xavantes adeptos do futebol, de acordo com o que me dissera Mateus.

Em sua sala na Universidade Católica Dom Bosco, Padre Osvaldo acolheu prontamente meu interesse em conversar sobre o tema desta pesquisa. Logo começou a recordar eventos e tecer comentários, e concordou em realizar, algumas horas depois, entrevista gravada e mais sistemática. Conversamos por cerca de uma hora no Colégio Dom Bosco, onde atualmente também trabalha. Segue abaixo relato de algumas de suas recordações, em que procuro manter *fidelidade a seus pontos-de-vista e privilegio as palavras por ele utilizadas*. Momentos durante a entrevista em que interferi ativamente vão destacados no próprio texto, entre colchetes e em 'caixa alta'. Notas para comentário ou esclarecimento, no rodapé.

### 3.1.1 São Marcos e Sangradouro

A história dos Xavante com os salesianos começa em Merure [SÃO MARCOS], em 1957/ 58.<sup>6</sup> Na mesma época, um outro grupo xavante, até então arredio, foi até a Missão já instalada em Sangradouro e entregou-se<sup>7</sup>.

A primeira experiência de P<sup>é</sup>. Osvaldo Scotti com os Xavante foi em São Marcos, em 1969/ 70. Naquela época, já havia futebol. Faziam as competições entre eles e havia dois ou três campos. Desde seu primeiro contato com eles, já observou a prática no centro da aldeia<sup>8</sup>. Todo dia havia jogo, como forma de divertimento, de lazer. Trinta, quarenta, cinquenta pessoas no campo; jovens e velhos juntos. O importante era correr, chutar, enfiar a bola no gol.

[QUIS SABER O QUE ME DIRIA SOBRE O COMEÇO DESSA PRÁTICA].

Os primeiros missionários levaram, ensinaram este esporte. E os Xavante logo se identificaram, com muito gozo, prazer. Os missionários levavam filmes gravados de futebol - de cinema; ainda não havia televisão - e os Xavante adoravam. Foi uma das experiências educativas mais bem-sucedidas, o futebol.

Scotti viria a trabalhar com os Bororo de Merure em 1972. Com os xavantes de Sangradouro, depois - entre 1981 e 85. À frente da diretoria da missão naquela localidade, substituiu P<sup>é</sup>. Mário Panzieri, que estava por lá desde 1960. Continuou a experiência de

---

<sup>6</sup> Merure é uma área ainda hoje existente, na qual, já àquela época, os salesianos atendiam aos índios Bororo. Maybury-Lewis (1984 [1967]: 57-58), baseado em informações de missionários, conta que os xavantes foram alocados em lugar separado, em virtude das hostilidades entre os dois povos indígenas, dando origem, assim, em 1958, a São Marcos. Para Menezes (1999: 314 e 339), o início da Colônia de São Marcos data de 25/04/1957, dia em que se festeja tal evangelista. A transferência dos xavantes para lá teria sido motivada pela busca de terras para cultivo e pela dificuldade dos salesianos em realizar trabalho assistencial com diferentes grupos indígenas numa mesma localidade.

<sup>7</sup> Segundo Menezes (1999: 314), a instalação da Missão Salesiana em Merure é de 1902 e, em Sangradouro, 1906. O núcleo de São Marcos diferiria dos anteriores em função de "*ter sido planejado exclusivamente para o trabalho assistencial com indígenas enquanto as demais funcionaram inicialmente como estabelecimento de ensino para uma clientela mista constituída também por regionais*". Em linhas gerais, o que acima diz o entrevistado confere com os dados dessa autora, que acrescenta informações interessantes: os aproximados trezentos xavantes que teriam buscado refúgio nas Colônias de Sangradouro e Merure entre 1956 e 1957 viriam das aldeias Parabubu e Wedetede (região do rio Couto Magalhães); a eles iriam se juntar outros, provenientes das regiões dos rios Batovi e Suyá Missu (: 339), esta última correspondendo a Marãiwatsede. Da perspectiva dos xavantes que passaram a viver em São Marcos, colhida pela autora, a aceitação do convívio com a missão teria sido um recurso temporário para se fortalecerem e obter treinamento para as novas gerações (aprender sobre os waradzu e curar as doenças desconhecidas que então os vitimavam). Haveria em curso, inclusive, a previsão de regresso às antigas áreas, com época marcada de acordo com o critério xavante de contagem do tempo (: 333). Para o 'antes disso', ver Lopes da Silva (1992: 367-372).

<sup>8</sup> Pesquisadores que por lá estiveram em 1964 e 1972 observaram o campo de futebol ao lado da sede da missão (Maybury-Lewis, 1984 [1967]: 59; Müller, 1976: 4). No final da década de 70, informa-se sobre, de fato, três campos: um no centro da aldeia e os outros próximos, respectivamente, às casas dos wapté e ritéi'wa (Sá, 1983: 136). Na área de São Marcos, hoje, há várias aldeias; de acordo com dados da FUNAI de 1996, catorze (Carrara, 1997b: 59-60). Numa delas, Namunkurá, Pereira (1997: 178-179) também se refere ao futebol.

Panzieri, com o futebol e com tudo mais. No tempo do diretor anterior, chegaram a fazer algumas viagens, com a banda de música e também com o time de futebol<sup>9</sup>.

Comparando a experiência de São Marcos e Sangradouro, a segunda teve uma evolução histórica mais feliz. Por dois motivos: primeiro, por contar com menos índios; segundo, porque, estando à beira da estrada, permitia viagens que, embora contínuas, eram rápidas, realizadas por pequenos grupos, que iam para a cidade de Poxoréu - e, depois, por volta do início da década de 1970, para a recém-criada Primavera do Leste -, mas voltavam sempre. Principalmente na segunda cidade, havia mais comércio, progresso e um tipo de gente mais religiosa e educada do que em Barra do Garças - próxima da qual está São Marcos -, de nível cultural mais baixo.

Em Sangradouro, portanto, o ritmo de assimilação dos impactos do contato foi muito mais progressivo, pausado do que em São Marcos. Além disso, as lideranças em São Marcos nunca tiveram uma grande rotatividade. Há trinta anos, é o mesmo chefe, nunca mudou: Aniceto<sup>10</sup>. Já em Sangradouro, há muita rotatividade de lideranças, o que é mais de acordo com a cultura deles. Os professores xavantes de Sangradouro também têm muito mais consciência didática, da metodologia pedagógica. Qualitativamente, podemos dizer que são superiores aos de São Marcos.

No futebol, São Marcos sempre ganhava de Sangradouro. Os empates e as vitórias de Sangradouro eram mais raros. No entanto, do ponto-de-vista técnico e da inteligência, Sangradouro não era inferior. São Marcos venciam mais em função de preparo físico e tipo de qualidade humana. Um dos motivos é que os xavantes de São Marcos são muito mais numerosos. Além disso, a vida por lá é mais rústica, mais primitiva, de caçada no mato. Isso explica a superioridade física e numérica, que resulta numa maior qualidade futebolística.

### 3.1.2 Futebol xavante

Pode-se dizer que o futebol, praticamente, faz parte da cultura deles. O futebol é algo que assumiram com muito gosto, com muito prazer. O que explica isso é que, na cultura deles, há uma série de experiências muito semelhantes. Por exemplo, a corrida do buriti, que consiste em correr, levar uma tora de buriti.

Faz-se um grupo contra outro grupo. Tem lances de campeões, que são os primeiros trechos, em que são corridos desafios pessoais, entre 'craques', 'estrelas'. Ganha o grupo que

---

<sup>9</sup> Para maiores detalhes, Padre Osvaldo, compreensivelmente, sugeriu conversa com o próprio Mário Panzieri, instalado, à época da entrevista, na paróquia Maria Auxiliadora (bairro Santo Antônio, Campo Grande). Não foi possível encontrá-lo.

<sup>10</sup> Conflitos pela chefia em São Marcos eclodiram, no entanto, quando Orestes Abtsiré, filho do irmão de Aniceto (*nomes reais*), retornou para a aldeia, depois de ter vivido por anos em São Paulo. Doente, Orestes morreu no início de 2001. (*informações de xavantes*; OESP, 2000; AC, 2000).

leva por primeiro a bola<sup>11</sup> ao centro da aldeia. Variam o número de participantes, o peso, o tamanho da tora, a distância da corrida. Geralmente, é uma tora de sessenta quilos e um trajeto de quatro a cinco quilômetros.

[PERGUNTEI SE PADRE SCOTTI CONVERSAVA COM OS XAVANTES A RESPEITO DESSA ASSOCIAÇÃO ENTRE FUTEBOL E CORRIDA DE TORA. A RESPOSTA FOI NEGATIVA, LEVANDO A DUAS AFIRMAÇÕES]: os Xavante faziam a associação com bastante naturalidade e ele próprio percebeu esse paralelismo.<sup>12</sup>

Isso porque os Xavante fazem corrida de buriti para ganhar. Se perdem, há, depois, uma grande discussão, de uma hora, uma hora e meia. Se ganham, também. Comentam todos os lances, felizes ou infelizes; as falhas; as correções; o que se deve fazer para, na próxima corrida, poder ganhar. E quem perde leva a gozação do grupo contrário. Conversam por vários dias. Portanto, a psicologia social e a psicologia de grupo esportiva é muito semelhante uma, a do futebol, com a outra, da corrida de tora.

[QUESTIONEI, ENTÃO, SOBRE OUTRAS FORMAS DE COMPETIÇÃO NA CULTURA XAVANTE].

No rito de iniciação, há a corrida de todos os dias, ao final da tarde: o pique, ou seja, corridas curtas e de grande velocidade. Mais do que competições, são provas, para ver se o rapaz já é adulto e tem corrida rápida, e exigem corrida de pique. Eles conhecem diferentes tipos de corrida. Há, também, as lutas para derrubar.

Observou algo interessante nos Xavante: têm um grande sentido das normas de jogo. Nos primeiros tempos, a gente percebia que jogavam em silêncio, porque todo mundo já sabia as normas. E um grandíssimo respeito pelo juiz. Ele podia apitar e fazer o que queria, que nunca reclamavam - como, por exemplo, reclamar um pênalti. Jogavam por brincadeira, para competição e, numa competição, respeitavam, considerando que o juiz estava sempre com boa vontade. Se errava, a reclamação vinha depois. Com o tempo, passaram a falar também entre eles. Viram que, durante o jogo, tem que dar um grito, chamar, dizer, aconselhar...

Da experiência com os Xavante, P<sup>e</sup>. Osvaldo reteve que o importante era jogar; que não adianta querer ensinar futebol no tabuleiro. Dá-se algumas normas, orientações; mas, o importante é jogar, jogar, jogar e, depois, comentar sobre o jogo. No começo, havia muita dificuldade em goleiros. Em geral, eram bastante ingênuos: não sair, não calcular, ter medo ou, então, jogar a bola para o colega que estava perto - este perdia a bola e o contrário se antecipava...

---

<sup>11</sup> Optei por deixar esse "ato falho" do entrevistado. Não para "denunciá-lo", mas porque creio que, hoje em dia, eu mesmo e também alguns xavantes, falando em português, possamos vir a cometê-lo nalgumas circunstâncias. Isso totalizaria uma mesma "associação livre" entre a tora e a bola em três perspectivas distintas, o que não é de todo insignificante. No caso dos xavantes, a associação não é nada "inconsciente", tal como desenvolvido no *Capítulo V* desta dissertação.

<sup>12</sup> Entendo que uma coisa é *perceber a possibilidade de associações entre corrida de tora e futebol serem feitas*; outra, *perceber que os xavantes associavam a corrida de tora e o futebol*. A fala do entrevistado é, nesse sentido, ambígua.

### 3.1.3 Em Sangradouro

À sua época em Sangradouro, fundaram dois clubes, registrados em cartório, com C.G.C. e tudo mais: Ai'rerê e Tsada'ro. Tinham ata de eleição da diretoria, presidente, secretário, tesoureiro, com todas as exigências legais<sup>13</sup>, como um verdadeiro clube de futebol. Os secretários, os tesoueiros eram xavantes. Scotti era presidente do Tsada'ro. A equipe de coordenação era nomeada entre os xavantes.

[ANTES DE PROSEGUIR, PROCUREI CERTIFICAR-ME DE QUE P<sup>ê</sup>. OSVALDO HAVIA CHEGADO A SANGRADOURO E OBSERVADO, TAMBÉM POR LÁ, QUE JOGAVAM FUTEBOL NO CENTRO DA ALDEIA. DIANTE DE RESPOSTA AFIRMATIVA, PERGUNTEI COMO HAVIA SIDO O PROCESSO DE COMEÇAR A PENSAR NA CONSTRUÇÃO DOS CLUBES].

Competindo... Ou seja, era necessário levá-los a competir fora, com outros times. Ali, perceberiam a maneira de jogar. Depois, quando entrou a televisão, começaram a assistir jogos pela televisão. Perceberam, então, que era onze contra onze, que não era todo mundo ir atrás da bola, que cada um tem a sua posição; a necessidade de ficar esperando, passar a bola para se adquirir maior velocidade no avanço, fechar em conjunto... Enfim: jogando e comentando o jogo é que eles começaram a perceber a necessidade de uma técnica em conjunto.

[NOVA PERGUNTA: COMO COLOCOU EM PRÁTICA A IDÉIA DE LEVÁ-LOS A JOGAR FORA? TEVE ESSA IDÉIA E COMEÇOU A INCENTIVAR QUE O FIZESSEM?] A resposta foi que sim, porque viu que, na aldeia, e também quando faziam jogos entre eles, começavam a jogar onze contra onze. Percebeu que havia uma grande qualidade, muita resistência física, velocidade, que já começavam a ter noção. Já havia condições de competir fora.

A cidade mais perto era Poxoréu, a 80 quilômetros. Todo domingo, Padre Osvaldo e os Xavante iam até lá, participar do campeonato, já com uniforme, juízes... [QUEM FEZ OS UNIFORMES]. As camisetas foram elaboradas em Sangradouro mesmo, aproveitando as cores dos grupos, para dar consciência de equipe. Seguiam as cores dos grupos Tsada'ro e Ai'rerê.<sup>14</sup>

Participando do campeonato, crescia a auto-estima xavante, começava-se a criar a consciência de que eles não eram menores do que os brancos; todos unidos, podiam competir e ganhar. E, realmente, o sucesso deles foi muito grande.

---

<sup>13</sup> Relativas à participação no campeonato amador de Poxoréu.

<sup>14</sup> Os 'grupos' a que se refere Padre Scotti são a mesma realidade que, no jargão dos etnólogos dedicados ao estudo da sociedade xavante, aparece como 'classes de idade'. Em português, os próprios xavantes também chamam Tsada'ro, Ai'rerê e as suas outras seis classes de 'grupos'. Note-se que pinturas corporais associadas a *classes* de idade xavantes não foram descritas por nenhum autor. Entretanto, quem mais se deteve sobre o assunto (Müller, 1976: *cap. III* e 1992) informa que as pinturas variam conforme a *categoria* de idade e foi isto, possivelmente, o que diz dizer o entrevistado. Sobre a diferença entre uma *categoria* e uma *classe*, nesse contexto, ver *Capítulo III, seção 6*. No momento em que foram feitos os tais uniformes de futebol, os indivíduos da *classe* de idade Ai'rerê podiam ser, por exemplo, da *categoria wapté* ("adolescentes"). As camisetas com as quais jogavam futebol expressariam, então, essa última condição, e não a pertença aos Ai'rerê.

Já no primeiro ano em que foram participar do campeonato em Poxoréu, realizaram dez partidas e saíram invictos, ganhando nove e empatando apenas a última. Empataram por descuido, já que estavam ganhando de 'dois a zero', mas, tendo relaxado, permitiram que a outra equipe igualasse o placar. No ano seguinte, os times dos brancos se aperfeiçoaram, buscando jogadores em Rondonópolis<sup>15</sup>, treinando, levando mais a sério. Isso porque perceberam que o nível deles era baixíssimo; os Xavante chegavam e arrasavam. Não só no futebol, mas também na disciplina.

Os Xavante eram um modelo de disciplina. Os árbitros faziam questão de apitar seus jogos, porque eram os mais fáceis. Graças a Deus, podemos dizer que a arbitragem era muito boa. E justa, porque passou a respeitar os índios. Houve erros, mas tudo dentro do razoável.

[QUAL FOI EXATAMENTE O PRIMEIRO ANO?] 1983. Primeiro, foi necessário conhecer Poxoréu, fazer amizade, criar a 'base'. Por lá, os Xavante participaram do campeonato em 1983, 84 e 85. Nesse último ano, já não foram mais acompanhados e, uma vez, ficaram revoltados pela violência e injustiça da arbitragem, que já parecia perseguição e provocação. Responderam, então, também com violência, e foram suspensos do campeonato. Aí, porém, eles já não faziam mais questão de ir para lá, porque tinham ficado revoltados.

O ano de 1985 coincidiu com a saída de P<sup>é</sup>. Osvaldo de Sangradouro, que foi para Campo Grande. Os xavantes futebolistas ficaram, então, sozinhos, um pouco abandonados, e sua campanha já não foi tão boa.

Certa vez<sup>16</sup>, jogaram também em Cuiabá, no estádio 'Moreirão', contra o time juvenil do Dom Bosco, em partida preliminar de um jogo oficial, televisionado. O adversário era, à altura, tri-campeão estadual da categoria, e estava invicto havia dois anos. Havia muita torcida xavante, gritando... A televisão filmou algumas cenas e passou em rede nacional, pela 'TV Globo'.

No primeiro tempo, os xavantes perdiam por 'três a um'. No segundo, viraram para 'cinco a três'. O acerto para a realização do jogo fora feito com um político mato-grossense, à época candidato<sup>17</sup>, que financiara a ida dos xavantes a Cuiabá. Tendo sido o segundo tempo da partida tão bom para os xavantes, Padre Scotti chegou a pensar que o político houvesse convencido o adversário a afrouxar o ritmo. Porém, dois anos depois, estando de passagem por Cuiabá, encontrou alguns jogadores que tinham participado daquela partida como adversários dos xavantes.

Um deles, em conversa informal, recordou espontaneamente o evento e comentou a vergonha pela qual teriam passado os jogadores do Dom Bosco. Scotti então retrucou: 'mas, ali, vocês se deixaram vencer'. Seu interlocutor negou enfaticamente, repetindo que o time era

---

<sup>15</sup> Cidade também do leste mato-grossense, mas mais distante de Sangradouro do que as mencionadas no *Capítulo II*.

<sup>16</sup> Scotti teve alguma dúvida sobre a época exata em que a partida se realizou. Mostrou-se seguro, entretanto, quanto a ter sido entre 1983 e 84, período que recorda como sendo aquele em que esteve mais diretamente envolvido com o futebol dos xavantes de Sangradouro. Por fim, situou a data em "*por volta de setembro de 84*".

<sup>17</sup> Embora o entrevistado tenha mencionado o nome de *Roberto Campos*, creio, seguindo os informantes xavantes, tratar-se de *Júlio Campos*.



tri-campeão do estado, dois anos invictos, dizendo que sofreram gozações por dois ou três meses depois da derrota para os xavantes, e afirmando, ainda, que sua equipe tinha feito de tudo, mas não havia conseguido agüentar o repuxo dos xavantes.

Scotti ficou, então, mais feliz, porque, anteriormente, restara-lhe a impressão de "marmelada". Mas não: os xavantes haviam mesmo jogado com muita rapidez e inteligência e, naquele horário - três ou quatro da tarde -, de forte calor, o adversário não tinha agüentado sua corrida. A resistência física xavante, por isso, valera bastante.

### 3.1.4 Internato

[PERGUNTEI SOBRE A ROTINA DO INTERNATO SALESIANO PARA OS XAVANTES DE SANGRADOURO].

Era trabalhar na roça, descansar um pouco, ler/ escrever e futebol. Todo dia! Futebol não podia faltar. Era sagrado. Nos primeiros anos, era só alfabetização. Então, era ler e escrever, ler e escrever... E futebol. Depois, com o tempo, entrou o vôlei. Também gostaram muito, treinaram, mas... [RETICÊNCIAS E GESTOS QUE VALEM POR UM 'NÃO ERA A MESMA COISA']. Havia vários joguinhos que os missionários levaram<sup>18</sup>, mas o futebol vingou com uma facilidade incrível.

Interessante foi que eles logo começaram a ter horário para diferentes faixas etárias: em tal horário, brincavam as crianças, em outro, as mulheres; os jovens, os velhos, assim por diante. Era futebol o domingo inteiro<sup>19</sup>.

[HAVIA AULAS DE EDUCAÇÃO FÍSICA NO INTERNATO?]

Aula, mesmo, não. Era mais 'área de esporte'. Isso era sagrado. Futebol e o banho. Depois do futebol, um banho na represa - pois havia uma, um açude - ou no córrego.

Toda a pedagogia dos salesianos parte do pátio, do recreio, da brincadeira. Sempre que se faz uma obra salesiana, a primeira coisa é fazer o campo de futebol. Depois, faz-se a capela e a sala-de-aula. Pode faltar a capela e pode faltar a sala-de-aula, mas nunca falta o campo de esporte. Ou seja, o ponto de partida para a pedagogia salesiana é o campo de esporte. [ESPORTE?] Esporte, mesmo: fazer brincadeiras, atividade física, jogar vôlei, futebol, pular, brincar de canguru... entrar no campo e brincar. É onde se estabelece a amizade.

A partir dessa amizade na brincadeira é que a gente parte, depois, para o trabalho, para o estudo, para todo o restante. Então, pode ser esporte, teatro, banda... Essas eram todas expressões culturais que, nas missões, eram momentos muito fortes. Desde o começo. Os Xavante são espetaculares para inventar teatros. Nas brincadeiras, nas festas, nos 'boas-noites' realizados no centro da cidade, eles podem inventar encenações com muito sentido de humor.

Todo esporte e a educação física estão dentro do espírito dos Xavante, que têm uma mentalidade espartana. Os Bororo, por sua vez, têm uma mentalidade ateniense. Os Xavante são muito mais dados a tudo o que é esporte, movimento do que os Bororo. Fazendo umas

---

<sup>18</sup> Além do vôlei, os próprios xavantes mencionaram um jogo chamado '*speedball*'.

<sup>19</sup> Nesse parágrafo, o tempo verbal no passado foi por minha conta. Padre Osvaldo falou no presente, com um 'já' no lugar de 'logo'.

caricaturas estilizadas, podemos dizer que os Xavante são capazes de correr oito horas atrás de uma anta para matar; os Bororo são capazes de ficar oito horas quietos, mas com o arco esticado, esperando que a anta passe para flechá-la. Os Xavante são mais ativos, têm uma linha arquitetônica curva, pintam o corpo; os Bororo são mais filósofos, têm uma linha arquitetônica reta, enfeitam o corpo. Essa comparação mostra como está errado quem acha que índio tem tudo a mesma cultura. Xavante e Bororo, dois povos limítrofes, são como brasileiro e japonês.

[E NO FUTEBOL?] Os bororos de Merure também participam, doam-se muito, e gostam muito de futebol. Tinham vários atletas, bons jogadores, mas as crianças são poucas, o preparo físico é menor, há a bebida alcoólica...

Depois dum passado de forte inimizade, esses dois povos ajudam-se muito. Têm a consciência de que, como índios, "estão no mesmo barco". Em Sangradouro, a amizade entre Xavante e Bororo é mais acentuada do que em São Marcos/ Merure.

[QUANDO TERMINOU A EXPERIÊNCIA DO INTERNATO?]

Em Merure, com os Bororo, terminou em 74.

Nos Xavante, nunca foi um 'internato-internato'. Estava ali, encostado na aldeia, os pais vinham todo dia. Os internos saíam, iam jogar futebol no centro da aldeia... O internato era mais um ponto de referência. Aliás, já está na cultura xavante. O menino, chegando aos nove ou dez anos de idade, tinha de sair da aldeia, ser criado fora da aldeia, em grupo, e não pelos pais. Ou seja: o internato não foi inventado pelos salesianos. Quem ia à escola, com os salesianos, eram os jovens. Mas nunca, nesse internato, foi tirada a liderança xavante. Quando tinha de cantar e dançar, os jovens iam para a aldeia toda noite. Nunca foi desentrosado, distante da família.

Foi diferente da experiência dos jesuítas no Utiariti [?], para lá de Cuiabá, que reuniu gentes de diferentes aldeias, diferentes culturas e pôs num internato longe, afastado das aldeias. Não... O internato dos Xavante era encostado na comunidade, eles continuavam com a vida deles. Os pais traziam comida para os internos, que trabalhavam e iam na roça acompanhados dos salesianos. Esses, por sua vez, davam de comer aos internos. Ou seja: os salesianos assumiram o papel de padrinhos, que já existia no modelo xavante.

Junto com os padrinhos deles, os salesianos foram uma espécie de co-padrinhos. O objetivo era continuar a cultura e, ao mesmo tempo, ir começando a transmitir certas noções, conhecimentos, alfabetização e conhecimento da cultura dos brancos. Nesse sentido, foi um semi-internato ou um internato muito aberto.

### 3.2. FUTEBOL E CORRIDA DE TORAS: MARCOS E MOISÉS

Na entrevista abaixo, as perguntas (P.) são de Marcos e as respostas (R.), de seu pai Moisés. A entrevista, mencionada em tópicos dos capítulos IV, V e VI foi realizada durante a etapa de campo de 1999. Transmiti uma pauta básica a Marcos, contendo os pontos que eu gostaria de ver contemplados. Ela não ia além de:

- como começou o futebol entre os xavantes de Sangradouro?
- quais são as lembranças que seu pai tem daquela época?
- como seu pai vê o futebol hoje em dia? O que ele pensa a este respeito?
- como os xavantes começaram a realizar as corridas de toras?

A pauta foi cumprida e, por iniciativa do próprio Marcos, acrescida de novos elementos, como se pode observar na tradução abaixo, obra de Hipa. Após cada intervenção (pergunta/ resposta), apresento a transcrição do original em língua xavante, feita por Bruno e que foi a base para o trabalho de Hipa.<sup>20</sup>

Intertítulos, comentários entre colchetes e notas de rodapé são de minha autoria. Os parênteses, opções deixadas pelo próprio Hipa, do mesmo modo que eventuais palavras em xavante em meio a um texto em português. Com base numa posterior conversa com o tradutor, fiz algumas pequenas alterações no texto que me apresentou inicialmente (sobretudo de pontuação, pronomes, conjunções e tempos verbais), de modo a facilitar a compreensão do leitor sem demasiada interferência.

#### 3.2.1 O começo do futebol xavante

P.1: [EM PORTUGUÊS] Hoje é domingo, dia doze de setembro de mil novecentos e noventa e nove, da parte da tarde. Eu vou entrevistar o meu pai - o nome dele é [Moisés] -, desta aldeia Idzô'uhu, sobre futebol: de onde começou o futebol. [A PARTIR DAQUI, EM LÍNGUA XAVANTE]. Como joga futebol, que chuta com pé. De onde começou? {Niha iwapu na dató hã, daparana dató hã e mahawi mati na'rata?}.

R.1: Primeiro, começou quando tivemos o primeiro contato. Então, assistíamos o jogo dos waradzu. Waradzu iam jogando. Não entendíamos o que eles estavam chutando com o pé, aquilo que corre muito. A gente adivinhava o que seria, aquilo que corre muito. Sempre jogavam no domingo, no final da tarde. Os internos dividiam-se para jogar. Então, assistíamos. A gente assistia com muito gosto o jogo. Ninguém ia direto para a missa. Primeiro, era ver o jogo. É assim que começou. É assim que os nossos irmãos mais novos entraram no jogo, porque é bonito. E os Abare'u que entraram. Praticamente, invadiram o campo para jogar

<sup>20</sup> Pelo serviço de tradução, paguei Hipa com recursos da 'Reserva Técnica' da FAPESP. Ficou a seu cargo repassar parte da remuneração aos demais colaboradores.

(participar). {Itsana'rada hã we wate datówi wate're da madö'ö dza'ra waradzu te're tsi wapé, waradzu norí te're tsi wapé dza'ra i'ubumro hã umrö ö waihu'u ö di e marí, e marí na te're tó dza'ra, e marí wara tede date âmã're rom nomrí dza'ra, e marí wara tede. Iwapu hoiwahö petse ânã Domingo na tedza ai'wapé i'ubumrö hã, tsitsada're tsipó'o na, tsitsada retsi tsoré re mono wa wate're madö'ö dza'ra. Retó dza'ra wate're madö'ö, madö'ö dze ubtabi itsa'rata'u hã öné hare idatsi aba're dahã maredi, wadza madö'ö dza'rani, madö'ö dzete ãhãwi mati na'rata. ãhã wi wanö norí hã ma'atsitsi daw-te abare ömöm norí hã rotsa'retse ö ré wam nhã öbawi ma we atsitsi ãhãwim nhã wanö norí mada teme atsitsi abare'u, tahã ma atsitsi.}

P.2: Quem ensinou o futebol para os senhores? {Iwapu na dató hã e'wa ma ama waihu'u dza'ra wa'wa?}.

R.2: A gente aprendeu sozinho, vendo outro jogar. Vendo, nós aprendemos a jogar. Os internos eram observados por mestres que andam com camisa curta. Aprendemos jogar olhando o futebol, e, na hora de a gente jogar, primeiro a gente lembra e depois joga para imitar o jogo. Quando não sabemos, paramos e só depois de lembrar recomeçamos o jogo. A gente imagina aquela coisa redonda, pequena, que fica rolando para lá e para cá, e fugindo no meio das pessoas. É assim que a gente ficava lembrando do jogo para jogar. {Hã watsi uihöna wawaihu'u dza'rani da'madö'ö na, da madö'ö na mawaihu'u dza'ra ohö i'madö'ö wa mestre norí hã ihö'rutu ré norí hã te te're'madö'ö dza'ra i'ubumro hã. Tahawi i'madö'ö na wate, i'madö ö hawi wa wate waihu'u, wa wate âmã're rotsa'rata dza'ra. Niha hã êné hã iwara tede hã, êté tömö dzapodó hã dza dawi iwara hã, iwatobro hã, wate âmã re rom nomrí dza'ra, wa waté âmã re rotsa'rata dza'ra âné}.

### 3.2.2 O velho futebol xavante

P.3: Também, como era jogar com pé e como era brincar? Como as gentes (A'uwê) brincavam (jogar) entre eles? E como se dividiam para brincar? Como os senhores mais velhos brincavam? Dividiam-se na metade da aldeia (metade das casas)? {Duré e niha tahã iwapu na dató daparana hã datsi'wapé da hã, e niha a'uwê te re tsi'wapé dza'ra, e niha te tsitsada re tsipo'ó, e nihã ané tsi'wapé da hã e niha te te tsida te're manharí dza'ra iwapu wabdzuri'wahã e niha te're atsi'wapé ã duréi hã iprédum norí hã're tsi'wapé dza'ra e âné ri para'u daniwí tsi'uiwanã?}.

R.: Sim, era assim. A gente se dividia metade da aldeia (metade das casas) e às vezes também hötsi'uiwanã. Vamos brincar com Abare'u e vamos jogar com eles. E eles aceitavam na hora porque eles sabiam jogar. E também, às vezes, eles pediam para jogar contra nós, Hötörã e Êtépá. E Êtépá jogavam bem. Então, eles, que eram os nossos orientandos (wanhim nhöhu), ajudavam a gente para jogar com os outros. É assim que a gente se dividia e também brincava. Nós brincávamos com Abare'u, Tirówa... era assim a nossa divisão para jogar. Quando os Nödzü'u e os Abare'u aprenderam a jogar, começaram a brincar com hötsi'uiwanã. Quando era o jogo dos velhos, nós dividíamos metade da aldeia (metade das casas – 'ri).

Quando casavam, os Abare'u e os Nödzo'u podiam brincar com os velhos<sup>21</sup>. Como a gente não sabia jogar direito, então o Carlos<sup>22</sup> (segundo pai) ajudava, ficava no gol para a gente [A EXPRESSÃO QUE LEVOU O TRADUTOR À COMPREENSÃO DE QUE SEU PAI ALUDIRA À POSIÇÃO DE GOLEIRO É 'TARÉ']. Pahöri'wa, aquele que está viajando com seus filhos, não sabe jogar<sup>23</sup>. Do nosso lado, era João que jogava na frente. Então ficava fácil para a gente. E Luiz se casou e ficou do nosso lado. E meu irmão mais novo casou e também ficou do nosso lado, que é muito rápido e muito bom (ĩtsitsemém hã – falecido irmão mais novo). {Tané, áné hötsi'uiwanã, tahã otó 'ri mnhá hötsi'uiwanã wa're watsi'wapé dza'ra, imorĩ'rada hã hötsi'uiwanã. Wate wapé dza'ra re aba, niha abare'u hã wate wapé, te waihu'upetse wēte hã áhãta wa waprédum na'rata dza'ra. Wate wapé dza'ra re aba hō'amō niwi hã hōtōrã hã, ētēpa mé. Ētēpa hã te waihu'upetse monō di wanhim nhōhu hã, tahã, tahawi áné watsitsada're watsipo'ó ētēpa e te iwaihu prãire monō ámã're tó dza'ra monō wam nhã. Tahawi hötsi'uiwanã, abare'u, tirowa áné wa watsitsada're watsipo'ó watsi wadzari. Otó wa wate waihu'u, te waihu'u ònōri hã, otó Nodzô'u'òmōm norĩ hã duré abare' òmō hã te ámã re wapé hötsi'uiwanã áné. Taha áné otó ihi norĩ wam nhã otó mrōmō nō wam nhã otó tahã'ritsi'uiwana wa oto re watsi'wapé dza'ra, mrōwi te wanhōrō waniwi wamé tō' rehōimana dza'ra re wa'wa abare òmōm norĩ mrōmō nō wamnhã. Wanorĩ iwaihu'u ò watsi re wamnhã, Carlos norĩ waihu'u wa nere òm nhã taré te tsō're tsi ma wara tahã. Panhōri òhōta te marĩ dzōné re i'ra mapraba dza'ra tanorĩ hã. Waniwĩ bre hã, João tsō'retsi ma wara, me itó wanó Luiz wanhōrō waniwim nhã. Ahãta watsitsada re iwatsi matsa monō'òhō òniwim nhã iwaihu'u ò watsi wamnhã ĩtsitsemém nhã mrō tsu'u né òm nhã, ĩtsitsemém hã otó mrōwam nhã ĩtsitsemém hã te tahamé te otó re tsi wapé dza'ra oto áné aiwam nahã oto.}

P.4: Como é, quando os A'uwē (gente, Xavante) se dividiam para jogar, isto acontecia à tarde, depois do trabalho? {E niha tawam nhã a'uwē hã áné te'retsi'wapé dza'ra duré 'ri tsi'uiwana, e áné romnhuri pari hōiwahō te're ató dza'ra wa'wa iwapu na hã?}

R.: À tarde, depois do trabalho que a gente brincava e depois novamente para o trabalho. A gente não se cansava. Não tínhamos nenhum tipo de cansaço. Por isso sempre falo para os senhores netos. Hoje em dia, joga e fica cansado e depois não vão para o warã para dançar. Mas antigamente não era assim. A gente jogava depois de trabalho e ainda ia para o warã dançar e ficar lá. Mas os jovens, depois do jogo, vão para casa direto, para dormir

<sup>21</sup> Explicação: saíram do internato, ficaram adultos. Por um lado, reflete uma "permissão" dos salesianos: à medida em que casavam, já não fazia mais sentido mantê-los no internato, instituição pensada pelos salesianos como semelhante ao hō (ver entrevista com padre osvaldo scotti, acima) e, portanto, estritamente voltada aos wapté. Por outro lado, reflete o fato de que, ao se casarem, foram morar na aldeia, passando a ter uma posição no anel de casas, o que permitia que fossem classificados numa das "metades de casas" que orientava a formação de times (ver *Capítulo IV*).

<sup>22</sup> Os nomes pessoais mencionados na transcrição/ tradução feita pelos xavantes não devem ser confundidos com os nomes fictícios por mim empregados. Nem "Carlos" nem os homens adiante referidos na fala do xavante aparecem nos capítulos precedentes ou na genealogia apresentada no *Apêndice 4*.

<sup>23</sup> "Espetada" bem-humorada em Marcelo (*Capítulos II e III*), que teria, pouco tempo antes, dançado como Pahöri'wa numa festa. A "linhagem" de Moisés considera-se a detentora deste cargo cerimonial.

e não querem sair da casa deles. Na época, a gente era forte. Hoje em dia, não. {Höiwahö, ró, mã, romnhuri watsi hutuwi waha wató ha'rani, wató ha'rani romnhuri pari. Ha otó tsahöri dza'rani, dza otó duré romnhuri'u ai'aba'reni. E niha hã wa watsutu õ õptabi prá. Tahawa wate ähãmã te're harí dza'ra re. Äre hã ha'ãmã äputsi dza'rare dza tsi'mi'wara tsö tirom é é dza'ra äné õ di hadu böttö hö ré wadza watsi're. Otó watsi wapé dza'ra hö, höiwahö nhërë duré titsa waibu, titsa tuhu dza duré awa'awi tsi'ma wadzere dza'ra dza titó dza'ra. Tó'i'ra parimnhã dza tsahöri dza'ra, otó wate tsahöri dza'ra aba warã dzéma di niwam, norí hã warã da duré niha hã. Iwanhiptede.}

P.5: Os senhores jogavam todo mundo descalço e todo mundo igual? {E uburé petse apara'udza äñã te re ató dza'ra wa'wa aiwaptsi uburé?}

R.: Sim, jogávamos descalço e ninguém jogava com pé coberto. Mas hoje em dia todos eles jogam com o pé coberto, mas não adianta e ficam errando. Na nossa época, a gente sem pé coberto acertava mais porque chutávamos com o bico, do lado. Eu jogava do lado esquerdo e meu falecido irmão do outro lado. Então, marcávamos os gols juntos e ninguém percebia que eu marcava. Então, ficávamos trocando para ninguém pegar a gente e nos divertíamos marcando o gol. E outros ficavam falando: 'Tem que pegar aqueles dois que ficam marcando o gol'. Era assim que eu e o meu falecido irmão marcávamos o gol. {Wapara dza'rure, aiwaptsi uburé petse wapara'udza ä, ni'wa para'udzaré toi õ. Otó ahã nahã wabdzuri we re dané otó dapara'udzatsi te otó're dató dza'ra, ni'wa parababa õ otó. Wapara'udza äñã, waparé tsi taha nhërë te iwabdzuri dza äñë [O TRECHO SUBLINHADO CORRESPONDE À EXPRESSÃO TRADUZIDA COMO 'CHUTAR DE BICO' E EXPLICADA COMO 'CHUTAR COM O LADO DE FORA DO PÉ, COM A PONTA DOS DEDOS'], iwabdzuri wë ahã itsada rata nahã äné. Ahawi wa otó wate waihu'u wahã ïnhimi e na õwa wadzadza itsani dzém'u ['FICAR ESPERANDO NA FRENTE'] duré dawí mai wadze tsa ëtë no hã datsi wa'ru ré hã tsatse retse õm nhã tamomõ wadza mai wadze, maiwadzere ni ïdzedé aba mé. Öniwi dza õhö dza wanhimi e na dza tsi'ma te're wa'ru dzawawa wanõ norí, tare ämã padzé wawari dzahuré re aba te madzani [LITERALMENTE, SERIA 'VAI TIRANDO FORA', PERMITE A INFERÊNCIA DE QUE MOISÉS REFERE-SE A 'MARCAR O GOL'] dzahuré re. Äné wa're watsi wapé dza'ra.}

P.6: Os senhores ficavam só na frente do gol ou participavam do jogo primeiro e depois ficavam na frente do gol? {E taha nihá itsanidzé ämã pti tamé dza tsö mapari abani te dza damé re atsamrõ abani?}

R.: Não. Primeiro a gente participa do jogo. Para que a gente vai ficar parado? A gente não era mole, devagar. Só depois a gente fica esperando a bola chegar na gente e marcar. Por isso, sempre falo para meus filhos: 'Como pode perder tanto, se é tão fácil marcar o gol?' Eu acho que é porque eles não mudam de um lado para o outro. Hoje em dia, me parece que mudou o jeito de jogar. {Maredi wadza're atsamrõni waha're atsamrõ ni õné waha watsëna roptóm ni'e marídzô wadza waré tsé'ana aïma warani e wanorí wawamha'a. Wanha watsëna roptóm nidza otó rewaputsi wapa'rute wadza otó tsö aima 'wara'u õtsiní wawa te daz otó wawa mei wa'wa warõwa murmnhã itsadawa'u. Tahawa wate tiwi wamnhaní re, wate tiwi wamnhaní nhahu ré re otó watwi wamnhã, oto twi wamnhã wa're watu dza'ra wawara na tahawawa ähã}

wa ɽra norɽma tinha e nɽha ɽmrɽ amō pibu petsere ɽbō ɽmɽ danhi'atsi pibrupetsere ɽbō, otō oniwɽ te dza imé itsada a niwɽ atsimi e nahɽ. ɽne hiha ai'aba'réri re wa abawa. Ahɽwi wate waibu'u otō ɽhɽ aimawi datsi'wapénha otō duré wahɽ nha tsiwa, rimhɽ ihi nhɽ otō duré tsima wa'ru dza'ra. }

P.7: Então, jogavam hō'amō tsi'uiwanɽ hɽ... E é verdade que brigavam muito? Também ficavam implicando um com o outro? {E tawamhɽ ané hōtsi'uiwana hɽ e te ɽmɽ re atsi'wape dza'ra wa'wa hō'amɽ darsé ahōri dzeti duré ɽmɽ datsi pa'ru dzeti e ɽhɽ totsewa?}

R.: É verdade. A gente brigava mesmo. Quando eu jogava bola, eu brigava porque eu não gosto que alguém dá canelada em mim. Fico bravo logo e também devolvo na hora. Não deixo passar. Eu sou assim. {Mɽ dzatsi ahōri dez ɽmɽ tō. ɽnhimi hōdtzeti taré ɽnhiti'ruti ɽmɽ ɽnhiti'ruti ɽtói waré ō di. Ni'wairete ɽnhi pre é re wamhɽ wadza hipré é re, wa'adzōri re otō waha otō wamhōri re ɽné ɽhōimawadzé hɽ, ɽnhiti'ruti ɽretsi petse ōdi, ɽhɽta ɽhōimanadzé.}

### 3.2.3 Futebol na cabeça

P.8: Agora, outra coisa. Como o senhor entende o futebol e como pensa nele? {Otō duré ihōiba 'amō hɽ niha ɽ iwapu na hɽ , iwapu ɽné daparana ɽmɽ re idatō dza'ra monō dɽ e nihɽ matsada ihu'u e nihɽ ɽmɽ anhimi totsarada ɽ daparana ɽmɽ re idatō dza'ra monō hɽ, nhɽ tahɽ ɽmɽ retsi wanō ō, e niha tahɽ ɽmɽ anhimi rotsarada e nihɽ matsadai'hu'uni?}

R.: Eu entendo assim: quem joga o futebol é quem sabe jogar e também é rápido. É assim que eu entendo. {Mɽ te ɽtsadai hu'u hɽ ɽné, datsi aba ré petsena wa, watsadai hu'u wa wahɽ te're wiwapari, datsi'aba ré petse na itsani petse'wana hɽ iwa a petse na hɽ ané iwa'apa ō na hɽ ɽmɽ istsimihōibanhapré waihu'upe há taré ɽné dadzahɽ date tsō istsōré monō hɽ. ɽhɽnɽ wate're da'ahō ru, ɽhɽ te re i'ruiwapari mōnō ɽné ɽmɽ inhimi rotsarada hɽ.}

P.9: E também tem gente que não se cansa e corre o tempo todo... {Duré ni'wani norɽ hɽ ɽmɽ iwatsu tu ō ɽmɽ itsitsa mrō'u'ō.}

R.: Aquele que não cansa, é bonito vê-lo correndo para lá e para cá. Como o André, que nunca cansa de correr. É bonito ver ele suando enquanto ele está correndo atrás da bola. Por isso sempre falo para os senhores netos: “Como pode cansar? E também: como as pessoas pegam a bola deles muito fácil, se é tão fácil passar por todo mundo?” {ɽmɽ iwatsutu ō itsimi nhadzōri da hɽ maredi André hɽ istsimi nhadzōri tsu'u apré te dza'retser'u'a 'are watsutu ɽné ɽmɽ iwatsutu ōhɽmɽ i'ɽmɽ i'madō'ōdzé. Aiwamhɽ dawatsutu dzé nhimidza wiré né ahɽra ɽmɽ inhimi totsarada. ɽhɽwa wate te dama nharɽ u'ō dza'ra re wa'wa da'rata ré re wa'wa abawa danhi'hatsi waihu'u petsere ō né ōné haré re iwahu aba mōnō wahwi haré ɽné.}

P.10: Agora: comparando o futebol com a corrida de tora... Como o senhor vê isso: são iguais? {Nihɽ iwapuna daparana datsi wapé nahɽ ɽmɽ atemado'ō wamhɽ wahōimawa dzém wahɽ ahɽ ta wa ɽmɽ're watō za'ra wiwede nahɽ datsi'wapé tahɽ e nihɽ ɽmɽ ate madō'ō dzaruré wamhɽ e awa matsi ah'e awa iwapu mé?}

R.: É parecido porque todo mundo fica feliz e também provoca brigas. Os danhōhui'wa ficam felizes e também os 'ritéi'wa. E também porque as pessoas se dividem no futebol e aquele que sempre marca o gol é bem marcado pelos outros. Também na corrida de tora aquele que corre bem todo mundo quer ser adversário dele. Na corrida, para o 'ritéi'wa correr

bem, precisa se cuidar; e também se o rapaz quer ser goleador precisa se cuidar em todos os sentidos. Se não se cuidarem, não têm como alcançar seus objetivos. Na corrida de tora, a gente faz combinação para poder vencer o nosso adversário e também nós temos torcida (aquele que incentiva e vaia). E também combinamos como podemos agüentar desde o início até o fim. Agora, no futebol, é a mesma coisa: os jogadores combinam seus truques para poder vencer o adversário e também tem torcida (aquele que incentiva e vaia). E também brigam entre eles e xingam. Nós também fazemos a mesma coisa. A única diferença: um é pago, outro não (futebol é pago; a corrida não). Agora: eu me pergunto quando os senhores meus netos perdem, como eles podem sempre aceitar os outros ganharem deles? Não dói a derrota? Ou não lhes dá o desânimo? Ou não lhe incentiva para você melhorar? Eu não entendo. Por isso, sempre falo com eles sobre tudo isso. Tudo na vida, quando você perde, precisa melhorar mais. Tanto no futebol como na corrida de tora. {Aiwa iwapu mé iwapu mé matsi ahö aiwa dató dawa irowē danhõhui'waimã irowē, 'ritéi'wa tsuma itsimo nhapata õ, danhõhui'wa tsuma itsimo nhapata õ tané ãhã aiwa datsitsö dapu tané wate te ãmã tsumi ré é ãné wa awa ãmã madö'ö tsí'uwa. Öhõ itsani petse'wa hã tsiba réi pe hã tané te iwa'wa re höimana dza'ra duré itsanipetse'wahã öwa re duré höimana dza'ra tané ãhã aíwa öhõ uiwede hã öné tö danhõhuiwahã tsuma itsipe tsi'rã uptsö'u'ö wapeda tsé'madö'ö, wapté ö dza're re awa'auwi te itsidzari. Tawamhã tsö're danomrö tané ãhã dzatsö watobro datsiwada'uri we ai'aba réi wa'aba, we ai'aba réi wa'aba, inhipai'whã, inhipai'whã weha tsömö uweha tsömö ã wahã wahatsö tsidö é 'amö hã tsi'aba réi petse wamhã, i'amrö hawe duré ta'a duré wahã ãmé waha wamha tsö dza anaé waha tsötsidö waha tsö atsidö we aibaréi petse abadza wanhipai'uhã. Ænemahã datsieada'uri re nahã ahã aiwa datsiwada'uri dza re 're taisdawa'ru dza'ra ahã. Æné datsiwada'uriwa te're atsitsada wa ru dza'ra wa'abamö. 'retsitsa dawa'ru da'ra a'uwé hã ari iuri dató ãnä datsiwada'uri datsima datsipari aiwa nha otó toibö, toibö wamhã dawana nha time ãmã daré. Tahã hö'amö niwĩmhã há ãmã daré niwamhã danhõhui'wa ritei'wa nha tsuwi timé tomhõna nha tsiwi ti ö watsu öwa ãné duré ãhã iwapu hã aiwamha hure're. Tahawa wa ãhã tsuma tsipetse dza'ra monö dahã re tsiwada'uri dza'ra monö da, rowi badzéma're tsiwada'uri dza'ra monö dahã ti madö ö wanorĩ mremé dzötsi're tsöpré monöwa wate wa ãhã ïmremé tetsani'u'ötsi. Æmã danha'uri teda wa'are abawa we ai'aba ré wa aba, ai'abaré wa aba, natsi wabduri tsu'u aba.}

### 3.2.4 Corrida de toras e origem do fogo

P.11: Agora, eu vou entrevistar o meu pai sobre a corrida de buriti. Como surgiu a corrida de buriti? Então, ele vai explicar em Xavante. Como se compete a corrida de tora. Como surgiu e de onde surgiu a corrida. Então, explica a origem e também conta a origem? {E niha uiwede na datsi'wapé hã e niha mawatobró. E niha hawi matobró uiwede nahädatsi'wapé hã, tahananã te dza ãmã rowatsu'uni awi hã}

R.: Como surgiu a corrida de tora? Começou com os primeiros Xavante que foram roubar o fogo da onça. A partir daí, começamos e até hoje nunca parou e nunca vai parar essa corrida. Na época que foram pegar a brasa, era uma fileira só. Mas hoje não. Agora, a gente se divide para a corrida, mas fazemos igualzinho. Quando a gente vai pegar a tora, vamos



conversando e vamos combinando enquanto caminha. Se outro grupo perder a corrida, os mais velhos do grupo deles dão bronca neles e também incentivam para a próxima. E no futebol a mesma coisa. Mas aqui, se um de vocês levarem uma bronca dos mais velhos, vocês ameaçam de ir embora daqui da aldeia. Não é assim que se ganha. Se você quiser ganhar, tem que se preparar. Então, não precisa querer ir embora para outra aldeia só porque você levou uma bronca. {E niha mawatobró otó tö õhawi hu'u nhim'unhãmã hawim nhã otó datsitsada datsipó hõtsi 'wiwana te otó re datsi'wapé dza'ra ãmã hõtsi'wiwana, da'utsu tsi wiwana ãné. Tahawi otó tewe wa'ru rada hã tsiwi tsama otó da'ru rõtutu'u hã we ãnã re watsi'wapé dza'ra hõtsi wiwana danhõhui'wa tsidopotsi ritei'wa tsidopotsi re datsi wapé dza'ra ãmã. Õhawi we tö hu'u hawi, hu'u nhim 'unhãmã da itsitsõre hawi tetsõ iróm nhanhari hawi tahari nahã wa wate tsõ're romnhanhari dza'ra. Tsõ're danomri tsõ're wairebé itsarina ané tahã we otó da're ratsutu'u watobró waradzu ú ädzé wanhõ 'urobo 'nori u ädzé. Taha ãmã otó, tahã're otó re dató dza'ra ãmã ãné tahawi, ãmã 'redatsi remë dza'ra ãmã idatsi pa'ru tsumõ ãhãta dató hã aiwa tö ãmã datsipa'ru tsewi õ nhata nhadatsima nharĩ dza'rani hõ nhalatsima nhari dza'rani e nehana we romhõn mõ oró te uwe romhõnã mõ. Datsima re damrené dzutsi e danhõrõ õpetsena ariwi re datsé wapé dza'ra. Tsimã 'repre'i dza'ra wa 'utsunori waha hõ amõ niwu itsimhõhu hã tamamremé dzutsi nherë te utsada obõ dza'rada hã maredi ariwi tedza tsina wapari dza'ra nimahã marĩ dzõi õwa. Æmé ãhã nharina re nhërë nha atsitsada wa'ru nha'ra wa'wa, ni'wa nhatsina amhõdzé pa õwa wanha watobró itóimõnõ da hã maredi ãhãta ãné aimremé 'wanhõ 'uptabi. Ari 'iwi te 're datsi wapari dza'ra tsé' nhërë datsi umrãmi za'ra e nihabõ wanha marina mõ e nihabõ ma 'ãmã airemë abani ãha iwapu na hã duré ãné.}

P.12: Então, aqueles que foram pegar a brasa da onça... Qual era a expectativa deles e como se organizaram para ir pegar a brasa? {Tawamhã a'uwë nori hã tahã hu'u nhuni 'udzõ dzõ tsi abarei monõ da hã e niha te ti hõimana dza'ra e matsitsõ ubumrõ te natsi tsitsõ hã?}

R.: Eles se reuniram, chamaram os outros através do nosso grito. {Ma 'ubumrõ, ma 'ubumrõ te natsi romhanha 'ri nhõ're matsada 'ubumrõ.}

P.13: Como é o nosso grito? {E niha wawamhã danhõrõ hã, e niha tahã dahõrõ hã?}

R.: Hó, ai, ai, ai, ai, ai, Kai, kai, kai, kai, kai, kagai, kagai, kai... Era assim que eles chamavam os outros. Venham logo, venham logo... E os velhos chamavam também: hai, ai, kai, kai, kai, kai, kai. Todo mundo já chegou... Wai, hai, kai, kai, kai, kai, kagai, kai, kai... É assim que se chamavam. Hoje em dia aqui (essa geração): Ka, kai, kai, kai, kai, i kai, kaua, kaau... Assim, está errado. O certo é assim: Ka, kai, kai, kai, kai, kagai, kai, kai. Então, quando todo mundo chegou, um deles se autodenominou como Ema, porque a ema tem muita velocidade. {Hõ, ai, ai, ai, ai, cai, cai, cai, cai, cai, cai, cai, cagai, cagai, caiãné, natsi tsitsõ rowhanhadza. We aiputsi tsu 'uba, we aiputsi tsu'uba ã ihu iha otó nhanatsi otó: hai, ai, kai, kai, kai, kai, kai, watõ a'uwë dza'rawi Wai, hai, kai, kai, kai, kai, kai, kagai, kai, kai...ahãtä dahõrõ. Æhã ãmémhã Ka, kai, kai, kai, kai, i kai, kaua, kaau... ãhã, ãhã danhõrõ itsiwamnwĩ ãhã, romnhanhari ãhã Ka, kai, kai, kai, kai, kagai, kai, kai. Ibrõ, ihi te dwi wa're ratso ibrõ. Ke, mari ai aba're mãri mã tahã ni'wa te iwara'awui're te tsina te're romnhõré onha'ra.}

P.14: Assim que todo mundo chegou para pegar o fogo? Então, conte um pouco desde o início. {Tahãe tsitsó hãtsi wamhã natsi te ubumrõ wamhã, ma otó tsinahõ matsi u'ré dza'ra tanha hã atemare hu'u hawi irimhõimawa hã tahã atewatsu'u na tsurana.}

R.: Vou contar um pouco. {Tsuruna wanha watsu'u.}

P15.: Desde o início, desde a aldeia (casas). {'Ri hawi tsõ iwairebé dahã.}

R.: Sim, foram. Sejam rápidos, sejam rápidos. E um deles falou que ia pegar o fogo: "Vou pegar, vou pegar" Sim, vai você. Sim, sim, vai você, sim. Assim que nós falamos em Xavante. Seja rápido, seja rápido. E outro se candidatou para ser o segundo, o Veado Campeiro (*podzé*). Foram perambulando, foram gritando, nha, ra, hai, hai, kai, kai, kai, ka, ka, i, i, i, i, i, i, i, i, hai, hai, kai, kai, kai, e foram gritando. Aí, pararam para dar um tempo, porque o outro contou. Aquele que vai pegar primeiro foi se aproximando e estava lá perto da árvore de jatobá, estava aceso. *Prá!* (exclamação que demonstra forte impressão por algo muito bonito – Hipa). E a onça estava dormindo profundamente e não estava percebendo que estava sendo atacada. Estava roncando profundamente. E outro pegou a brasa e depois foi indo devagarzinho. {Íhe tsõwairebé otó ãkewe a abaré iwa'aba we ai baré wa'aba wahã wanha tsõmõ wanha wanha tsõmõ wanha tsõ ãmorĩ te wanha tsõ imori te é wahã wanha itsina tsi otó, wahã ihe a atsiwa tsi otó tsõ aimori tsõ aimori tsõ aimori ã wamreme ãhã. We ai aba'rewa eu ai aba'rewa wahã wanha tsomõ wahã wanha tsõ atsidõ podzé hã. Podzé hã ãmã ati duré qahã ãmẽ wanha tsõdza poné hã, itsi poné é dahã ãmã ati. Tsõ wairebé tsõ te romhanhari e nha'ra haim hai, cai, cai, cai, ca, ca, i i i i i i i i, hai, hai, hai, hai, cai cai, cai, cai, cai tsõ tomhanhari tsiwa manhadzõ. E marida beté dawa watsu'u beté tsõmõ a õiwede iré dzo tiro ó pré prá te tsiwa danhã're tsebõ te nhõ nhõno e dõmõ wa whowa ida nhõtõ dza nhimidzawi re unhãmnã dawa idaptopó ore. Tsõ tsahutu tsõmo ti nhitsirõ, gra, gra, gra, tinhitsirõ, tsõmõ ti'õ, que, atẽma.}

P.16: A casa da onça é na caverna? {Uhu'u nhõrõ wahã e eté 're re?}

R.: Não, é embaixo da árvore de jatobá. Quê! A casa dela não é na caverna! Aí, ele se mandou: té, e, é, é, é, é... A onça ainda era gente. Ele só amarrou o cabelo na testa, té, é, é, é, é e passou para Veado Campeiro. Té, é, é, é, é... e os adolescentes corriam com a sua pintura tradicional. É a vez do adolescente, que não corre muito, que se autodenominou de jabuti... Quá! (grito de jabuti). Depois disso, outro que era tatu fez o buraco para ele. E veio a vez do *a'apré* (nome de um pássaro). E foi a vez do *ubdõ* (capivara): é, é, é (grito), que quase caiu com a brasa no rio, mas andorinha pegou e salvou a fogueira e chegaram na aldeia com a brasa. Deixaram no *warã* e depois fizeram a música para cantar em cada casa. Antes disso, não tínhamos fogueira, por isso, ficávamos no escuro e comíamos *wedepo're* (orelha-de-pau) e outras raízes que não precisavam assar. Depois de tudo isso, agora temos fogueira em cada casa. E depois, a gente mesmo faz fogueira. Antes de ter fogo, assávamos fogueira carne na chapa de pedra. É assim que começou a corrida de tora. E até hoje a gente faz essa corrida, mas hoje não tem melhor corredor, porque vocês não se preparam bem e também não levam a sério. {Maredi a 'õpapara ri wa, abdu 'ruiwa a 'õpapara, 'ri eté 're're õ di maredi. Iré titsutsi té, é, é, é, é, a'uwẽ ré wa, nhadu a'weré õ reb'õ te etẽ 're're taré dzeré na tsi tsõpre õre b", te é é é é}

é ke tamã timé pódzéma te é é é é tsihutu dané wapté hã mitsi te tidzi né ã nhiprere iwetetsi. Wapte há wapté wara õ hã ãwetétsi u'a hã wa qua ãwetétsi warãhudu hã Qua quei tsuma a'bre, a 'apré hã ãwetétsi a 'apré hã pré a tinhõ 're re totsê. Ke tsewi mapra õwa, ubdõ ti õ té é é é é é õiba aré iré waptará te brõ õtõ retsõ a'u wé ã té cre e e ti'õ tiwi tsapa ãmã tsapri dzara'u tsiwi mapwa, tsiwi time ri teme, toibõ tsi 'waptisitsi. Tahawi wanõrî hã wanhim 'unhama õ di, tahawi robrawa wa're wahõimanadza'ra, robrana wate niha re wahõimanadza'ra nihanehawate re huri wede pô 're hã wede pô're ãhata te wede nhatõiwa danhiné pô're rá are, tahã wate 're huri wai otóre pahã watsatsé ãhãta. Wanhú marî õdi, wanhim 'unhama õ di, ãné. Tahawi otó udzõ 'ri monõbo te pré dza'ra otó udzõ tsitsede rá, ãné. Ahãtã itsana 'rada ahawi otó udzõ. Otó watsi 'wuhõwa wate iwaihu'u mõnõ hã wedehu rébe wa wate rebebe dza'ra robdu matsi udzõ waihu'u hã rebé waihu'u há, tahawiptsi. ãtãpõ wa 'rówa te're tsibazebre dza'ra, ãtãpõ wa'rõ nha ãtã wanhã iwahõre. Tahana te're tsibzebre dza'ra tahã te tãmã watsu'u bö, tahã te watsu'u wa 'õ hã tsiptse tsina marida uhõ rá 'rata hi 're i're pré'a te manhãrã õ wa õ há aré maredi. Te tsõ 'reptiwã nhãrã hã marida te nhõ 're õ wa õ hã. ãné tahawimhã otó we ãma datsi wapé hõtsi 'wiwana te datsitsada're dahõimanadza'ra a'uwã hã ãhãtã we otó awã ãdzé wanhõ 'u mobo nori'u iwadzarena 're tó dza'ra. Otó dawara moriõ õdi, mõnõ dané, otó dawara tsé mani re mõnõ õ dané ãmã datsi 'waypé ãné. Weswhú nhiwahu watsadzé wanhãná watsede.}

P.17: Agora, depois de tudo isso, como se descobriu o pauzinho para fazer fogueira durante a caçada (rebé)? {Otó udzõ iha watobrõ parimhã e nima hawi e niha mawa tobrõ ã datsi irebebé dza'ra mõnõ hã õwa aba'ewa?}

R.: Durante a caçada que descobriram o pauzinho. Isso se fazia antes de vocês nascerem. Hoje não se faz por causa do fósforo dos waradzû. Ainda vou ensinar para os senhores meus netos. {Abawa, abawa mawa tobrõ, abawa ma otó wedehu date waihu'e' otó date 're rebebe dza'ra tsiwa're dawa re tsimatsa rotsa'marana õhõ otó marî waihu'uwa otó te date 're rebebe dza'ra mari õmdza hã dzawedehu hã dza udzõ hã niha hã dza, dza tsa tsa'urini ni - waiwi itsimi nhapori itsimi nhõ'reptõ õre winha natsi tidõ õ re ãmã irowatsu'u wanhimi waihu, nha natsi tiwu tido 'õre. ãné tahawi wedehu te otó date 're rebébe dza'ra otó, nha há duburu 'ãmã itsimatsa wanha we maiwa umu're mõnõ wanhã date rebebe dza'ra abada danhiminhadze nha'ra abada. ãné.}

### 3.2.5 A localização do campo de futebol

P18.: Por que o campo de futebol fica no meio da aldeia. Como o senhor pensa isso? {Iwapu dza'ru hã e mariwa te e mariwa te 'ri nhõ'reptsi hã 're hõimanadza'ra e niha ãmã anhimi ritsa'rada e mariwa?}

R.: Porque é gostoso ver as pessoas correndo atrás da bola. E também porque era muito longe para jogar. Ficava na missão o campo. Então, resolveram trazer mais perto, para todo mundo ver eles jogando, e também para a gente jogar bola. Porque ninguém agüentava ficar sem jogar futebol. {Mariwa da 'madõ õ dzete, roma dö õ dzete te ri nhõ're ãmã te tsiwi te're tsiwi dzutsi, durei te tsiwi te're tsiwi dzutsi warã, ri nhõ 're nhi' õmõ matsiwi ãmã na 'rata tõ õ da 'madõ õ re hawi e re datõwi te da'wa dö nha'ra monõ hawi ma otó õwa, ri re datõ nha'ra monõ da õwa re datsi 'wapé dza'ra mõnõ wa õ itsa'ru 'u. Ihõ'a'u re datsi'wapé dza'ra mõnõwa}

otó ōwa tsuma wede psimidzitsi nha'ra otó ahāta āné. Tahawa tewaihu'u mōnōwa hōimawa dzei ōwa iwapu ō wamhā hōimawa dzei ōwa te ōwa otó tsuma tsumi dzutsi tahawa wa otó re wató nha'ra da āmā anāni wanori hā otó.}

P.19: Não é com o pensamento de ver quem está brigando? Ou é simplesmente para ficar mais perto? {E āné rotsa'rata nhariwa ō di āné da'madō'ō waihu'u petseda datsé 'ahōri dzô, datsiré tzidzô e āné da da'madō'ō waihuu'upetse da mate ri nho'reptsi hā re hoimanadza'ra iwapu dza'ru hā?}

R.: Primeiro, porque os velhos querem ver de perto para que não haja confusão. E também para ficar mais perto de todo mundo. E outra: o campo não é só futebol. Também tem outros jogos para variar. Por isso, a gente queria o campo mais perto. Senão, a gente não participava dos jogos e ficávamos de fora. A gente ficaria bravo por tudo isso. Nós decidimos para que o campo ficasse dentro da aldeia. {Nimō mō hā tsumidzutsi ō di tahada, tahawa e retói ware dza'ra mōnō bō retó dza'ra mōnō ré hā tō tahatsi datemē wanhitsi mōnō ōré hā tsiwi te're we ō otó i'amō niha né dzadza hōiwaré na dawara tahawa datsé wapé tahada te nha we ō dza'ra otó. Te nha otó tsauri nha'ra, te nha otó dató amō na dzadza hōwa dadza'ra da. Dzadzahōi waré na re todza'ra mōnō da tahā nhodu tsiwa'ru ré we re tsihutu tsiwadzari, tsiwa'ruré. Āné niha tsiwa'ru āmā 'retó dza'ra duré dzadzahōi waré nahā a ō tamé otó duré tahana hā hōtsé 'wawana tsiwadzari ihire wanōri hā, nodzô'uhā. Nodzô 'uhā te 're iparawa rata dzadō dza'ra mōnō hā, niha hā mari dzaō né me wa wairebe re tawa abare ōmō ma. Wara tete mōnō wamhā iwabre te te re wa'upidza'ra. Āné āhā udōwa, abana hā datoi wedi, taré ni'wamnoru itsiti'reu te're tsi'ru wairebe tahawa hā, āmā upairé né date upi dza'ra mōnō 'ru te hā. Tsimana hā retsibru date're upi mōnō wa, tsimana Eduardo nha 're watató.}

P.20: E também quero perguntar ao senhor: não é por causa dos nossos rituais (dató), que sempre acontecem no meio da aldeia? Normalmente, nós não fazemos o ritual atrás da aldeia. Não é por isso? {Duré wanha āmā anhada nhā e marīwa a'uwē tsiré hā 'winhā 'reptsi dató hā date're manharī dza'ra datóimōrō hā e āhā dzariwa ōdī? Ané rimawa 'u hā a'uwē hā retó dza'ra mōnō ō di maredi, ri nhā 'reptsi?}

R.: Só fazemos rituais atrás da aldeia quando é nomeação das mulheres. O resto fazemos no meio da aldeia. Claro que tivemos influência de colocar o campo no meio da aldeia. Tudo que adaptamos dos jogos dos waradzu nós transformamos na nossa realidade. Então, vocês têm de continuar fazendo. {'Ri nhō'reptsi, tahā pi ō tsiwa'uburé waptsi ō rimawa'u, 'wai re hoimana nha'ra. Tawamhā, duré darsiwai ō itsana'rada darsiwai ō ma te tsuma re wadzô ri nha'ra wai re u datsiwai ō hā tahā, itsiwai ō hā tahā wai re u. Wai re u tahatsi te 're hōimawa tō tarehe meretōo pí'ō tsiwa 'uburé dzutsi wai mare hā ō 'ré nhē'u tu'u rómhōwa. Mā tahā 'ri nhō're. Rinhō're tahā dawa'wa. Warā tahā, warāma tahā tsiré ōdi ané. Mā datói ō di owamhā ri mawa u hā datsiwai ō ō tsi dzutsi wai mere. Otó ōhōtō rinhō're aihini, ri nhō'reptsi te're dató dza'ra ōhō nahā datsiwa 'uburé nhōpa hā. Ri nhō're warā, 'ri nhō're warā ipredú nhi warā hā. Rite'wa wanhi warā hā ané warā āmō u āné tsiwaptó ma āné rowhōwa. Ōhō warā nhi'ōmō ri nhiti nhi ōmō niha ipredú nhi warā hā āné. Ahata āné wa're wató dza'ra ipredú aihuni waotó're}

wató dza'ra otó duré 'i amō tsi'wiwana waduré watsi tsada're watsipó ó watói waré re dané ãmã re watsiwapé.}

P.21: Desde que os senhores aprenderam a jogar o futebol que o campo está no meio da aldeia de Sangradouro? {E we i atsihutu aba hawi iwapu hã ateiwaihu'u dza'ra aba hawi mate iwapu dza'ru ['CAMPO DE FUTEBOL'. 'DZA'RU', LITERALMENTE, SIGNIFICARIA 'NINHO']ri nhõ're tsiwi manhã?}

R.: Sim, sim. Desde que aprendemos. Assim! {Tahawi, tahawi ina'rada, ihe tahawi mati na'rata re. ãné!}

## Apêndice 4: Genealogia, residência e futebol

Compõe-se de quatro partes inter-referidas:

- (1) informações sobre os grupos domésticos da aldeia Abelhinha;
- (2) a genealogia que embasou alguns dos conteúdos dos capítulos precedentes, precedida por comentários sobre sua elaboração e sua apresentação;
- (3) diagramas correspondentes a recortes específicos da genealogia, relativos a cada equipe do campeonato interno de Sangradouro;
- (4) instrumentos para localização de indivíduos nominados ou, apenas, numerados.

### 4.1. GRUPOS DOMÉSTICOS DA ABELHINHA: COMPOSIÇÃO E FLUTUAÇÃO

Confrontar com a *Figura 4 (Capítulo II)* e com a parte 2 deste Apêndice:

CASA 1: Em 1997, abrigava o casal Igor (213)/ Jurema (135) e quatro filhas pequenas. Em 1999, a família havia-se mudado para a aldeia Três Lagoas, dando lugar a um irmão de Igor, Sérgio (212), sua esposa Cassiana (96b — D de Gregório/ 70), três filhos pequenos e Clara (254 — BD de Sérgio, 209), então namorada de Alexandre (106 — que, posteriormente, viria a consumir matrimônio com outra moça, da aldeia Volta Grande).

CASA 2: Inexistente em 1997, era a chamada 'Sala de vídeo' dois anos depois, onde dormiam, eventualmente, wapté e rité'wa solteiros ('solteirões').

CASA 3: Residência do velho Moisés (68) e de sua mulher Ana (230). Com filhos pequenos e uxorilocalmente, ali viviam, também, Beth (89)/ Cléber (211 - B de Sérgio), além de Juliano (257 — BS de Cléber/ Sérgio), Mauro (94 — BS de Moisés) e Júlio (95 — *idem*).

CASA 4: Mateus (86 — S de Moisés)/ Amélia (337), filhos pequenos e o já crescido Alexandre (106) — também Bruno (106b), antes de transferir-se para a casa de Hipa em São Paulo. Uxorilocalmente, Deusira (107)/ Genésio (252 — BS de Sérgio/ Cléber) e, em 1999, Noeli (110)/ Sandro (329).

CASA 5: Marçal (264), dito chefe/ cacique da aldeia em 1997/ Nilza (90 — D de Moisés) e filhos pequenos. Em 97, dois filhos do casamento anterior de Marçal (com uma D morta de Moisés), Davi (320) e Marta (321), também moravam ali com seus respectivos cônjuges: Elza (179b) e Auro (137). Em 99, Davi/ Elza estavam noutra casa e Marta/ Auro haviam ido para Três Lagoas. Com filhos pequenos, Zélia (92 — Z de Nilza)/ Juvenal (331), casal oriundo de Parabubure, passou a compartilhar a residência.

CASA 6: Pedro (87 — S de Moisés), chefe/ cacique da aldeia em 1999/ Noêmia (272) e filhos, dentre os quais Lauro (108), que viria a transferir-se para Belo Horizonte, passando a viver com uma mulher não-índia. Pedro tinha uma segunda esposa, Jocélia (273 — Z de Noêmia). Dizia-se, porém, que as duas não permaneciam ao mesmo tempo na Abelhinha, alternando residência entre esta casa e a de seus pais: Mário (223)/ Cândida (78) em Sangradouro. Em 99, Anacleta (109 — Z de Pedro/ Noêmia) passou a ter a companhia do marido Hélio (305 — que, no entanto, estava constantemente fora da aldeia: em Sangradouro ou na aldeia do pai, Marimbu). Dois irmãos de Noêmia/ Jocélia completavam o rol de moradores: Cido (275b) e Henrique (275).

CASA 7: Em 1997, recebia o casal Marcos (88 — S de Moisés, professor da escola da aldeia)/ Flávia (216), com filhos pequenos. Hóspedes do pesquisador, que por lá também fazia grande parte de suas refeições — mesmo em 1999, quando foi convidado a alojar-se, e de fato o fez, na escola quadrada. Nesse outro ano, quando Marcos/ Flávia já residiam na casa 11, dizia-se que a habitação era de Noeli (110)/ Sandro (329), que, todavia com receio de que a construção, em situação precária, pudesse desabar, residiam de fato na casa 4.

CASA 8: Moradia de Paulo (328)/ Janaína (55) e filha pequena em 1997. Dois anos depois, a família já estava de regresso a Sangradouro, cedendo lugar a Oto (88b — S de Moisés)/ Cinira (338) e filhos pequenos.

CASA 9: Moradia de Oto/ Cinira em 1997; mas de Aldo (91 — S de Moisés)/ Fúlvia (274 — Z de 272, 273, 275 e 275b) e filha pequena em 1999.

CASA 10: Em 1997, era de Cassiana (96b)/ Sérgio (212) e filhos. Em 1999, a família passaria à casa 1, dando espaço aos pais de Cassiana, Gregório (70 — B de Moisés)/ Deusdêti (238 — FBD de Ana), egressos de Parabubure, e alguns de seus filhos.

Dentre estes, dois que viviam anteriormente na casa 3 (Mauro e Júlio), além de Josefina (96), com o marido Valdomiro (299 — FBSSS de Sérgio).

CASA 11: Em construção em 1997. Em 99, viria a ser da família antes alojada na casa 7.

CASA 12: Não existia em 1997. Para lá se transferiram, em 1999, Davi/ Elza, saídos da casa 5.

#### 4.2. GENEALOGIA DE SANGRADOURO A PARTIR DA ABELHINHA

Os dados aqui sistematizados procedem, basicamente, de cinco informantes, todos "jovens": (1) Marcos (88 — Hötörã) já se dispusera a esta condição desde o período de campo de 1997 e, em 1999, deu início comigo à montagem mais geral da genealogia. (2) Cassiana (96b — Hötörã) logo entrou em cena, também trabalhando nesse sentido. (3) Lauro (108 — Ētēpá) ajudou-me, especificamente, com as posições dos jogadores dos times de Sangradouro (durante o campo de 1999 e, eventualmente, em São Paulo). (4) Hipa (93 — Tirówa) e (5) Mauro (94 — Tirówa) ajudaram a preencher lacunas. Marcos e Cassiana recorreram, cada qual, a seus próprios genitores para sanarem dúvidas eventuais.

Vê-se que a genealogia ancora-se no ponto-de-vista dum grupo bastante reduzido de xavantes. Estreitamente aparentados, do clã Poredza'õnõ e diretamente ligados à Abelhinha, eles começam a traçar sua genealogia a partir dum casal: FFF/ FFM do homem mais velho da aldeia, Moisés (68 — Hötörã brada). Por convenção, chamo a geração de Moisés de 'G +1' (a primeira acima de 'G Ø', aquela onde estão quatro dos cinco principais informantes acima indicados, Lauro restando em 'G -1'). A geração que funciona como "ponto-de-partida" da genealogia é, então, 'G +4'.

Na elaboração duma genealogia relativamente extensa como a que se segue, as distinções geracionais sempre comportam algo de arbitrário. Embora produzam aberrações — por exemplo, Ana (230) estar na mesma "geração" que seus filhos — tencionam ajudar na leitura e na localização das pessoas (ver parte 4 deste *Apêndice*).

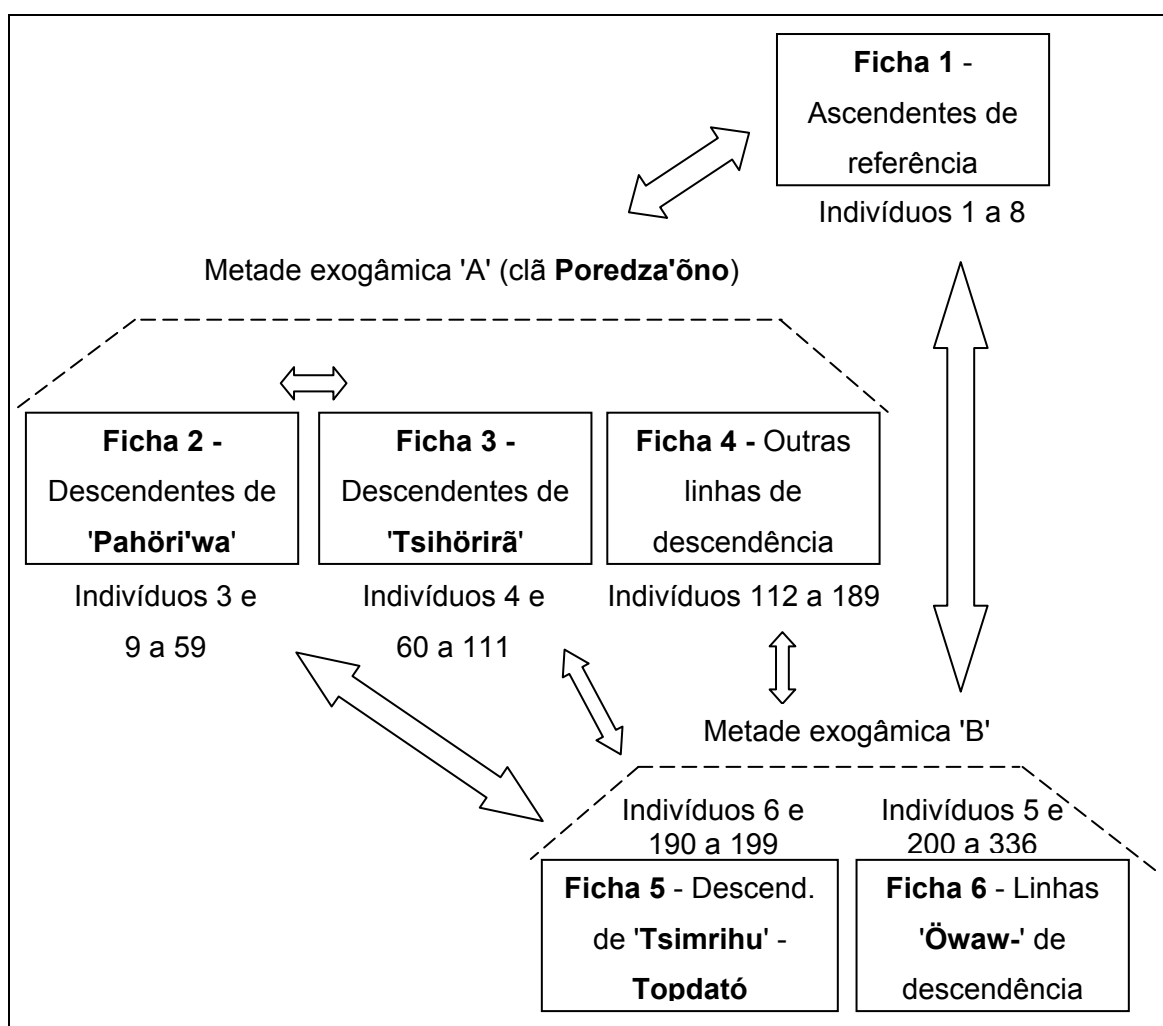
Face ao que obtive junto aos informantes, fiz inferências adicionais, tomando por base a genealogia apresentada por Giaccaria & Heide (1984 [1972]: *anexo*). A lembrança é importante porque, nesse outro caso, o ponto-de-vista é dum xavante do clã Topdató (Jerônimo/ 190, mencionado no *Capítulo VI* desta dissertação). Não me empenhei em sistematizar e testar as divergências existentes. Tão somente, incorporei dados de Giaccaria & Heide em situações em que a transposição, por um lado,



corroborava meus próprios dados e, por outro, permitia ver novas relações. Em que medida tais relações estariam referendadas pelo ponto-de-vista dos membros da Abelhinha, entretanto, não foi possível averiguar.

#### 4.2.1 Chave geral de leitura

Todos os nomes pessoais em G+4, G +3 e G+2 são *reais*, isto é, conforme me foi transmitido — à exceção do fictício Alberto (202 — G+2). As demais pessoas representam-se exclusivamente por números (recorrer à parte 4 deste *Apêndice* para localizar indivíduos). A numeração segue o critério geracional, combinado à apresentação de *fichas* distintas conforme o ascendente de referência. As fichas se articulam:



#### 4.2.2 Chave de leitura de informações relativas ao Capítulo IV

	Afinidade futebolística com o time	Chefe da aldeia de mesmo nome	Morador da aldeia de mesmo nome
'Abelhinha'			
'Bom Jesus'			
'Cabeceira'			
'Dom Bosco'			
'Marimbu'			
'Ô're'			—
'Sangradouro'			
'S <sup>ta</sup> . Glória <sup>(3)</sup>			
'Tsôrepré'			
'São Miguel'	—	?	?
'Três Lagoas'	—		
'Volta Grande'	—		

#### Esclarecimentos:

1) Por 'afinidade futebolística' entenda-se ser *jogador ou dirigente* de um dos times do campeonato interno de 1999. As funções específicas esclarecem-se nos diagramas por times, após a genealogia geral.

2) 'Morador da aldeia' = vale apenas para quem não é jogador ou dirigente dos times mencionados. Nesses outros casos, recordar que *não há necessária coincidência entre o pertencimento a um time e o local de residência*, o que se verifica, caso a caso, nas listas individualizadas apresentadas na parte 4 deste *Apêndice*.

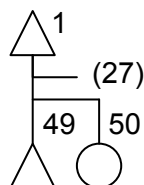
3) Próxima e ligada a Marimbu, está a aldeia Ête'a. Seus moradores aparecem assinalados como os da primeira (cor verde). O mesmo vale para os moradores da pequena Santa Bertila (duas casas), encostada em Santa Glória, em relação a esta (indivíduos de ambas vão em vermelho).

5) Os dados referem-se a 1999, ano em que a aldeia Ô're ainda não estava constituída. No seu caso, portanto, o 'chefe' indicado é, na realidade, quem então articulava sua criação.

6)  $\left[ \triangle \quad \circ \right]$  — Indivíduos de residência não-pesquisada ou que vivem em outras áreas xavantes.

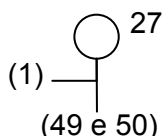
7) Para identificar relações de consangüinidade e de afinidade, considerar que elas vão representadas de maneira "interrompida":

Uma situação indicada (os números são aleatórios) como



em setor correspondente à

metade exogâmica 'A', levaria a



no setor da metade 'B', e

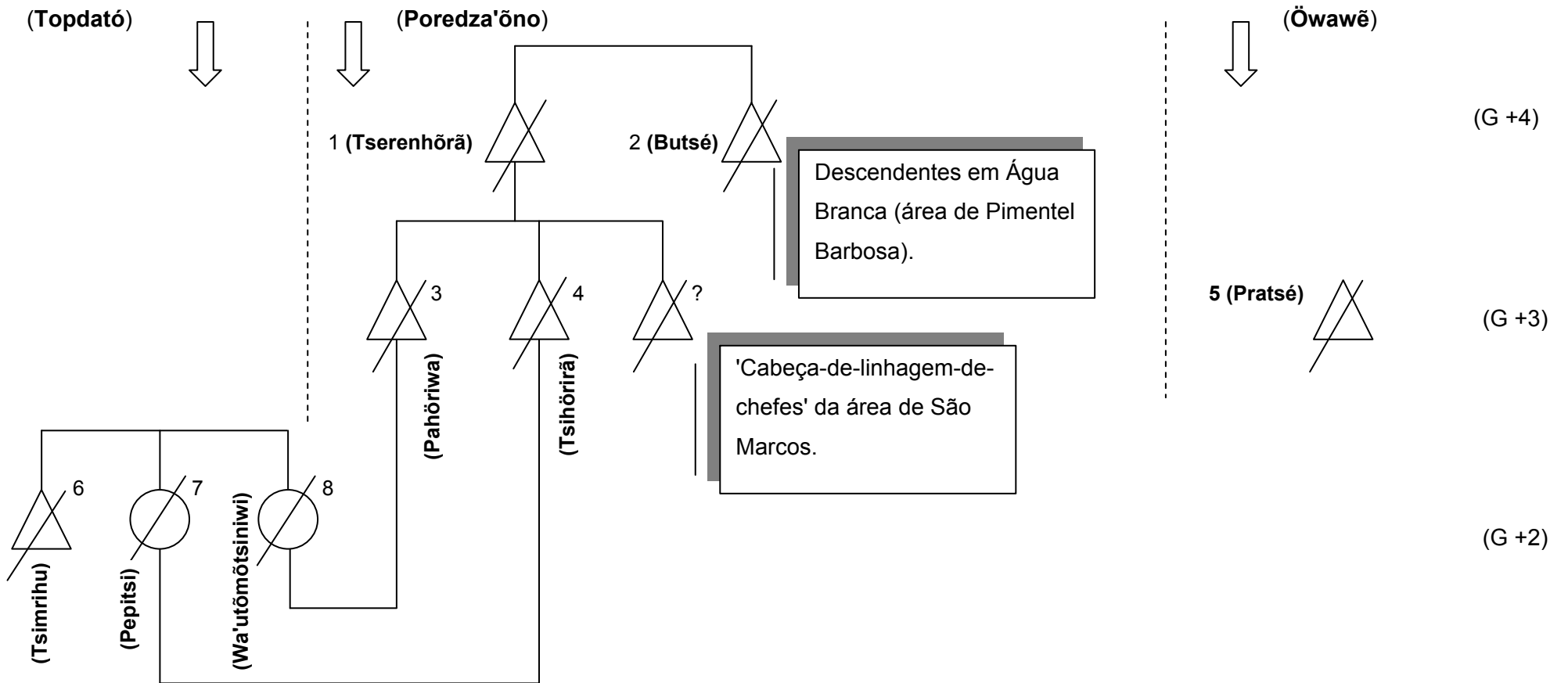
vice-versa.

8) \_\_\_\_\_ Sinaliza o que os xavantes chamam de 'namoro' ou 'noivado'. Nas noções nativas do que sejam as relações que desse modo traduzem, creio que se reúnem, ou alternam, dois elementos: (a) o fato de o "casal" em questão ainda não ter passado pelo adabatsa, cerimônia que confirma socialmente uma união matrimonial, (b) tratar-se dum casamento acertado pelas famílias, mas que, muitas vezes, pode não vir a consumir-se, ou então, ser revertido rapidamente, em função da vontade de um ou dos dois cônjuges.

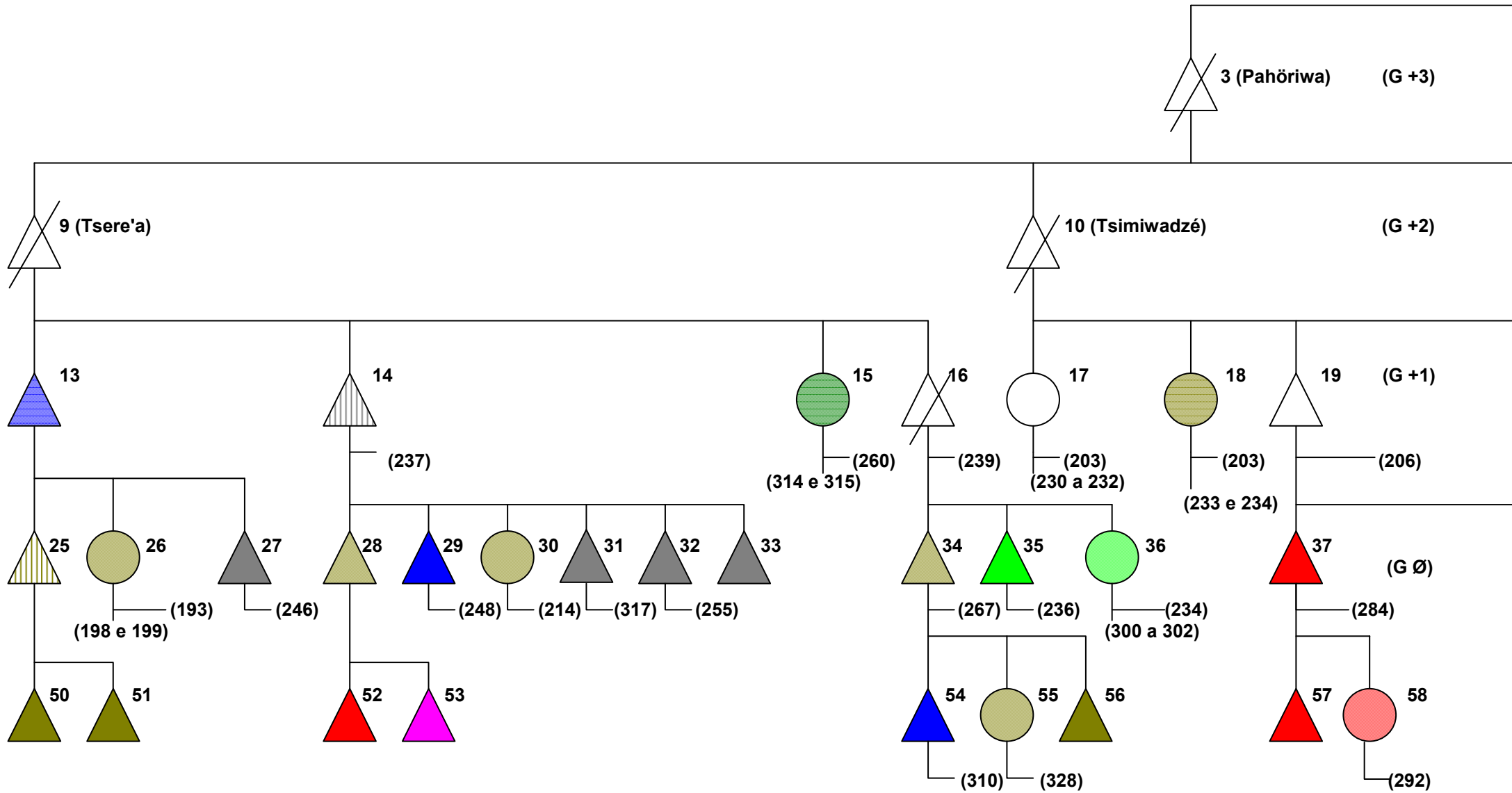
9) Por economia de espaço, representei na genealogia as pessoas que me pareceram relevantes na composição da teia de relações abordada na dissertação. Crianças não aparecem. Mulheres e homens mais afastados das atividades futebolísticas tampouco foram incluídos.

# GENEALOGIA GERAL

## Ficha 1 - Ascendentes de referência



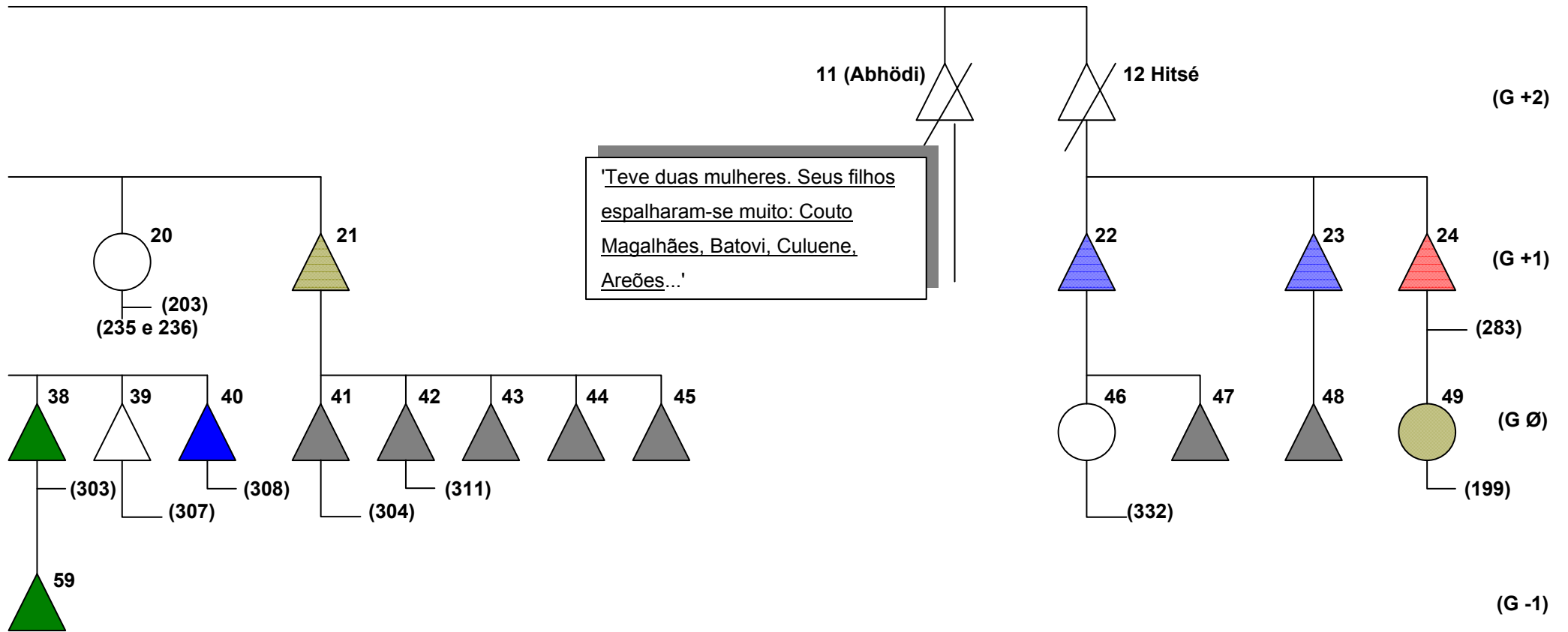
Ficha 2 - Descendentes de Pahōriwa (números: 3 e 9 a 59)



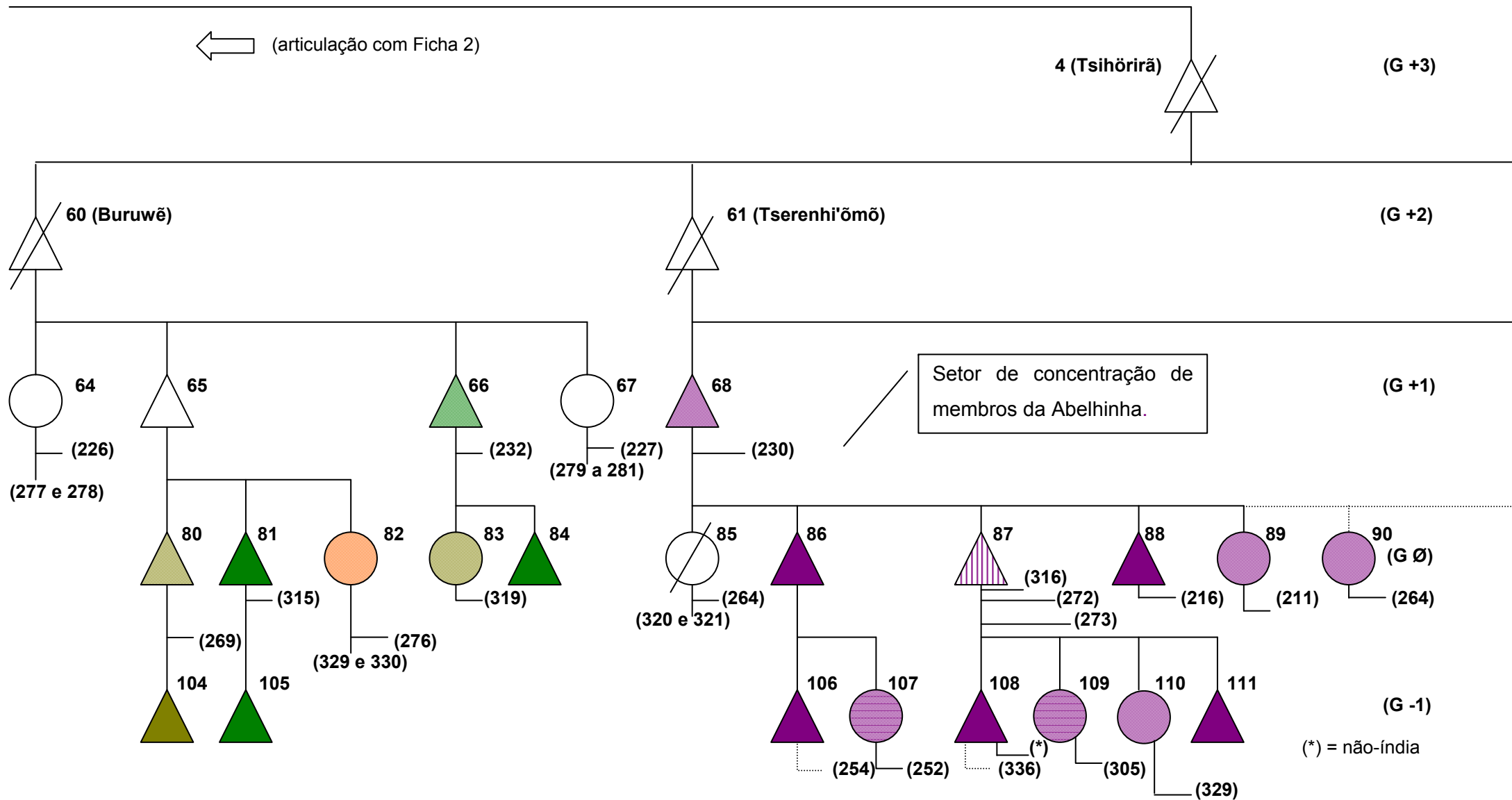
Ficha 2 (complemento)



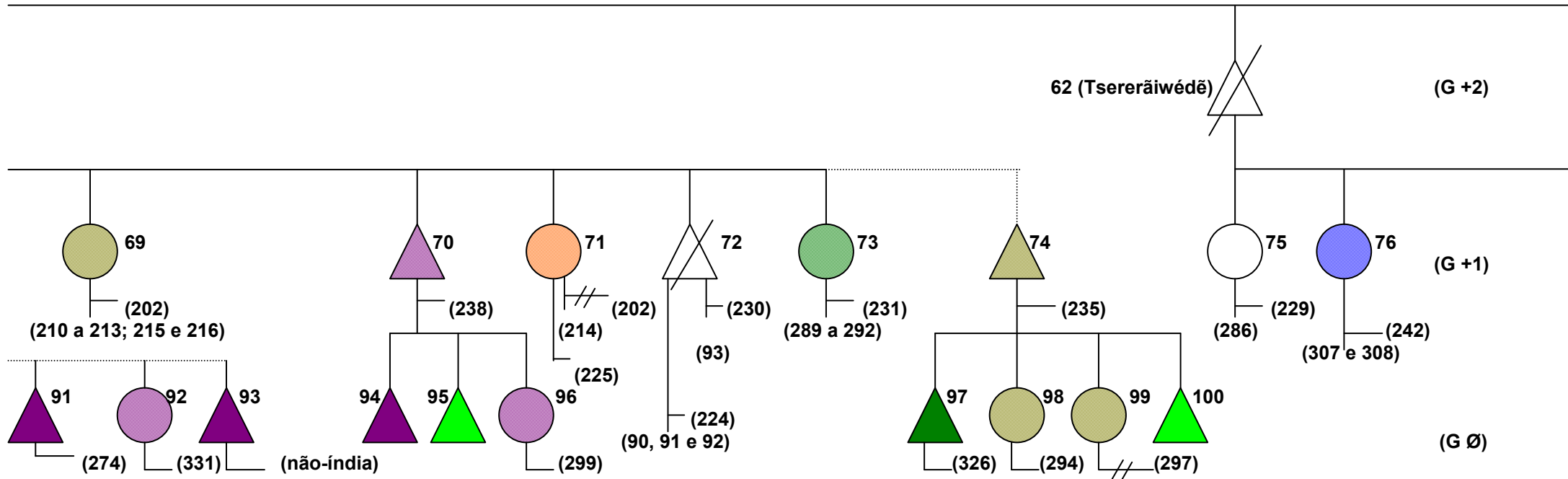
(G +3: articulação com Ficha 3)



Ficha 3 - Descendentes de Tsihörirã (números: 4 e 60 a 111)

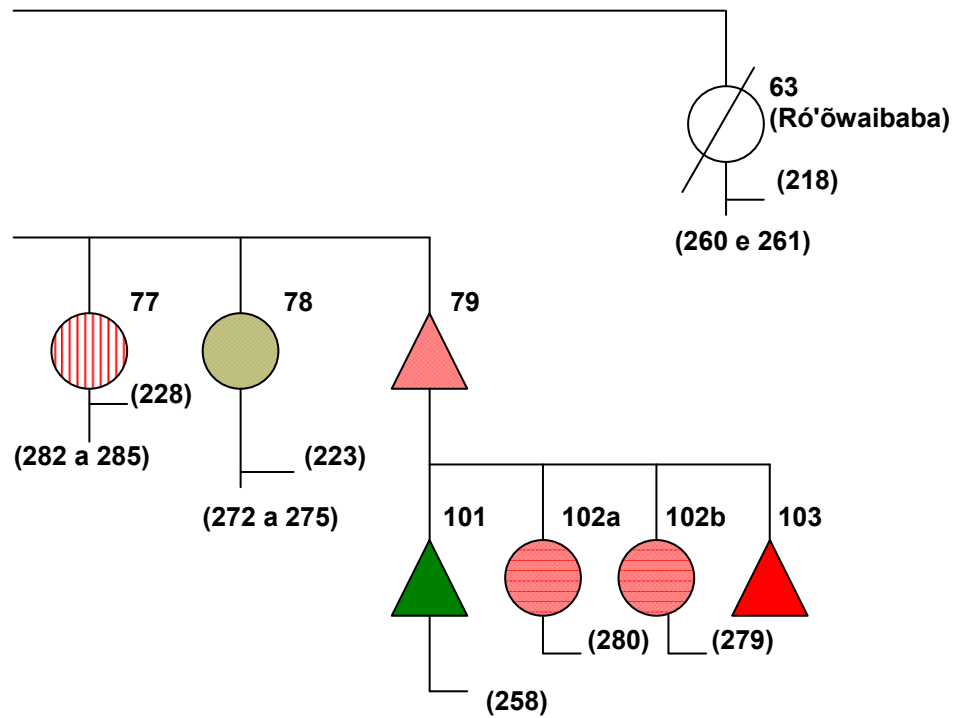


Ficha 3 (continuação)

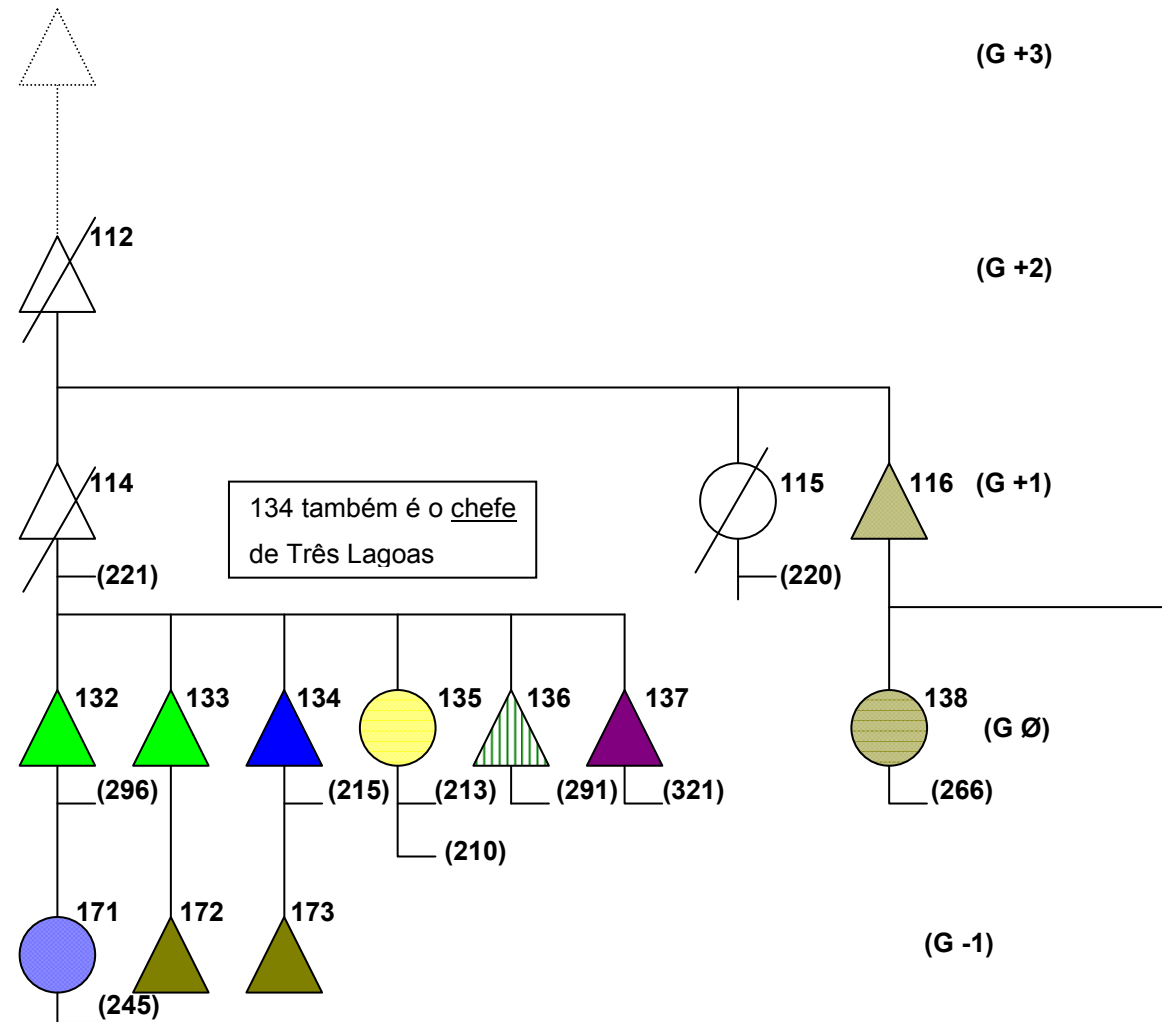




Ficha 3 (complemento)

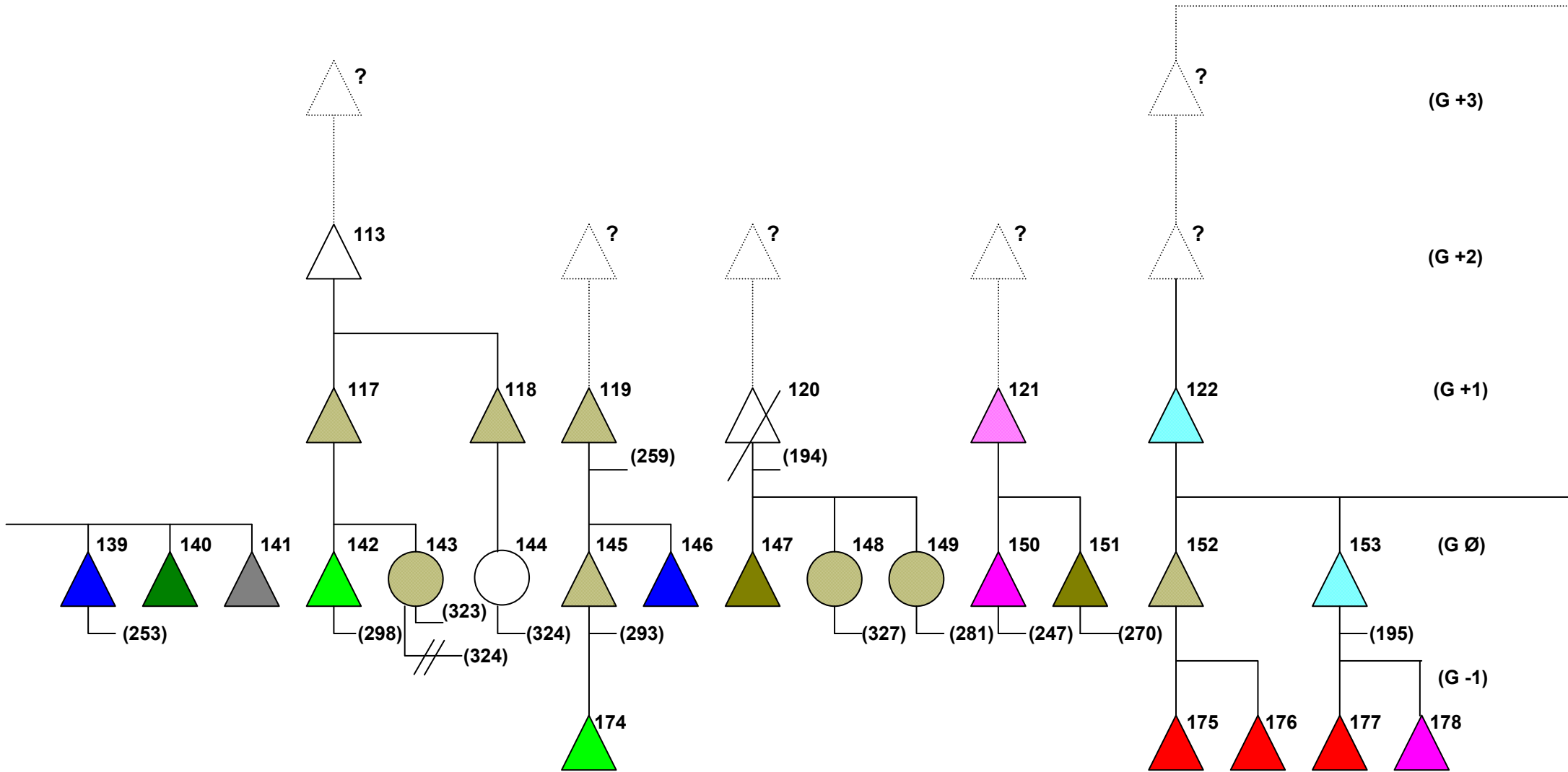


Ficha 4 - Outras linhas de descendência (números: 112 a 189)

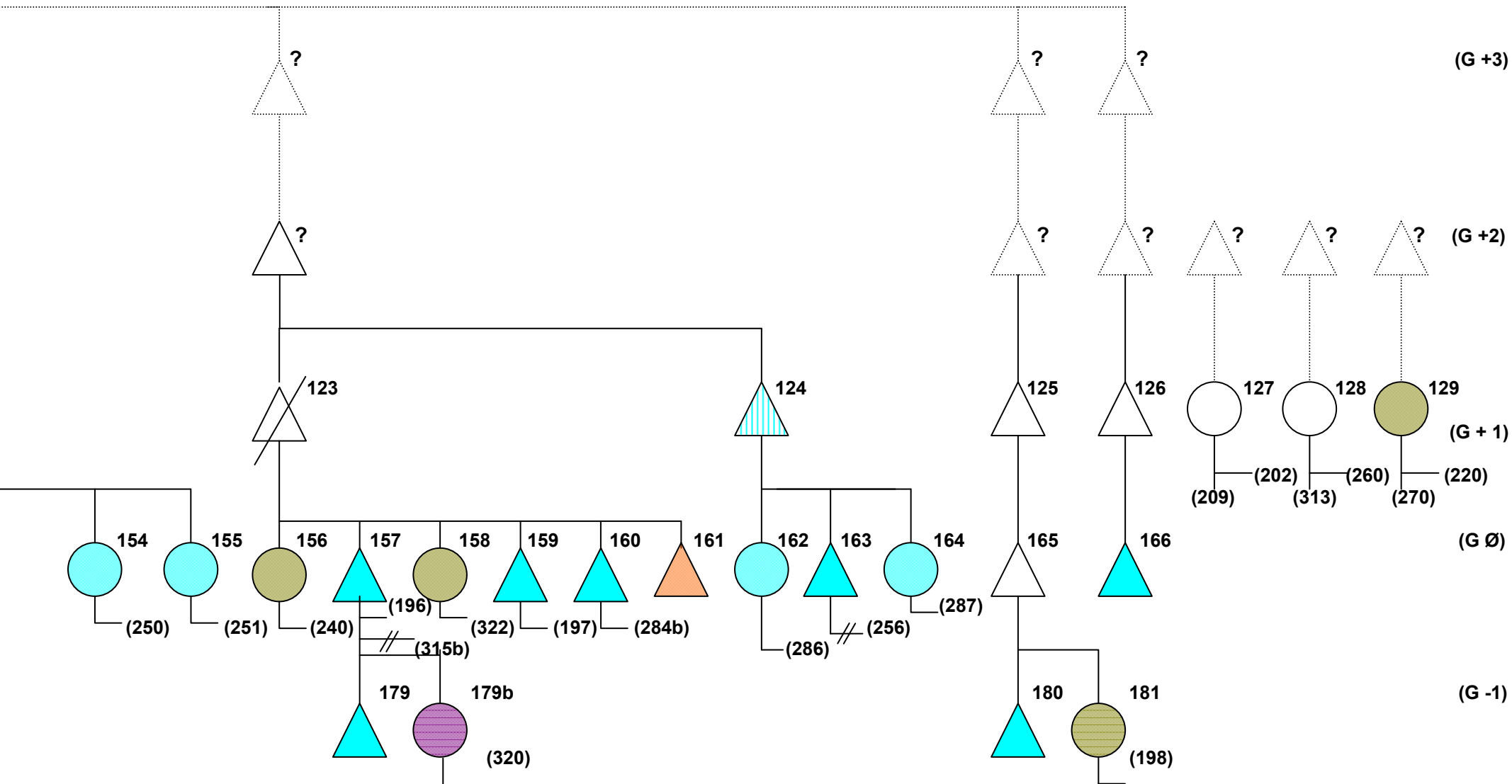


(Metade exogâmica 'A' - Poredza'õno)

Continuação da Ficha 4 - Outras linhas de descendência (números: 112 a 189)

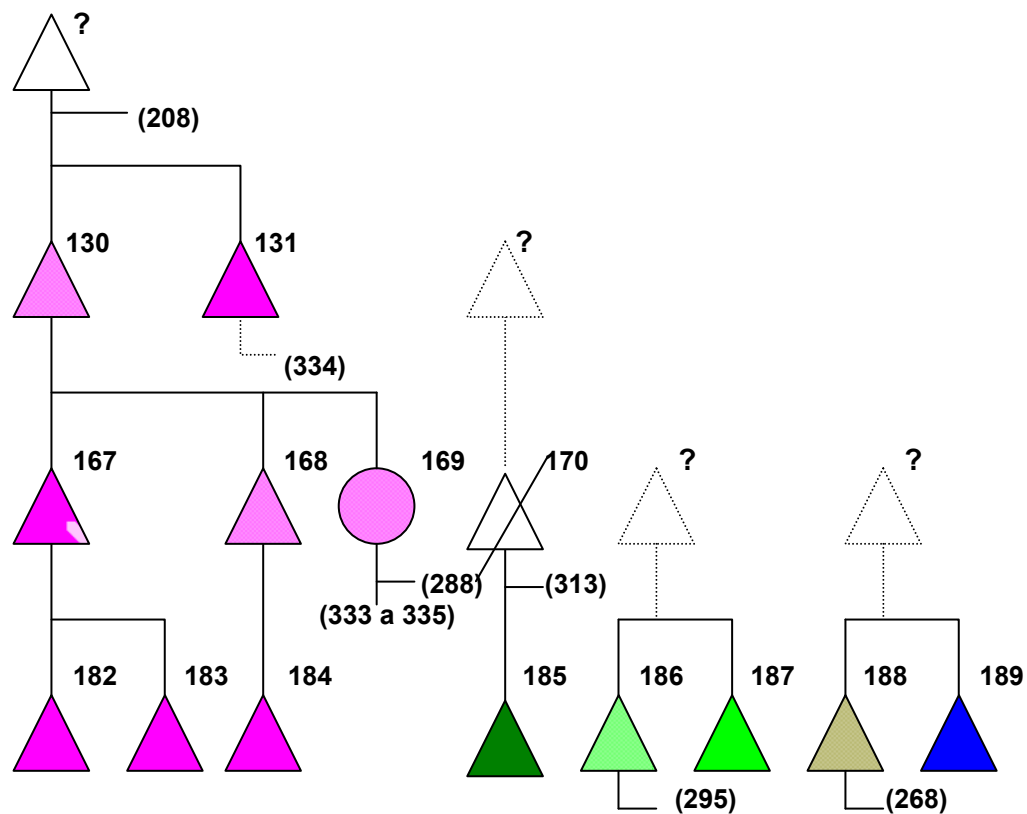


Ficha 4 (continuação)



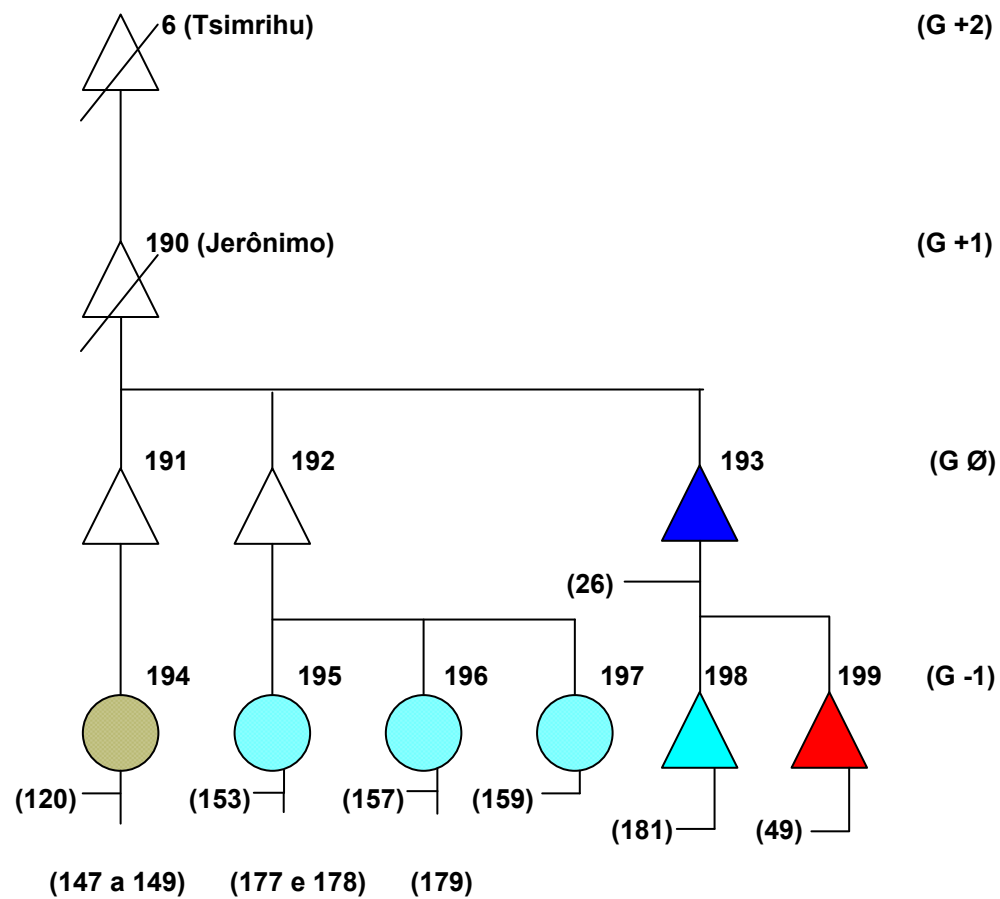
Metade exogâmica 'A' - Poredza'õno

Ficha 4 (complemento)



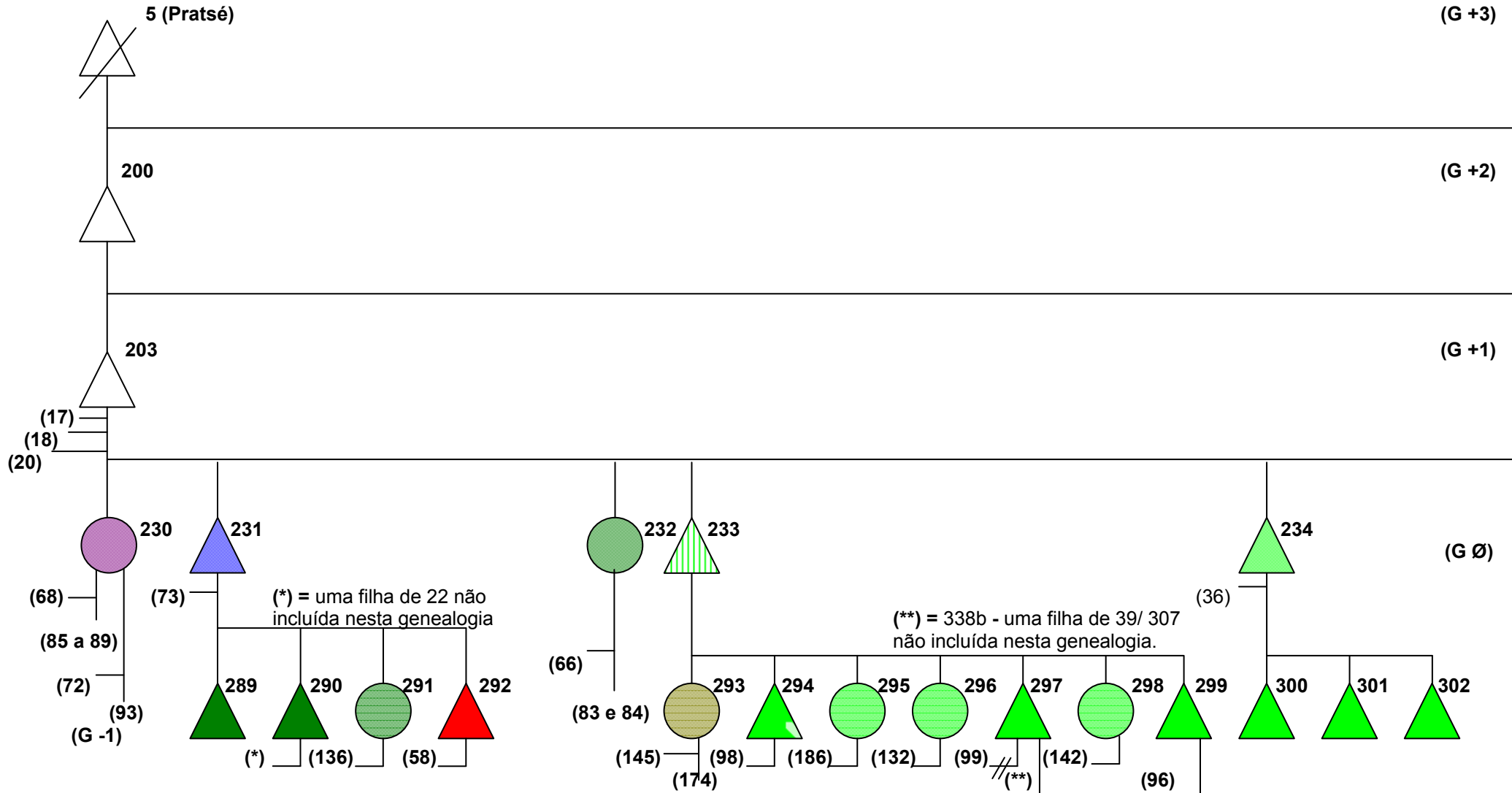
Metade exogâmica 'B' - Topdató

Ficha 5 - Descendentes de Tsimrihu (números 6 e 190 a 199)

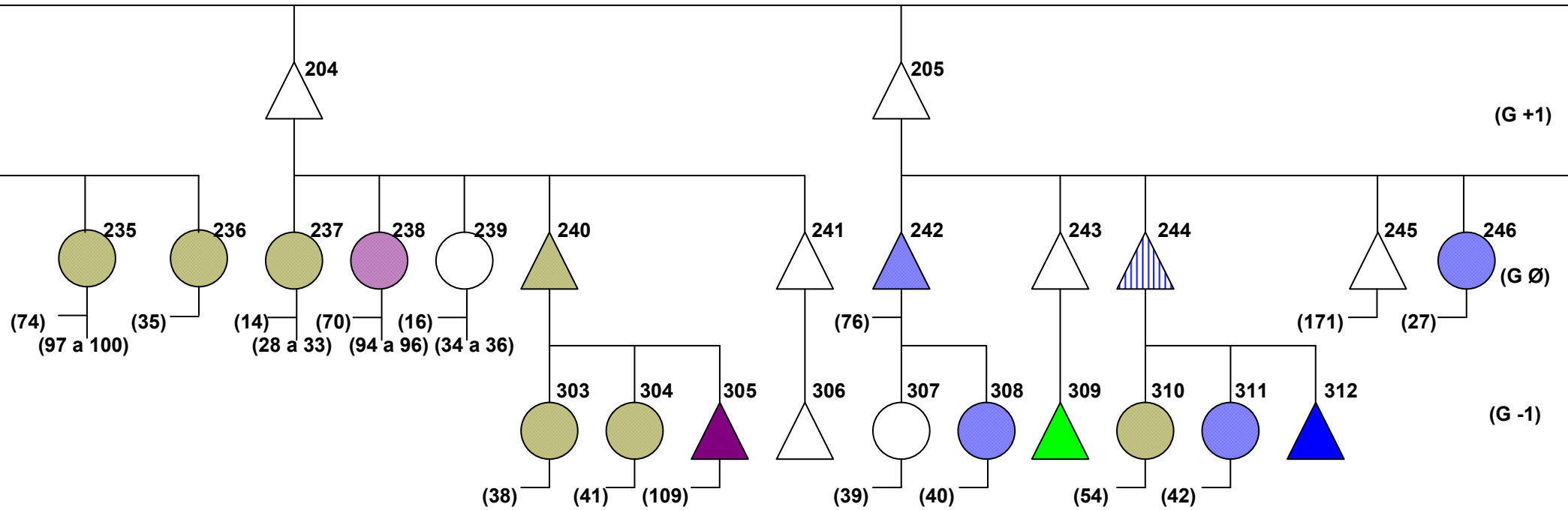


(Metade exogâmica 'B')

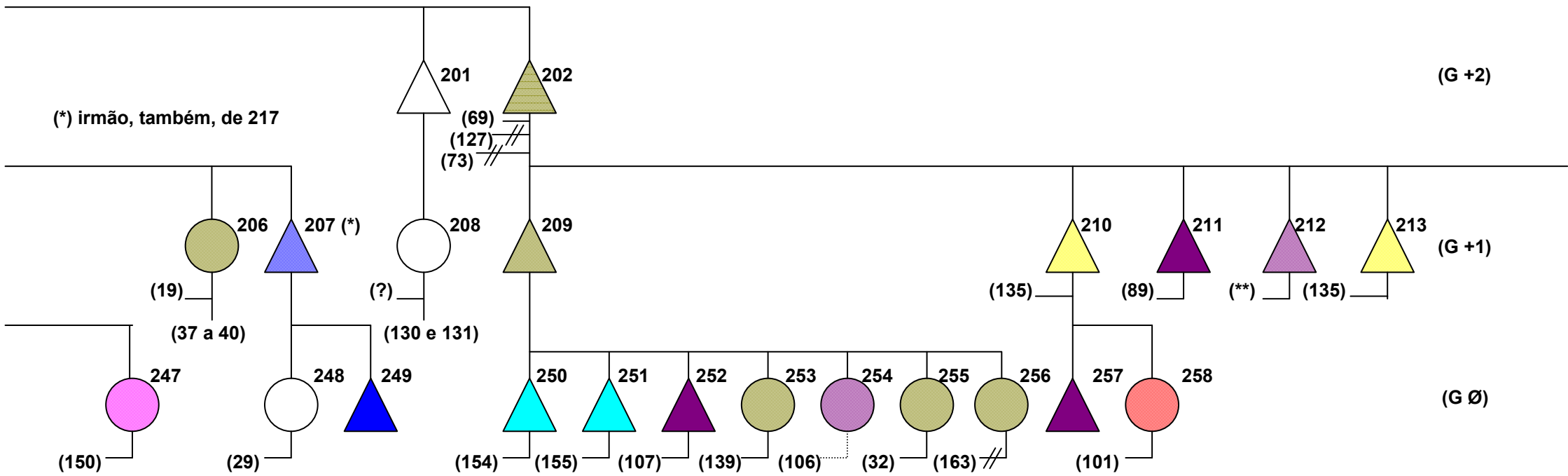
Ficha 6 - Linhas Öwawë de descendência (números 5 e 200 a 336)



Ficha 6 (continuação)



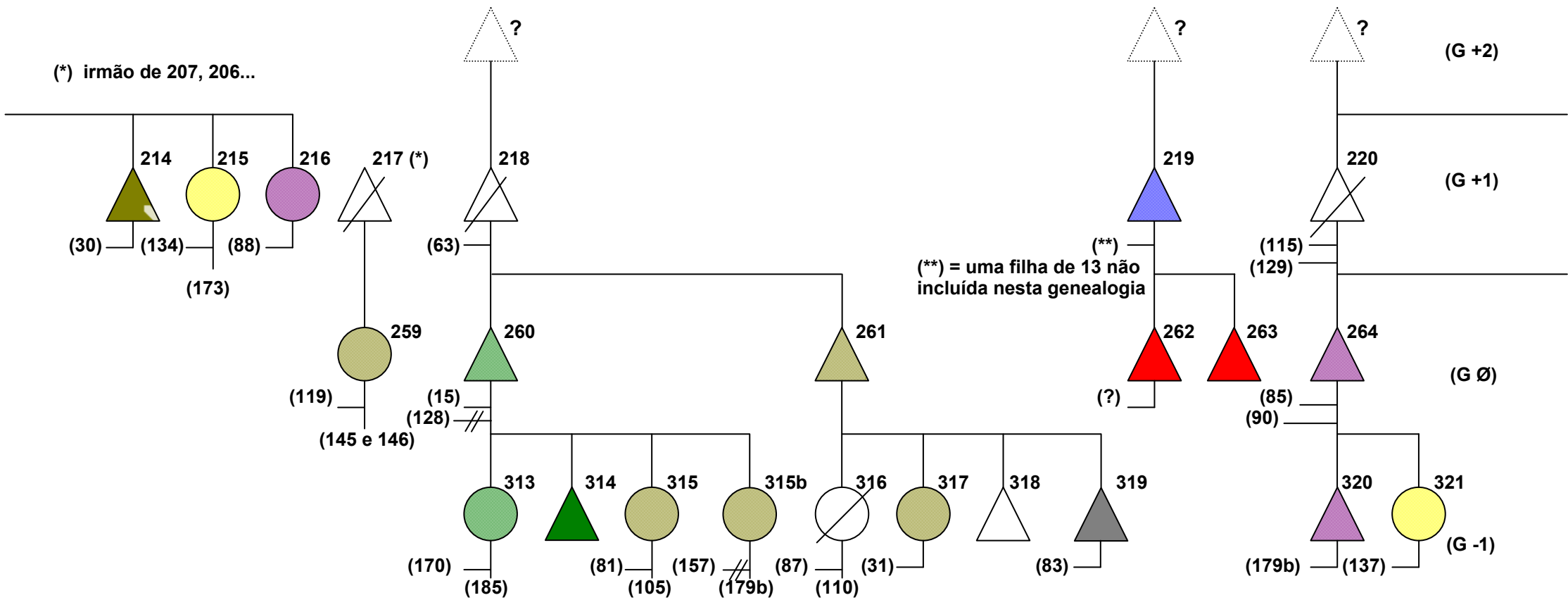
Ficha 6 (continuação II)



(\*) irmão, também, de 217

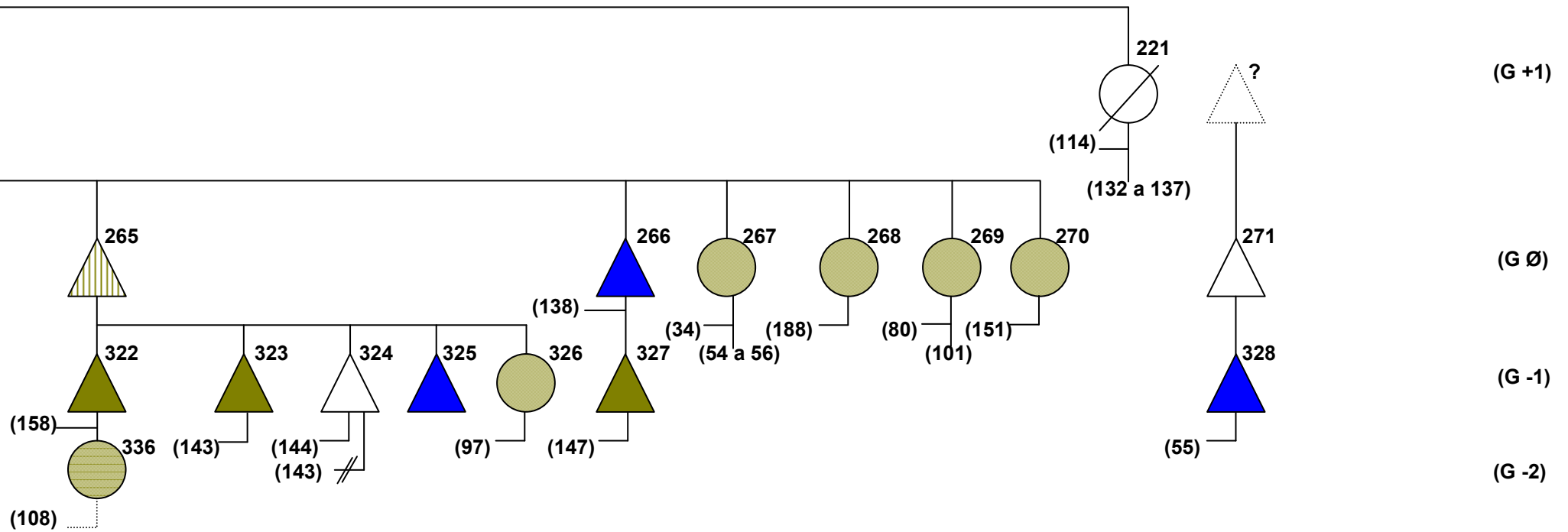
(\*\*) = 96b (filha de 70/ 238),  
não incluída nesta genealogia.

Ficha 6 (continuação III)

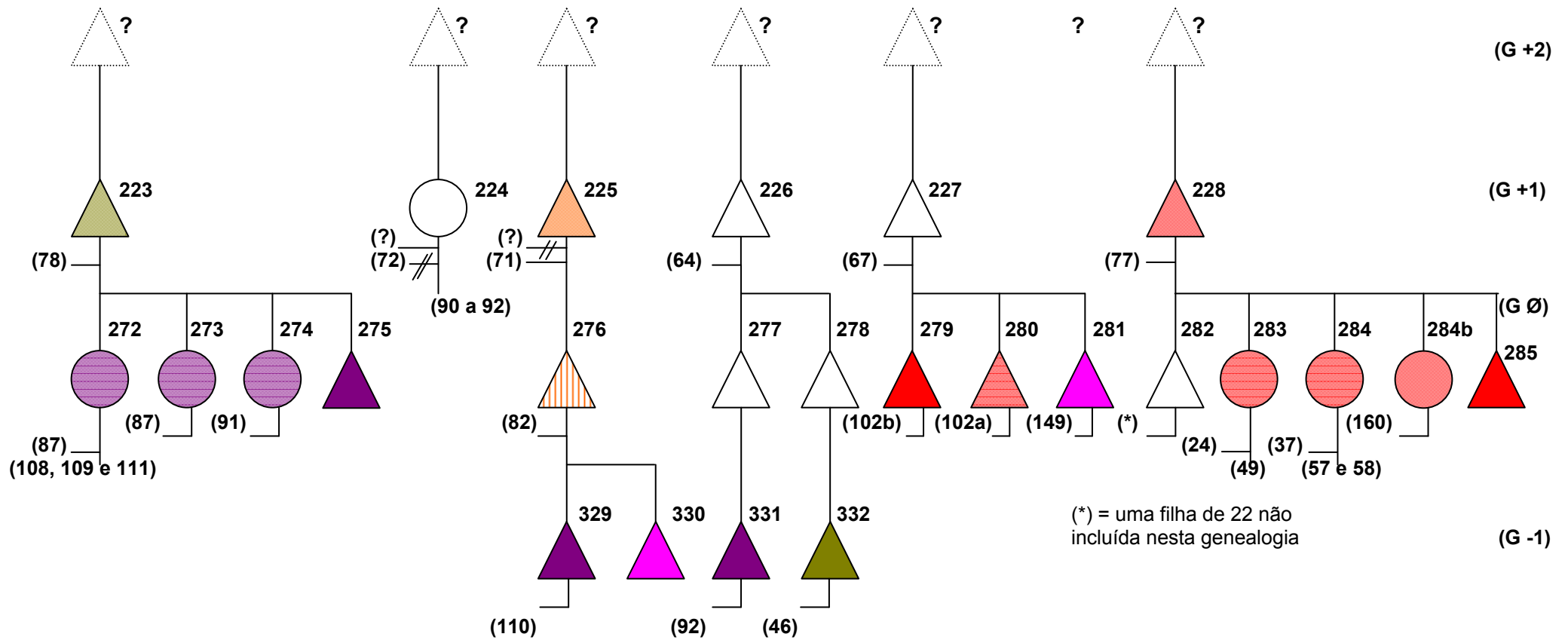




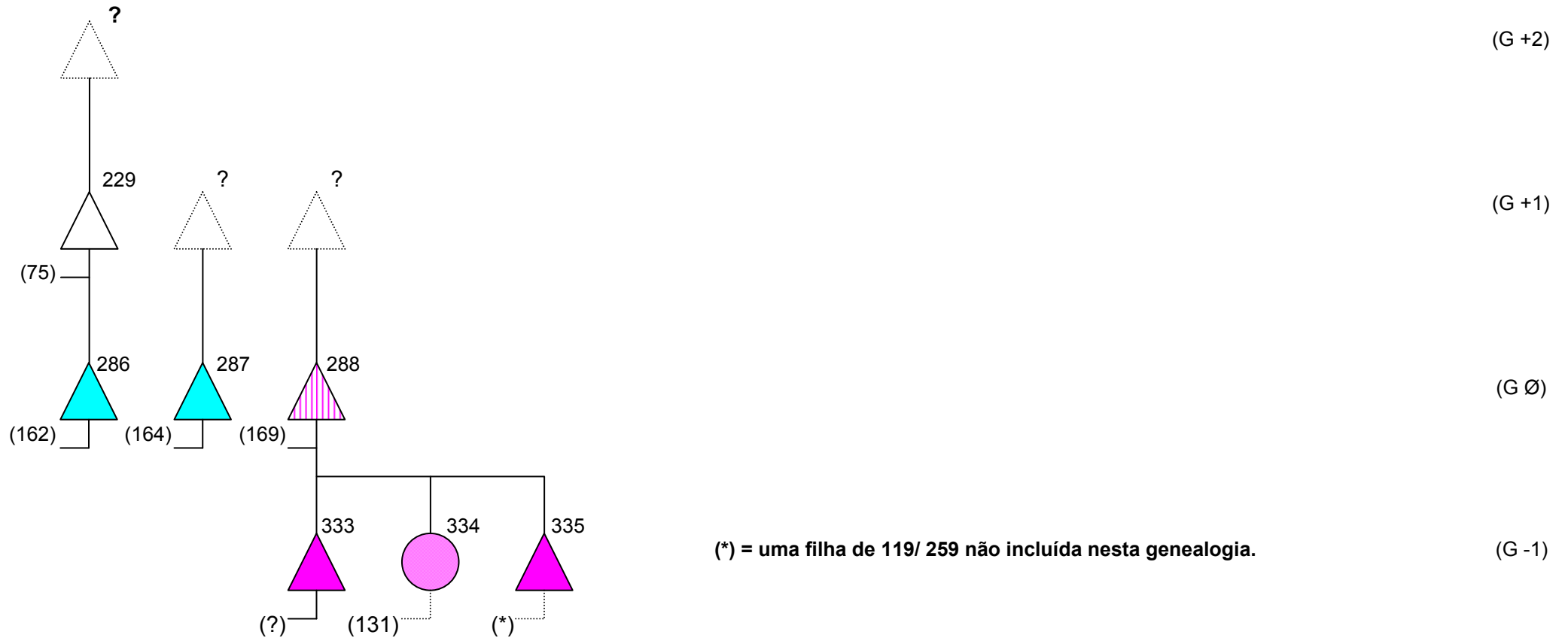
Ficha 6 (continuação IV)



Ficha 6 (continuação V)



Ficha 6 (complemento)



### 4.3 TIMES DO CAMPEONATO INTERNO DE SANGRADOURO

Seguem-se diagramas ilustrativos das relações genealógicas entre jogadores, dirigentes e chefes de aldeias. Os oito primeiros referem-se às equipes participantes do campeonato de 1999, ano em que o time 'Abelhinha' não participou; o diagrama deste último é o único baseado em informações relativas ao certame de 2000, quando se teria sagrado campeão.


Apresentam-se os diagramas na ordem:

- 1) Time 'Bom Jesus'
- 2) Time 'Cabeceira da Pedra';
- 3) Time 'Dom Bosco';
- 4) Time 'Marimbu';
- 5) Time 'Ô're';
- 6) Time 'Sangradouro';
- 7) Time 'Santa Glória';
- 8) Time 'Tsõrepré';
- 9) Time 'Abelhinha'.

As cores associadas a aldeias de moradia e pertencimento a equipes na genealogia geral deixam de ser aqui pertinentes. Os números de indexação são evidentemente os mesmos. Informações individuais encontram-se nas listas da parte 4 deste *Apêndice*.

Valem as representações:

 = chefe da aldeia de mesmo nome;

 = jogador;


 = dirigente (técnico ou presidente).

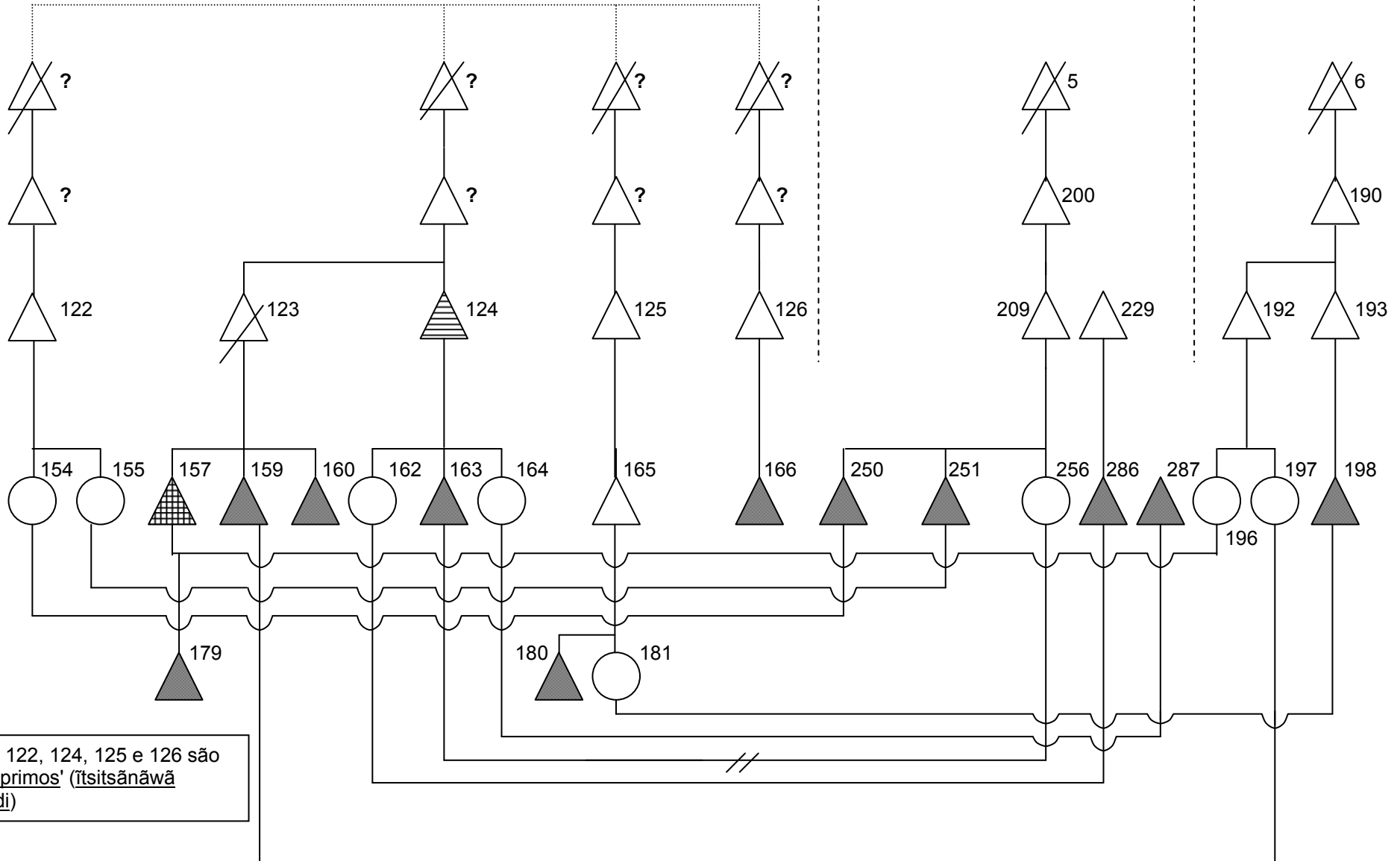
DIAGRAMA DO TIME 'BOM JESUS' FEITO A MÃO E NÃO INCLUÍDO NESTE ARQUIVO.

Time 'Cabeceira da Pedra' ('Cabeceira' ou 'Tsinoiwawē')

(Poredza'ōno)

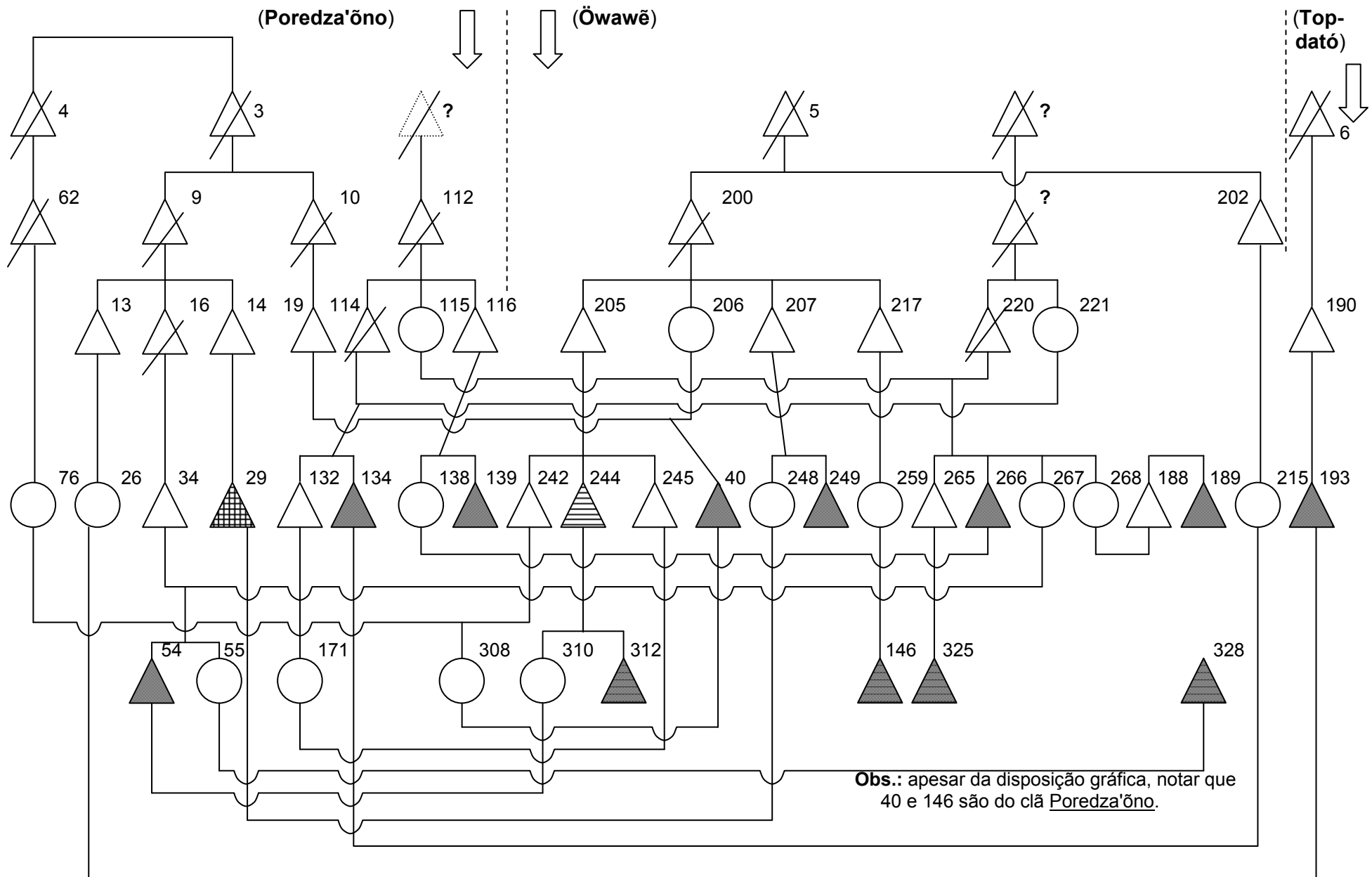
(Öwawē)

(Topdató)



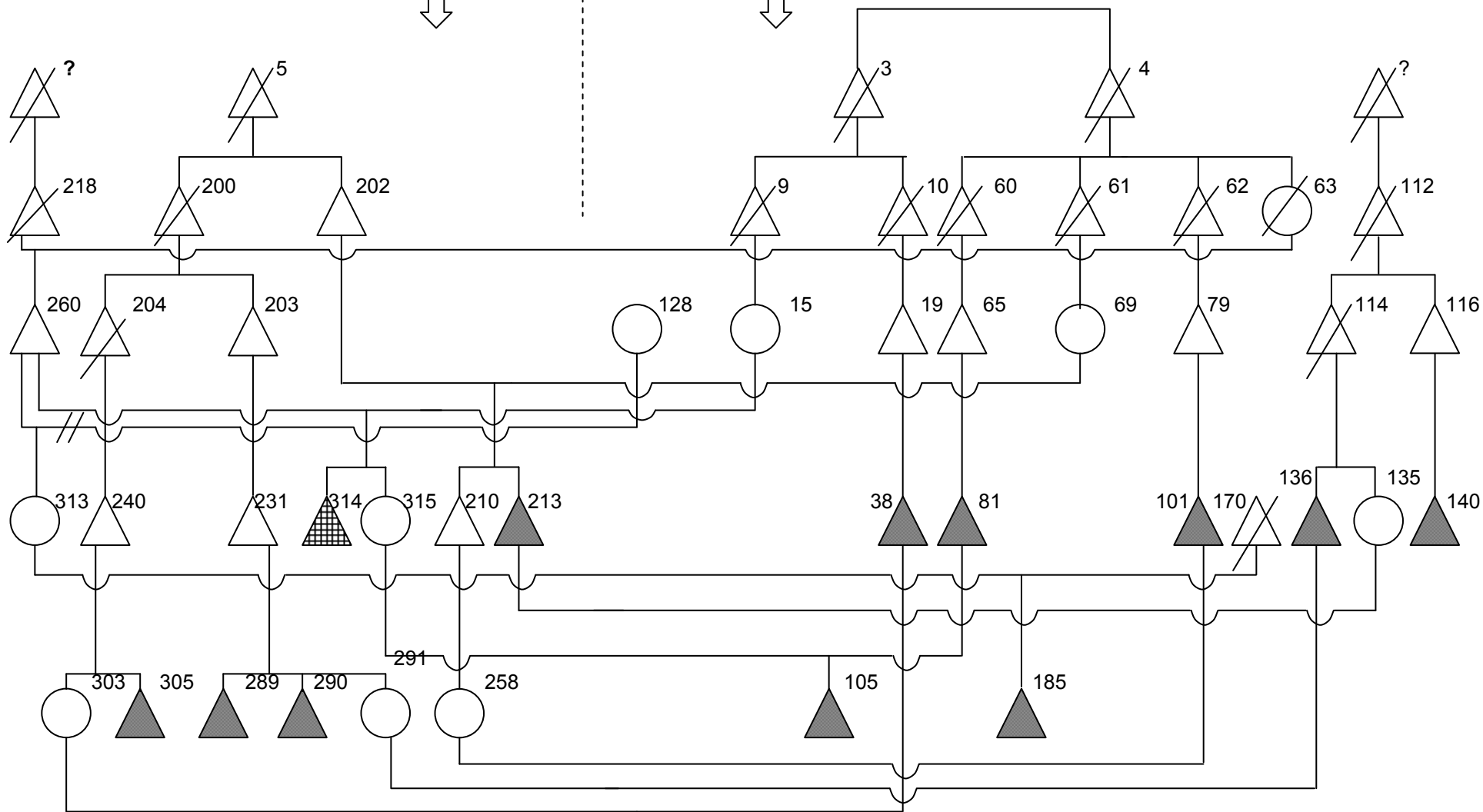
**Obs.:** 122, 124, 125 e 126 são ditos 'primos' (ĩtsĩsãñawã tsiwadi)

Time 'Dom Bosco' (ACOIMA)



Time 'Marimbu' (AMIX)

(Öwawë)      (Poredza'õno)



**Obs.:** 314, além de técnico, é jogador; 136 é o chefe da aldeia Marimbu.

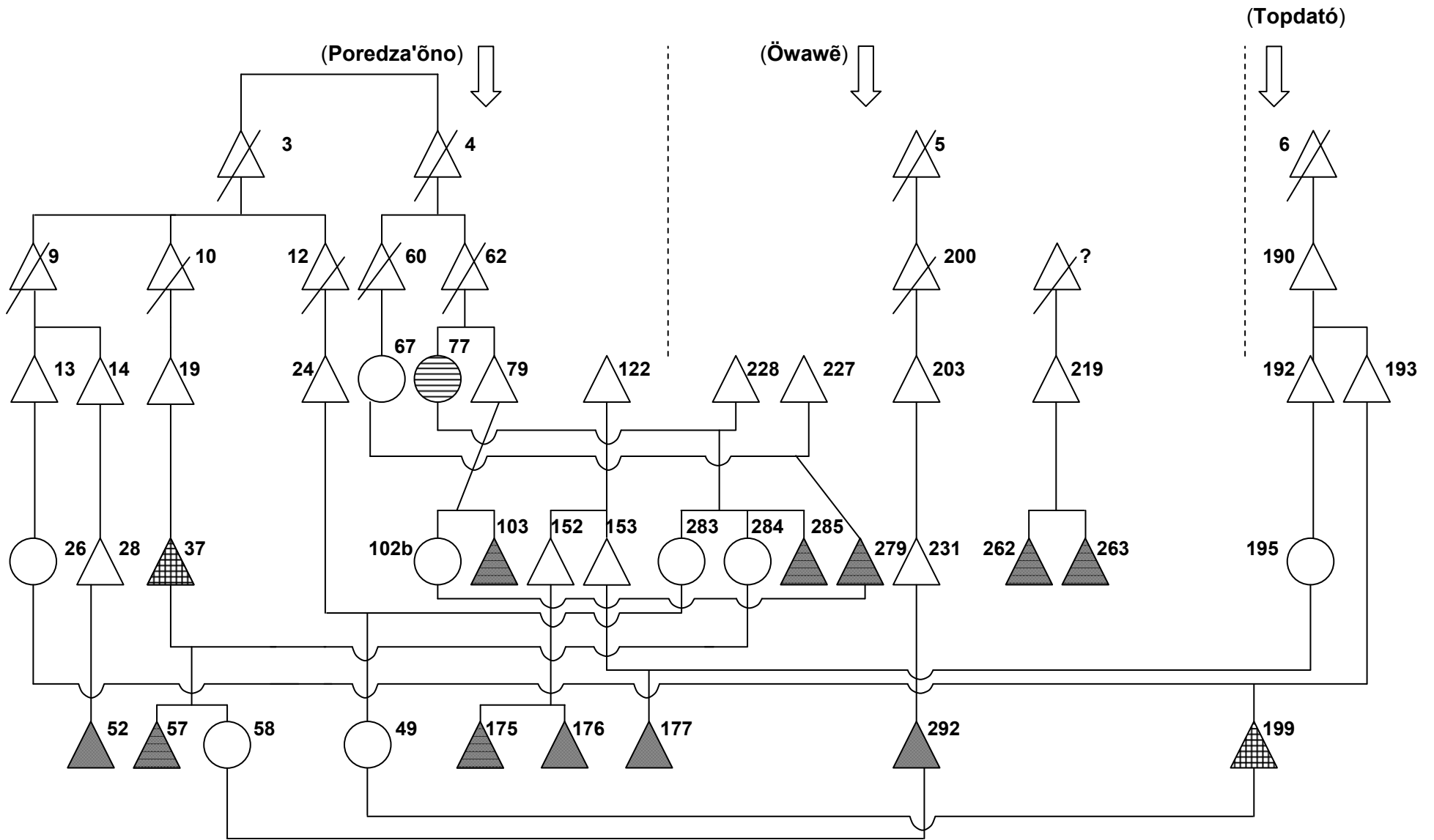
Time 'Ö're' ('Lagoa encantada')





DIAGRAMA DO TIME 'SANGRADOURO' FEITO A MÃO E NÃO INCLUÍDO NESTE ARQUIVO.

Time 'Santa Glória'



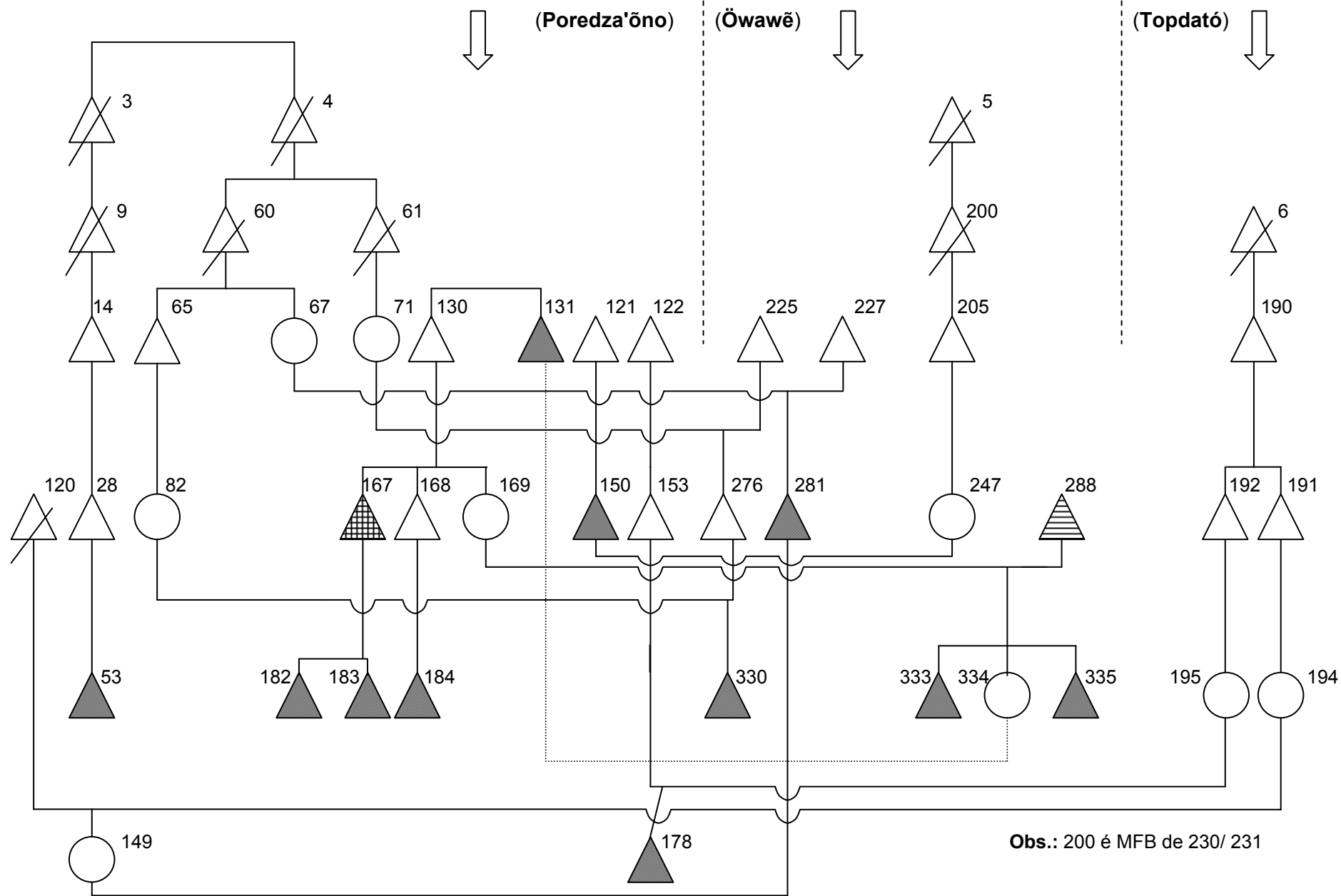
Obs.: 77 é a única mulher que os xavantes dizem ser cacica duma aldeia (Santa Glória, justamente).

Time 'Tsõrepre'

(Poredza'õno)

(Öwawě)

(Topdató)



Obs.: 200 é MFB de 230/ 231

DIAGRAMA DO TIME 'ABELHINHA' (ANO 2000) FEITO A MÃO E NÃO INCLUÍDO NESTE ARQUIVO.

#### 4.4 LOCALIZAÇÃO E INFORMAÇÕES INDIVIDUAIS

Seguem-se três tabelas:

4.4.1) permite localizar números nos setores e fichas da genealogia;

4.4.2) 'Turma do futebol expandida' (informações individualizadas sobre as pessoas diretamente envolvidas com a prática do futebol masculino);

4.4.3) 'Ascendentes e parentes de ligação' (informações sobre as demais pessoas mencionadas ao longo dos capítulos e nas partes anteriores deste *Apêndice* — à exceção de Marco Antônio, referido no *Capítulo II* e não integrado à genealogia por falta de dados).

##### 4.4.1 Critério de numeração

Números	Geração	Localização	Clã
1 e 2	G+4	Ficha 1 (ascendentes de referência)	<u>Poredza'õno</u>
3 e 4	G+3		
5	G+3		
6 a 8	G+2		<u>Topdató</u>
9 a 12	G +2	Ficha 2 (ascendentes nº 1 e 3/ 8)	<u>Poredza'õno</u>
13 a 24	G +1		
25 a 49	G Ø		
50 a 59	G -1		
60 a 63	G +2	Ficha 3 (ascendentes nº 1 e 4/ 7)	
64 a 79	G +1		
80 a 103	G Ø		
104 a 111	G -1		
112 a 113	G +2	Ficha 4 (ascendentes ?)	
114 a 131	G +1		
132 a 170	G Ø		
171 a 189	G -1		
190	G + 1	Ficha 5 (ascendente nº 6)	<u>Topdató</u>
191 a 193	G Ø		
194 a 199	G -1		

200 a 202	G +2	Ficha 6 (ascendentes nº 5 e ?)	<u>Öwawě</u>
203 a 229	G +1		
230 a 288	G Ø		
289 a 335	G -1		
336	G -2		

#### 4.4.2 'Turma do futebol expandida'

Metade Poredza'õno	Metade Ö'wawě/ Topdató
27 <u>Hötörã</u> ; mora em Dom Bosco, aldeia do sogro; jogador do time <u>Ö're</u> .	193 <u>Tsada'ro</u> ; motorista da FUNAI; morador de Sangradouro e jogador do Dom Bosco.
29 Jorge - <u>Tsada'ro</u> ; mora em Dom Bosco (aldeia do sogro), técnico do time Dom Bosco. Conhecido como <u>vice-cacique</u> de Dom Bosco. Em 1999, foi <u>presidente</u> do campeonato de Sangradouro antes que Zeca (280) assumisse a função.	198 Armando - <u>Tirówa</u> ; jogador da Cabeceira; morador de Sangradouro, com o pai, desde que seu WF foi-se embora da Cabeceira. Jogador do <u>Tsada'ro</u> .
31 <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro; jogador do time <u>Ö're</u> .	199 Arnaldo - <u>Ëtépá</u> ; morador de Sangradouro e dito <u>presidente</u> do time Santa Glória. Jogador do <u>Tsada'ro</u> .
32 <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro; jogador do time <u>Ö're</u> .	210 <u>Ciro</u> - <u>Anorówa</u> ; morador de Sangradouro, posteriormente de Três Lagoas; B e F de moradores da Abelhinha. Responsável pelo caminhão de Três Lagoas que conduzia os jogadores do <u>Tsada'ro</u> a Primavera para os jogos do campeonato da cidade. Afóra sua ligação com 135, tinha um WF em Areões (Ficha 6/ G+1).
33 <u>Ëtépá</u> ; mora em Sangradouro; jogador do time <u>Ö're</u> ; solteiro.	211 Cléber - <u>Tsada'ro</u> ; morador da Abelhinha; ex-jogador da equipe <u>Tsada'ro</u> ; ex-presidente da <u>Federação</u> de Sangradouro; dirigente substituto da atual equipe <u>Tsada'ro</u> ; (Ficha 6/ G+1)
35 <u>Anorówa</u> ; mora em Sangradouro; jogador do time Bom Jesus.	213 Igor - <u>Ai'rerê</u> ; morador da Abelhinha que rumou para Três Lagoas; jogador do time Marimbu em 1999 (Ficha 6/ G+1)
37 <u>Tsada'ro</u> ; morador e técnico do time Santa Glória; DH de 77; ex-vereador em General Carneiro; dirigente da ASIS - 'Associação Indígena de Sangradouro - (Ficha 2/ G Ø)	214 <u>Hötörã</u> ; morador e técnico de Sangradouro.
38 <u>A'irerê</u> ; morador de Sangradouro; jogador de Marimbu	250 <u>Hótörã</u> ; morador, <u>professor</u> e jogador da Cabeceira; jogador do <u>Tsada'ro</u>
40 <u>Tirówa</u> ; morador e jogador de Dom Bosco. Em 2000, já não estava jogando, pois saíra para estudar em Xavantina.	251 <u>Tirówa</u> ; morador e jogador da Cabeceira; jogador do <u>Tsada'ro</u> .
41 <u>Hötörã</u> ; morador de Sangradouro; jogador de <u>Ö're</u> .	252 Genésio - <u>Tirówa</u> ; morador da Abelhinha; agente de saúde; jogador dos times <u>Tsada'ro</u> e Abelhinha (Ficha 6/ G Ø).
42 <u>Tirówa</u> ; mora em Dom Bosco, donde seu WF é <u>chefe</u> ; técnico do time <u>Ö're</u> .	257 Juliano - <u>Ëtépá</u> ; morador da Abelhinha; apicultor; jogador do time Abelhinha (Ficha 6/ G Ø)

43 <u>Tirówa</u> ; mora em Sangradouro; jogador do <u>Õ're</u> .	262 <u>Tirówa</u> ; morador (com WM desconhecida) de Sangradouro e Dom Bosco (onde vive seu F); jogador de Santa Glória.
44 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; jogador do <u>Õ're</u> .	263 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora em Sangradouro para estudar; Dom Bosco é a aldeia de seu F; jogador de Santa Glória.
45 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; jogador do <u>Õ're</u> .	266 Clésio - <u>Ai'rerê</u> ; morador de Sangradouro; jogador que esteve nas partidas lembradas de Cuiabá e São Paulo; atuou pelo <u>Mixto Marajoara</u> no campeonato de Primavera de e pela equipe Dom Bosco no campeonato interno de 1999. (Ficha 6/ G Ø)
47 <u>Tirówa</u> ; mora em Dom Bosco; jogador do <u>Õ're</u> .	275 Henrique - <u>Abare'u</u> ; morador da Abelhinha; jogou pelo time Abelhinha ainda como <u>wapté</u> ; frequentou <u>escolinha</u> de futebol em Primavera (Ficha 6/ G Ø).
48 <u>Ētēpá</u> ; mora em Dom Bosco; jogador do <u>Õ're</u> .	279 <u>Tirówa</u> ; mora uxori-localmente em Santa Bertila; jogador de Santa Glória. Atuava como auxiliar de arbitragem nos campeonatos de Sangradouro.
50 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; jogador de Sangradouro	280 Zeca - <u>Hötörã</u> ; morador de Santa Bertila; <u>presidente</u> do campeonato de Sangradouro de 1999. Professor na aldeia Dom Bosco. Jogou entre os <u>Tsada'ro</u> , na época em que foram campeões em Poxoréu. Se jogasse presentemente, disse que jogaria pelo time de Dom Bosco. (Ficha 6/ G Ø).
51 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; jogador de Sangradouro	281 <u>Tirówa</u> ; mora (com WM viúva) em Sangradouro; joga para <u>Tsõrepré</u> .
52 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro com o pai; jogador de Santa Glória	282 Jogador do <u>Tsada'ro</u> em Primavera. Diz que 250 a 252 são seus <u>primos</u> (' <u>tsitsânãwã tsiwadi</u> '). Marcos (88) o considera seu ' <u>tsaõmõ</u> ', já que a WM de 282 é alguém com quem Moisés (68) <u>teve relação</u> (sexual).
53 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro com o pai; jogador de <u>Tsõrepré</u> . Sobre ele, entretanto, dizia-se que <u>não é jogador</u> ; só para completar (o time).	285 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora em Santa Glória, com os pais, e joga pelo time de mesmo nome.
54 Serafim - <u>Hötörã</u> ; mora em Sangradouro; já jogou pelo <u>Tsada'ro</u> . Jogava pelo Dom Bosco em 1999. Um membro da Abelhinha esclareceu: <u>casou com a filha do [chefe de lá], por isso está jogando para o Dom Bosco</u> .	286 Valdevino - <u>Tsada'ro</u> ; morador e jogador da Cabeceira; jogador do <u>Tsada'ro</u>
56 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; jogador de Sangradouro	287 <u>Hötörã</u> ; vive uxori-localmente na Cabeceira, jogador da Cabeceira.
57 <u>Ētēpá</u> ; mora em Santa Glória, com o pai; solteiro; jogador de Santa Glória. Também atuava como bandeirinha nos campeonatos de Sangradouro	289 <u>Tirówa</u> ; vive uxori-localmente em <u>Parabubure</u> ; jogador de Marimbu
59 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro, com o pai; jogador de Sangradouro.	290 <u>Ētēpá</u> ; vive uxori-localmente em Dom Bosco; jogador de Marimbu
80 Caio - <u>Enfermeiro</u> na missão salesiana. Em 1995, pediu-me um jogo de camisas para o time de crianças que mantinha. Em 1999, foi apontado como <u>presidente</u> do time Sangradouro. Ele próprio, porém, afirmou não estar <u>mexendo com futebol</u> .	292 <u>Ētēpá</u> ; vive uxori-localmente em Santa Glória e joga pelo time de mesmo nome, cujo técnico é seu WF
81 <u>Ai'rerê</u> que <u>passou para o grupo Tsada'ro</u> ; morador de Sangradouro, onde tem sua própria casa; jogador do Marimbu	294 Pérsio - vive uxori-localmente em Sangradouro; presidente do time Bom Jesus, aldeia onde seu F é chefe.



86 Mateus - <u>Tsada'ro</u> ; <u>Pahöri'wa</u> ; <u>educador</u> ; <u>dirigente de futebol</u> (Ficha 3/ G Ø).	297 <u>Tirówa</u> ; morador e jogador de Bom Jesus.
87 Pedro - <u>A'irerê</u> ; <u>chefe da Abelhinha</u> em 1999 (Ficha 3/ G Ø).	299 Valdomiro - <u>Ētēpá</u> ; vive uxori-localmente na Abelhinha; joga por Bom Jesus, aldeia de que seu F é <u>chefe</u> .
88 Marcos - <u>Hötörã</u> ; <u>professor da Abelhinha</u> ; jogador dos times <u>Tsada'ro</u> e Abelhinha (Ficha 3/ G Ø).	300 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora e joga por Bom Jesus
91 Aldo - <u>Tirówa</u> ; <u>Pahöriwá</u> ; morador da Abelhinha; apicultor; jogador dos times Abelhinha e <u>Tsada'ro</u> (Ficha 3/ G Ø).	301 <u>Ētēpá</u> ; mora e joga por Bom Jesus
93 Hipa - <u>Tirówa</u> ; morador da cidade de São Paulo; coordenador da Associação Xavante Warã; eventual dirigente do time <u>Tsada'ro</u> (Ficha 3/ G Ø).	302 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora e joga por Bom Jesus
94 Mauro - <u>Tirówa</u> ; jogador dos times Abelhinha e <u>Tsada'ro</u> ; esteve prestes a realizar períodos de testes em equipes juvenis do futebol profissional brasileiro; atualmente, <u>videomaker</u> (Ficha 3/ G Ø).	305 Hélio - <u>Tirówa</u> ; jogador dos times <u>Tsada'ro</u> e Abelhinha. Em 1999, atuava pelo time Marimbu. Esteve próximo de realizar período de testes nos juvenis de equipe profissional do futebol brasileiro. (Ficha 6/ G -1).
95 Júlio - <u>Ētēpá</u> ; morador da Abelhinha; jogador do time Bom Jesus, aldeia onde permanece por uns tempos, na casa de 142 (Ficha 3/ G Ø).	306 Venâncio (nome real). Jogador xavante que chegou ao profissionalismo (CB, 2000). Ligado à área de São Marcos (Ficha 6/ G -1)
97 Juca - <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro; <u>videomaker</u> , jogador do time Marimbu. (Ficha 3/ G Ø)	309 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora em Bom Jesus, na casa de seu FFBS 234, <u>para estudar na missão</u> . Jogador de Bom Jesus.
100 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro, com o pai; jogador de Bom Jesus.	312 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; morador e jogador de Dom Bosco, donde seu F é <u>chefe</u> . Esteve estudando em escola no interior de São Paulo. Viajou aos Estados Unidos (OM, 2000; FSP, 2000).
101 <u>Tirówa</u> ; morador de Santa Bertila; jogador de Marimbu. Já jogou pelo time Abelhinha	314 José - <u>A'irerê</u> ; técnico e jogador do time Marimbu; chegou a ser <u>presidente da Federação de Sangradouro</u> ; eleito vereador em General Carneiro no ano de 2000 (Ficha 6/ G -1)
103 <u>Ētēpá</u> ; mora em Santa Bertila, com o pai; joga por Santa Glória.	318 Luís - Jogador do Mixto Marajoara no campeonato de Primavera do Leste de 1999.
104 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro; joga por Sangradouro.	319 Ronaldo - <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro; jogador de <u>Ô're</u> e do Mixto <u>Marajoara</u> no campeonato de Primavera do Leste.
105 <u>Ētēpá</u> ; mora em Sangradouro, com o pai; joga por Marimbu.	322 <u>Tsada'ro</u> ; morador (casa própria) e jogador de Sangradouro. Em 1995, atuava pelo time dirigido por Mateus (86) no campeonato de Sangradouro. (Ficha 6/ G-1)
106 Alexandre - <u>Ētēpá</u> ; morador da Abelhinha; líder de sua classe de idade ( <u>Aihöubuni</u> ); apicultor; jogador dos times <u>Tsada'ro</u> e Abelhinha. (Ficha 2/ G-1)	323 Beto - <u>Ētēpá</u> ; morador e jogador de Sangradouro; jogador do <u>Tsada'ro</u> em 1999. (Ficha 6/ G-1)
106b Bruno - <u>Ētēpá</u> ; morador da cidade de São Paulo; adepto do futebol; B de 106; ausente do diagrama geral. (Ficha 2/ G-1).	324 <u>Tirówa</u> . Artilheiro do campeonato de 1995, quando jogava pelo time dirigido por Mateus. Está morando em Marechal Rondon. (Ficha 6/ G-1)
107 Deusira - moradora da Abelhinha. (Ficha 2/ G-1)	325 <u>Ētēpá</u> ; mora (com o pai) em Sangradouro; solteiro; joga por Dom Bosco

108 Lauro - <u>Ētēpá</u> ; adepto do futebol; jogador dos times Abelhinha e <u>Tsada'ro</u> ; foi viver com uma mulher não-india em Belo Horizonte. (Ficha 2/ G-1).	327 <u>Ētēpá</u> ; mora e joga por Sangradouro. Em 1997, participou dos treinamentos na Abelhinha.
109 Anacleta - moradora da Abelhinha. (Ficha 2/ G-1)	328 Paulo - <u>Hötörã</u> ; morador da Abelhinha em 1997 e de Sangradouro em 1999; jogador do Dom Bosco em 1999
110 Noeli - moradora da Abelhinha. (Ficha 2/ G-1)	329 Sandro - <u>Tirówa</u> ; agente de saúde; morador e jogador da Abelhinha
111 Rogério - <u>Abare'u</u> ; morador da Abelhinha; jogou pelo time Abelhinha ainda como <u>wapté</u> ; frequentou <u>escolinha</u> de futebol em Primavera. (Ficha 2/ G-1)	330 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; morava em Sangradouro (porque <u>estudando na missão</u> ); jogava por <u>Tsõrepré</u> em 1999; F é de Volta Grande.
111b Jonas - <u>Abare'u</u> ; morador da Abelhinha; B de 111; adepto do futebol; ausente do diagrama geral. (Ficha 2/ G-1)	331 Juvenal - <u>Tirówa</u> ; morador da Abelhinha, jogador do <u>Tsada'ro</u> .
131 <u>Tirówa</u> ; jogador e morador de <u>Tsõrepré</u> , com o pai de sua <u>namorada</u> ; veio de <u>Parabubure para estudar na missão (lá não tem escola)</u> . Atuava como árbitro de futebol nos campeonatos de Sangradouro.	332 <u>Hötörã</u> ; morador da aldeia São Jorge/ <u>Parabubure</u> ; jogador de Sangradouro; seu WF está em Dom Bosco.
132 <u>Tsada'ro</u> ; técnico e morador de Bom Jesus; <u>vaqueiro</u> ; Antigo WF (morte da W) é de Areões.	333 Vive uxori-localmente em Marechal Rondon; joga para <u>Tsõrepré</u> , aldeia onde reside seu F.
133 Ai'rerê; morador de Sangradouro, com a WM viúva, e jogador de Bom Jesus.	335 <u>Ētēpá</u> ; mora com o F em <u>Tsõrepré</u> ; joga pelo time de mesmo nome.
134 Chico - <u>Aire'rê</u> ; dito <u>chefe</u> da aldeia Três Lagoas; jogador do time Dom Bosco. (Ficha 4/ G Ø).	—
136 <u>Hötörã</u> ; morador, <u>chefe</u> e jogador de Marimbu. Atuava como árbitro nos campeonatos de Sangradouro.	
137 Auro - <u>Tirówa</u> ; jogador dos times <u>Tsada'ro</u> e Abelhinha; foi residir em Três Lagoas e depois retornou à Abelhinha (Ficha 4/ G Ø).	
139 <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro, jogador de Dom Bosco.	
142 Joaquim - <u>Hötörã</u> ; mora (casa própria) e joga por Bom Jesus; participou dos treinamentos na Abelhinha em 1997. Já atuou pelo time da Abelhinha.	
146 <u>Tirówa</u> ; morador de Sangradouro; jogador de Dom Bosco.	
147 <u>Hötörã</u> ; morador (casa própria, próxima à M viúva) e jogador de Sangradouro.	
150 <u>Hötörã</u> ; morador de <u>Tsõrepré</u> (como o pai — o sogro é de Dom Bosco) e jogador do time da mesma aldeia. <u>Presidente da Federação de Sangradouro</u> em 2000.	
151 <u>Hötörã</u> ; morador (com a WM) e jogador de Sangradouro; foi <u>presidente da Federação de Sangradouro</u> , logo após 314.	
157 <u>Tsada'ro</u> ; morador e motorista da aldeia Cabeceira, técnico do time de mesmo nome	
159 Ai'rerê; morador e <u>professor</u> da Cabeceira; jogador do time da aldeia.	
160 <u>Hötörã</u> ; mora uxori-localmente em Santa Glória; joga pela Cabeceira	

163 Duílio – <u>Tirówa</u> ; morador da Cabeceira; jogador dos times Cabeceira e <u>Tsada'ro</u> .
166 <u>Tirówa</u> ; era dito morador da área de Marechal Rondon; jogava pelo time Cabeceira
167 Técnico de <u>Tsõrepré</u> e morador de Sangradouro
172 <u>Ētēpá</u> ; morador e jogador de Sangradouro.
173 <u>Ētēpá</u> ; morador e jogador de Sangradouro.
174 <u>Ētēpá</u> ; solteiro (mas namorado da D de Zeca/ 280); mora m Sangradouro e joga por Bom Jesus.
175 <u>Tirówa</u> ; jogador de Santa Glória; moradia desconhecida.
176 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora m Sangradouro com o pai e joga por Santa Glória.
177 <u>Ētēpá</u> ; mora na Cabeceira (com o pai) e joga por Santa Glória.
178 <u>Ētēpá</u> ; solteiro; mora com o pai na Cabeceira e joga por <u>Tsõrepré</u> .
179 <u>Ētēpá</u> ; morador e jogador da Cabeceira; solteiro.
180 <u>Ētēpá</u> ; morador da Cabeceira, na casa do F de 179 e técnico do time (157).
182 <u>Ētēpá</u> ; morador de Sangradouro, com o pai, e jogador do time de que este é o técnico ( <u>Tsõrepré</u> ).
183 <u>Ētēpá</u> ; morador de Sangradouro, com o pai, e jogador do time de que este é o técnico ( <u>Tsõrepré</u> ).
184 <u>Ētēpá</u> ; morador de <u>Tsõrepré</u> , com o pai, e jogador do time de mesmo nome.
185 <u>Ētēpá</u> ; morador (com a M viúva) e jogador de Marimbu.
187 <u>Ētēpá</u> ; casado na aldeia <u>Ta're / Parabubure</u> ; estava visitando o irmão 186 e jogando pela aldeia onde este mora (Bom Jesus).
189 <u>Tirówa</u> ; mora na aldeia Água Branca (Pimentel Barbosa), <u>mas fica na casa do irmão em Sangradouro</u> ; jogador do Dom Bosco.

#### 4.4.3 Demais pessoas

Metade <u>Poredza'õno</u>	Metade <u>Ö'wawẽ/ Topdató</u>
1 <u>Tserenhõrã</u> (nome real)	5 <u>Pratsé</u> <sup>1</sup>
2 <u>Butsé</u> (nome real)	6 <u>Tsimrihu</u> <sup>2</sup>
3 <u>Pahõri'wa</u> - ascendente de referência (Fichas 1 e 2/ G +3)	7 <u>Pepitsi</u> (nome real)

<sup>1</sup> O nome de 5 e a inclusão de algumas pessoas como seus descendentes diretos é inferência com base no cruzamento de informações de campo e de Giaccaria & Heide (1984 [1972]: *anexo*).

<sup>2</sup> O nome de 6, a "linhagem" a partir dele instituída e sua apresentação como irmão de 7 e 8 seguem o mesmo espírito da nota anterior.

4 <u>Tsihōrirā</u> - ascendente de referência (Fichas 1 e 3/ G +3).	8 <u>Wa'utōmōtsiniwi</u> (nome real)
9 <u>Tsere'a</u> (nome real)	190 Jerônimo - morador de Sangradouro, informante de Giaccaria & Heide (Ficha 5/ G +1)
10 <u>Tsimiwadzé</u> (nome real)	191 <u>Ētēpá brada</u> .
11 <u>Abhōdi</u> (nome real)	203 Mora na aldeia Santa Luzia/ <u>Parabubure</u>
12 <u>Hitsé</u> (nome real)	204 Mora na aldeia São João Batista (ou <u>Dzépa</u> )/ <u>Parabubure</u>
13 Um seu ZS é chefe da aldeia São Pedro/ <u>Parabubure</u> ; outro, mora em São Marcos.	208 Veio da aldeia São Domingos/ <u>Parabubure</u> .
14 <u>Tirówa brada</u> .	209 Eliseu - <u>Nōdzö'u</u> ; morador de Sangradouro; B e F de moradores da Abelhinha (Ficha 6/ G+1)
19 Mora na aldeia Palmeira/ <u>Parabubure</u> . (Ficha 2/ G+1)	212 Sérgio - <u>Tsada'ro</u> ; morador da Abelhinha (Ficha 6/ G+1)
22 <u>Abare'u brada</u> .	216 Flávia - <u>Hōtōrā</u> ; moradora da Abelhinha (Ficha 6/ G+1)
25 Antônio - um dos <u>chefes</u> de Sangradouro (Ficha 2/ G Ø).	219 É dito ' <u>primo</u> ' de 210, 211, 212...
55 Janaína - ex-moradora da Abelhinha (Ficha 2/ G -1)	223 Mário; morador de Sangradouro; F e WF de moradores da Abelhinha (Ficha 6/ G+1)
61 <u>Tserenhi'ōmo</u> (nome real); <u>Abare'u</u> ; F de Moisés; foi <u>Pahōri'wa</u> - (Ficha 3/ G +2).	224 Mora na aldeia São Pedro/ <u>Parabubure</u>
60 <u>Buruwē</u> (nome real)	225 <u>Ai'rerē brada</u> . Sua primeira W era do antigo 'Posto indígena Paraíso'
62 <u>Tsererāiwédē</u> (nome real)	226 Mora em <u>Parabubure</u> .
63 <u>Ró'ōwaiababa</u> (nome real)	229 Veio de Marechal Rondon.
65 Mora na aldeia <u>Wairedné</u> / <u>Parabubure</u> .	230 Ana - <u>Abare'u brada</u> ; moradora mais velha da Abelhinha. (Ficha 6/ G Ø)
66 <u>Tirówa brada</u> .	231 Hermes - <u>enfermeiro</u> da aldeia Dom Bosco. Em 1999, estava morando na aldeia Marimbu, cujo chefe é seu DH. Manifesta um caso de 'troca de irmãs' com 68. Um de seus S — na verdade, seu B que lhe foi dado <u>para criar</u> pelo F de ambos — é o <u>danhorebdzu'wá</u> dos S de 68 (Ficha 6/ G Ø).
68 Moisés - <u>Hōtōrā brada</u> ; homem mais velho da Abelhinha (Ficha 3/ G +1).	233 <u>Abare'u brada</u> .
69 Fátima - moradora de Sangradouro, Z, M, WM e HM de moradores da Abelhinha (Ficha 3/ G +1).	234 Está na relação de <u>watsiní</u> ( <i>Capítulo III</i> ) com (14). É o WF de um B de (132 a 137) não incluído na genealogia.
70 Gregório - <u>Ētēpá brada</u> ; morador da Abelhinha (Ficha 3/ G +1)	238 Deusdeti - <u>Nōdzö'u</u> ; moradora da Abelhinha (Ficha 6/ G Ø)
72 Foi <u>Pahōri'wa</u> ; reconhecido como pai de moradores da Abelhinha (Ficha 3/ G +1).	241 Mora em São Marcos. S de 204 com outra mulher, que não a M de 237 a 240. É <u>próximo</u> de 238, segundo um filho desta.
74 Marcelo - <u>Abare'u brada</u> ; ex-chefe de Sangradouro (Ficha 3/ G +1).	243 <u>Anorówa</u> ; morador da aldeia Curizeu (ou Coliseu?)/ Marechal Rondon.
77 <u>Cacica</u> de Santa Glória (Ficha 3/ G +1)	244 <u>Chefe</u> de Dom Bosco (Ficha 6/ G Ø).
78 Cândida - moradora de Sangradouro; M e WM de moradores da Abelhinha (Ficha 3/ G +1).	254 Clara - moradora temporária da Abelhinha, em função de tentativa de acerto matrimonial com um de seus jovens moradores (106) (Ficha 6/ G Ø)
79 Aluísio - <u>chefe</u> de Santa Bertila (Ficha 3/ G +1)	260 <u>Abare'u brada</u> .

88b Oto - <u>Hötörã</u> ; morador da Abelhinha; B de 86, 87, 88 (...), ausente do diagrama geral.	264 Marçal - <u>Abare'u brada</u> ; morador da Abelhinha, seu <u>chefe</u> em 1997 (Ficha 6/ G Ø)
89 Beth - moradora da Abelhinha (Ficha 3/ G Ø); jogadora de futebol.	265 B de 264; morador de Sangradouro, um de seus <u>chefes</u> - <u>Nödžö'u</u> (Ficha 6/ G Ø)
90 Nilza - moradora da Abelhinha (Ficha 3/ G Ø).	271 Veio da aldeia Água Branca/ Pimentel Barbosa. Em 1999, estava morando na aldeia Caçula/ Pimentel Barbosa.
92 Zélia - moradora da Abelhinha; jogadora de futebol (Ficha 3/ G Ø)	272 Noêmia - <u>Ai'rerê</u> ; moradora da Abelhinha; <u>merendeira</u> da escola da aldeia; permanecia eventualmente em Sangradouro (Ficha 6/ G Ø)
96 Josefina - moradora da Abelhinha (Ficha 3/ G Ø).	273 Jocélia - alternava residência entre a Abelhinha e Sangradouro (Ficha 6/ G Ø)
96b Cassiana - <u>Hötörã</u> ; <u>professora</u> da Abelhinha; Z de 96; ausente do diagrama geral.	274 Fúlvia - moradora da Abelhinha (Ficha 6/ G Ø)
97b Malaquias - morador de Sangradouro, aldeia de que se afirmava o ' <u>terceiro cacique</u> ' (B de 97; ausente do diagrama geral).	275b Cido - <u>Ētēpá</u> ; morador da Abelhinha; B de 275, ausente do diagrama geral
113 Morava em Sangradouro; mudou para aldeia <u>Curizeu</u> (ou Coliseu?)/ Marechal Rondon.	277 Mora na aldeia São Jorge/ <u>Parabubure</u> .
114 Diz-se que foi <u>criado</u> por 61; considerá-lo seu S, entretanto, é questão polêmica, que envolve querelas faccionais.	288 Veio da aldeia São Jorge/ <u>Parabubure</u> .
115 Que seja Z de 114 é dado inferido de Giaccaria &Heide (1984 [1972]).	289 Seu WF é da aldeia <u>Dzepa/ Parabubure</u> .
116 <u>Abare'u brada</u> . É dito <u>primo</u> de 117. Os dois são casados com duas irmãs.	295 <u>Professora</u> da aldeia Bom Jesus.
117 <u>Abare'u brada</u> .	314b Carlos (B de 314, ausente do diagrama geral); foi junto com Hipa estudar em Monteiro Lobato (SP).
119 <u>Abare'u brada</u> .	316 Foi criada por (277), o que leva Juvenal (331) a chamar Pedro (87) de <u>ĭtsa'õmo</u> , conforme explicação de Marcos (88).
121 <u>Abare'u brada</u> .	320 Davi - <u>Tirówa</u> ; agente de saúde da Abelhinha (Ficha 6/ G -1).
122 <u>Airerê brada</u> .	321 Marta - moradora da Abelhinha; retirou-se para Três Lagoas e depois voltou (Ficha 6/ G -1)
124 Veio de Marechal Rondon.	336 <u>Noiva</u> de Lauro (108); moradora de Sangradouro com o F (322). (Ficha 6/ G -2).
125 Mora na aldeia São Paulo/ <u>Parabubure</u> .	337 Amélia - moradora da Abelhinha. Aparece na parte 1 deste <i>Apêndice</i> , mas não na 2. Seus F/ M são originários do antigo 'Posto indígena Paraíso' (local de reunião de xavantes no interior de reserva habitada por índios bakairis - Lopes da Silva, 1986 [1980]: 36) e vivem na aldeia <u>Campinas/ área de Parabubure</u> ; um seu FB mora em Sangradouro.
130 Veio da aldeia São Jorge/ <u>Parabubure</u> .	338 Cinira - <u>Ai'rerê</u> ; moradora da Abelhinha. Aparece na parte 1 deste <i>Apêndice</i> mas não na 2. Seu F (B de 223) vive na aldeia <u>Waredné/ área de Parabubure</u> .
133 Sua WM é uma viúva oriunda do antigo 'Posto indígena Paraíso'.	338b Uma filha de 39/ 307, W de 297, não incluída no diagrama geral, mas constante do diagrama do time 'Bom Jesus'.

135 Jurema - ex-moradora da Abelhinha que rumou para Três Lagoas. (Ficha 4/ G Ø)	_____
147 Seus WF/ WM vivem em <u>Parabubure</u> . Sua WM é Z de 14.	
152 <u>Anorówa</u> .	
161 Seus WF/ WM são 276/ 82.	
170 <u>Tsada'ro</u>	
179b Elza - moradora da Abelhinha; costumava ausentar-se temporariamente da aldeia, permanecendo em Sangradouro. (Ficha 4/ G-1).	
186 Veio da aldeia Santa Cruz/ <u>Parabubure</u> .	

## Apêndice 5: Projeto 'Pensando sobre o futebol xavante'

Transcrição, na íntegra, de texto que, por solicitação de Hipa, redigi no tempo em que era membro da *Associação Arte e Cultura - Idzô'uhu*. O projeto, enviado à aldeia Abelhinha para discussão, não gerou muitos desdobramentos apreensíveis à pesquisa.

**"Associação Arte e Cultura - Idzô'uhu**

**(Área de Esportes – Coordenação:**

Fernando Fedola de Luiz Brito Vianna,  
ex-atleta profissional de futebol; mestrando  
em antropologia social pela Universidade  
de São Paulo)

### **Introdução**

*Não é de hoje que o gosto dos Xavante pelo futebol chama a atenção dos brancos. Já no começo da década de 60, um antropólogo que esteve na área de São Marcos escreveu algumas linhas sobre a paixão dos Xavante pelo futebol: "(...) nestes Xavante despertou a paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício do futebol. Todos jogavam [em 1962 e 1964, épocas de suas visitas a São Marcos], jovens e velhos, e a toda hora. Os missionários não permitiam que a bola da missão fosse utilizada durante as horas de trabalho mas a aldeia havia conseguido uma bola e lá havia sempre um jogo muito disputado. As pessoas entravam ou saíam do jogo de acordo com sua vontade e, quando todos os homens se cansavam de jogar, as mulheres tomavam, então, seu lugar." (David Maybury-Lewis, A sociedade Xavante, página 61).*

*Outra pesquisadora que esteve em São Marcos no início dos anos 80 também notou a importância do futebol por lá: "Entre os novos esportes introduzidos, o futebol é, sem dúvida, o mais popular, tendo sido adotado pelos jovens e pela população masculina adulta da aldeia. Os wapté jogam futebol diariamente no pátio da Missão, os 'ritéi'wa juntamente com os homens*

adultos, no terreiro central da aldeia, que se transforma nos fins de semana numa autêntica praça de esportes (...)" (Cláudia Meneses, Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante de São Marcos, página 269).

*Atualmente, não é apenas em São Marcos que o futebol é uma presença certa na vida xavante. Apesar de não dispormos de dados sobre todas as áreas localizadas no estado do Mato Grosso nas quais vivem os cerca de 8.000 índios Xavante, podemos dizer que o futebol também tem destaque, pelo menos, em Pimentel Barbosa, em Parabubure e em Sangradouro. Nessa última, há campeonatos internos anuais (masculinos e femininos). Equipes formadas pelos Xavante de Sangradouro costumam, além disso, participar de jogos e campeonatos de futebol amador nos municípios vizinhos de Poxoréu e Primavera do Leste. Uma delas, em 1995, chegou a ser a campeã do campeonato de Primavera do Leste.*

*Ainda vale lembrar que, em 1996, os Xavante foram os campeões do torneio de futebol dos Jogos Indígenas, evento esportivo patrocinado pela FUNAI e pelo Ministério dos Esportes em Goiânia, e que contou com a participação de 25 povos indígenas de todo o Brasil. Logo após esses Jogos, uma ONG do estado de Tocantins, chamada INDI, organizou a Seleção Brasileira de Futebol dos Povos Indígenas, da qual fazem parte jogadores de diversas etnias, entre elas a Xavante.*

*É diante desse amplo quadro que se coloca este projeto. Ele parte de uma idéia básica: como fazem todos povos indígenas em relação a qualquer "novidade" introduzida no contato com o "mundo dos brancos", os Xavante, além de praticar o futebol, pensam sobre o futebol. Quando, por exemplo, os Xavante de Idzô'uhu comparam o futebol à corrida com toras de buriti, mostram como o esporte dos brancos pode ser visto em termos da própria cultura xavante.*

*Porém, essa tarefa de "pensar sobre o futebol" tem um outro lado: ela exige o conhecimento de aspectos do futebol que, muitas vezes, não chegam até quem vive na aldeia. É para isso que serve este projeto: ele pretende oferecer aos Xavante de Idzô'uhu informações sobre a realidade futebolística que ultrapassa os limites do universo indígena, em geral, e xavante, em particular. O objetivo é que as idéias que seguem abaixo possam ajudar os Xavante de Idzô'uhu a ampliar a base de questões a partir das quais eles já vêm 'pensando sobre o futebol'.*

### **Futebol: jogo 'simples' e 'democrático'**

*O futebol é um esporte inglês. Ou melhor, as regras oficiais desse jogo, da forma como ele é hoje praticado no mundo todo, surgiram na Inglaterra, há mais de cem anos. Mas alguns pesquisadores mostram que, em outros lugares e em outras épocas, já existiam jogos de 'chutar bola'. Na China e no Japão antigos, na Itália da Idade Média, e também entre povos indígenas de toda a América, há evidências de que os seres humanos, independentemente de sua cultura específica, sempre gostaram de divertir-se, exercitar o corpo, demonstrar habilidades corporais e competir com a ajuda de uma bola.*

As pessoas que estão acostumadas a estudar culturas diferentes da sua - os chamados 'antropólogos' - descobriram que os Xerente, por exemplo, que falam uma língua parecida e que antigamente formavam um só povo com os Xavante, tinham um jogo de bola chamado klitó. Os antropólogos não sabem quase nada sobre as regras do klitó. Só sabem que, hoje em dia, os Xerente já não jogam esse jogo e que o futebol é muito popular entre eles. Recentemente, saiu no jornal Folha de S. Paulo que um dos jogadores Xerente que faz parte da Seleção Brasileira dos Povos Indígenas, iria para a Bélgica, um país da Europa.

Outras pessoas acham que, se os chineses, os japoneses, os italianos e os índios de todo o continente americano já tinham jogos de chutar bola, não podemos dizer que o futebol foi uma 'invenção' dos ingleses: eles é que teriam 'imitado', 'transformado', 'desenvolvido', 'adaptado' uma coisa que já existia. Diante disso, os antropólogos, novamente, diriam que não importa discutir quem foi o autor da 'idéia': o mais interessante é perceber como cada povo usa essa idéia para expressar sua própria cultura.

O Brasil não é considerado 'o país do futebol'? Em época de Copa do Mundo, os brasileiros não 'param' tudo o que fazem normalmente só para ver sua seleção jogar? Certamente, isso acontece porque o esporte tem uma importância especial na cultura dos brasileiros e, para eles, pouco importa que seus inventores tenham sido os ingleses...

É difícil explicar porque o jogo de futebol atrai as pessoas do mundo todo. Sabe-se que a FIFA (Federação Internacional de Futebol) tem mais países filiados do que a própria ONU (Organização das Nações Unidas). Há quem diga que o futebol desperta o interesse de tanta gente porque, diferentemente de outros jogos, ele é simples: suas regras básicas são fáceis de compreender e sua prática não requer nenhum material mais sofisticado. Para jogar vôlei, é preciso conseguir uma rede e aprender que cada time só marca um ponto se já tiver conseguido a vantagem, além de saber que os times devem mudar a posição de seus jogadores a cada vez em que conquistam a tal 'vantagem'. No tênis, é indispensável ter uma raquete e, se o chão não for muito bem cuidado, os jogadores nem conseguem acertar a bolinha... E o futebol? Será ele um esporte realmente simples?

É verdade que, no mundo de hoje, quando virou mais uma forma de ganhar dinheiro, o futebol é praticado em grandes estádios fechados e bem gramados; os jogadores usam materiais esportivos caros e as regras das partidas e campeonatos ficam cada vez mais complicadas. Mas o homem comum, que não é 'profissional', mas é 'apaixonado' pelo esporte, pratica-o no lugar e da forma que der: em campos de terra, na praia, no asfalto, nos pastos das fazendas, descalço, com paus ou pedras no lugar das traves e, se faltar a desejada bola 'oficial' de couro, improvisa-se, chutando bolas de plástico, de tênis, de meia, de jornal, e até tampas de garrafa... O que vale é a essência do jogo, e esta é muito simples: dois grupos de pessoas disputam, entre si, a posse de um objeto redondo, e cada um tenta atingir, mais vezes que o outro, seus objetivos - os gols. Aliás, a palavra inglesa goal, que virou 'gol' em português, quer dizer exatamente isso: objetivo, alvo, meta.

O objetivo básico do futebol pode ser tentado por qualquer um, desde crianças até 'veteranos'. Apenas costuma-se evitar desigualdades físicas muito grandes, que fariam a



*disputa perder a graça e poderiam deixar alguns jogadores machucados. Os homens sempre jogaram mais futebol do que as mulheres, mas, nas últimas Olimpíadas, nos Estados Unidos, elas mostraram que também são 'boas de bola' e capazes de proporcionar ao espectador partidas emocionantes, com belos gols. Em alguns países, como os próprios Estados Unidos, a China ou a Dinamarca, o futebol feminino é tão comum como o masculino.*

*É por causa de tudo isso que falam que o futebol, além de simples, atrai por ser 'democrático': para a sua prática, não há um tipo físico 'melhor' do que outro. No basquete, os pequenos já saem com uma grande desvantagem em relação aos grandes. No rugby, as pessoas que não têm muitos músculos quase sempre levam a pior. Mas, no futebol, mulheres e homens 'brancos', como o Zico; 'negros', como o Pelé; 'magros', como o Sócrates; 'gordos', como o Neto; 'fortes', como o Dunga; 'fracos', como o Bebeto; 'altos', como o Giovanni; e 'baixinhos', como o Romário, todos têm o seu lugar e a sua vez. Cada um deles, com suas qualidades específicas, pode contribuir para o objetivo (goal) de sua equipe e para jogos agradáveis de se assistir.*

### **Um pouco de história do futebol no Brasil: paixão popular, nacionalismo e meio de ascensão social**

*Um brasileiro chamado Charles Miller, filho de ingleses, foi estudar na terra de seus pais. Lá, conheceu e aprendeu o futebol. Quando voltou ao Brasil, trouxe algumas bolas, ensinando o jogo aos seus amigos, quase todos ingleses ou filhos de ingleses que viviam por aqui. Isso aconteceu há mais de cem anos.*

*É assim que se costuma contar a introdução do futebol no Brasil. O nome de Charles Miller ficou famoso na história do futebol brasileiro: virou o nome da praça que fica em frente ao estádio do 'Pacaembu', em São Paulo, onde acontecem jogos importantes.*

*No início, o futebol era praticado só pelas pessoas mais ricas das grandes cidades (principalmente, São Paulo e Rio de Janeiro). Pobres, negros e analfabetos, que logo aprenderam a gostar do esporte, eram discriminados: não podiam jogar junto com os rapazes das classes sociais mais favorecidas. Nessas partidas, quem não era de família rica e importante não tinha vez. Mas os jogos eram verdadeiros espetáculos, que atraíam a atenção de todos. Quem não podia participar arrumava um jeito de assistir às partidas sem pagar ingresso. Depois, fazia seus próprios jogos. O futebol, já nas primeiras décadas deste século, passou a ser uma paixão de grande parte da população das cidades brasileiras.*

*Alguns diretores de times 'grandes' começaram a observar os jogos que aconteciam nos campos de terra localizados nos lugares menos 'nobres' das cidades. Nesse jogos, que costumam ser chamados, até hoje, de 'peladas' (por causa dos campos 'pelados', sem grama) ou os famosos jogos 'de várzea' (por serem disputados nas margens dos rios, nas suas 'várzeas'), os diretores encontravam atletas pobres que eram muito bons. Alguns times recusavam jogadores que não fossem rapazes estudantes ou jovens com profissões 'de respeito'. Aos poucos, porém, as equipes que aceitavam os pobres foram tendo melhores resultados que as outras. Assim, o futebol da 'elite' foi sendo 'invadido', cada vez mais, por*

negros, mulatos e brancos pobres, pessoas que não tinham tido chances de ir à escola e que não tinham bons empregos. Esses jogadores passaram a receber dinheiro, como prêmio pelo seu desempenho.

Em pouco tempo, a situação do futebol nas grandes cidades brasileiras era essa: todo mundo sabia que os atletas pobres, que já eram muitos, ganhavam dinheiro para jogar, mas se dizia que o esporte era 'amador'. Ou seja, era uma situação de falso amadorismo ou, como se dizia na época, de profissionalismo 'marrom', quer dizer, 'disfarçado'. Para os ricos, que eram os dirigentes, o significado do esporte era o de algo 'nobre' e 'familiar'; não podia ser 'manchado' pela idéia de que fosse, apenas, mais uma maneira de 'ganhar a vida'. Por isso, não percebiam que eles mesmos estavam contribuindo para a transformação do futebol numa profissão.

Já em 1937, todos os principais times do Brasil reconheceram que seus jogadores eram, de fato, 'profissionais'. Porém, a profissão de atleta de futebol foi plenamente regulamentada pelo governo apenas nos anos 70. Dentro da legislação trabalhista brasileira, essa profissão tem duas características básicas que a diferenciam das demais: aposentadoria especial e a chamada 'lei do passe'.

A atividade do futebolista depende, basicamente, do uso do corpo. Por isso, ele 'envelhece' rapidamente para sua profissão. Ele não pode, como os outros trabalhadores, encerrar sua carreira após trinta anos de serviço ou aos sessenta e cinco anos de idade: como um jogador de cinquenta anos conseguiria competir com um jovem de dezoito anos? A aposentadoria do jogador de futebol acontece mais cedo e tem critérios diferenciados.

O 'passe' é uma lei que torna o jogador uma 'propriedade' do time em que ele joga. Para o jogador, isso tem um lado 'bom' e um lado 'ruim'. A parte 'boa' é que, sendo uma 'mercadoria' do clube, o jogador é, de certa forma, protegido e garantido por ele: quem gosta de 'destruir' ou 'jogar fora' os objetos que possui? A parte 'ruim' é que o atleta não tem liberdade no mercado de trabalho: se há um time interessado no seu futebol, mas os donos do seu passe não querem vendê-lo, ele não pode ir trabalhar onde deseja. Pela lei do passe, o clube pode impedir que o jogador exerça sua atividade em outro lugar, sem precisar sequer pagar seus salários. Ou seja, o jogador tem de escolher entre aceitar as condições de trabalho que o clube que é dono de seu passe oferece ou ficar parado, sem poder exercer a atividade de onde vem o dinheiro do seu sustento. Hoje em dia, a 'lei do passe' está sendo bastante discutida e poderá ser alterada nos próximos anos.

Um outro aspecto importante da história do futebol no Brasil é o que se chama de 'símbolo nacional': o futebol é um símbolo nacional no Brasil. O que isso quer dizer?

Em 1950, a Copa do Mundo foi disputada aqui no Brasil. A seleção nacional perdeu a final, em pleno estádio do Maracanã, no Rio de Janeiro, para o Uruguai. A derrota provocou um verdadeiro clima de 'luto nacional': parecia que o país inteiro – e não apenas um time de futebol – tinha perdido alguma coisa muito importante, como uma guerra. Desde então, quando a seleção é derrotada em competições internacionais importantes, o povo brasileiro costuma sentir-se derrotado, sem confiança de que os problemas políticos, econômicos e sociais do

país podem ser resolvidos. Por outro lado, quando o Brasil ganha uma 'Copa', como aconteceu em 1958, 1962, 1970 e 1994, o país entra num estado de otimismo generalizado, e os brasileiros passam a acreditar que a vitória esportiva é um sinal de que as coisas vão ou podem dar certo.

É por isso que se diz que o esporte, e principalmente o futebol, é um importante símbolo nacional: através do jogo, os brasileiros sentem-se todos unidos, e os jogadores, lá dentro do campo, são um símbolo de todos nós, a 'nação brasileira'. Um importante escritor, Nélson Rodrigues, falou disso numa frase que se tornou famosa: 'O Brasil é a pátria de chuteiras!'.

Já vimos, então, que o futebol caiu no gosto popular logo nos primeiros anos de seu desenvolvimento na sociedade brasileira. Também vimos que ele virou uma profissão e que é importante para o próprio ânimo nacional dos brasileiros. Agora, fica mais fácil de entender porque ele se transformou numa das formas mais valorizadas de ascensão social: os brasileiros mais pobres, olhando nos jornais e na televisão o sucesso, a fama, o reconhecimento público e os altos salários dos principais jogadores do país, acreditam que o futebol é uma forma de melhorar de vida.

Para quem nasce nas classes mais pobres da sociedade brasileira, é difícil 'subir na vida' através dos mecanismos tradicionais: estudar, ter uma boa profissão e arrumar um bom emprego. Além disso, jogar futebol é uma coisa que a maioria dos brasileiros gosta de fazer desde criança: quem não gostaria de passar a vida ganhando dinheiro para fazer uma coisa que acha gostoso? É por tudo isso que o sonho de virar jogador de futebol está na cabeça de grande parte das crianças e adolescentes brasileiros.

Esse sonho pode mesmo virar realidade: muitos jogadores brasileiros famosos saíram da favela e, hoje, são pessoas famosas, com um excelente nível econômico de vida. Porém, milhares de outros favelados tentaram e não conseguiram chegar onde eles estão. Muitos nem chegaram ao profissionalismo, e outros podem estar entre os 90% de atletas profissionais de futebol brasileiros que recebem entre 1 e 3 salários mínimos por mês. Desses não ouvimos falar. Os jornais e televisões não mostram muito seus nomes, suas maneiras de jogar, suas vidas. Mas, nessa profissão de futebolista, eles são a maioria; estão espalhados pelas centenas de equipes 'pequenas' de futebol profissional que existem no Brasil inteiro.

Além disso, é importante lembrar que virar jogador de futebol profissional pode não significar 'ganhar dinheiro para fazer o que gosta'. Jogar futebol é apenas uma das coisas que fazem parte do dia-a-dia desse profissional. A rotina da profissão inclui fazer muitos exercícios físicos sem a bola; ouvir e obedecer as instruções do treinador, do preparador físico, do médico, do diretor do clube; ser obrigado a ficar afastado da família e dos amigos por longos períodos de tempo (concentração, viagens); acostumar-se com as críticas e cobranças de torcedores e jornalistas em relação ao seu desempenho dentro do campo e ao que faz quando está fora dele; aprender a competir com os próprios colegas de equipe por uma vaga na equipe titular; etc..

*É evidente, contudo, que o futebol não é apenas uma profissão. Ele é muito mais do que isso: faz parte da cultura brasileira e mundial e é um assunto que apaixona as pessoas. Só para se ter uma idéia, a final da última Copa do Mundo foi assistida por um terço da população do planeta. Mesmo quem não gosta de futebol não consegue ficar indiferente à sua força cultural. Até algum tempo atrás, era comum ouvir pessoas defendendo a idéia de que não deveríamos dar tanta atenção para o que se passa nos estádios de futebol. Segundo essas pessoas, o país estaria cheio de problemas econômicos, sociais e políticos mais importantes do que o futebol. Enquanto pensamos e acompanhamos futebol, os políticos e os poderosos fariam o que bem entendem com a vida da gente.*

*Para quem gosta, porém, o futebol pode adquirir significados diversos. Há os admiradores do puro espetáculo esportivo, que se deliciam com a criatividade, a força física e a habilidade técnica dos jogadores. Há quem goste de ver um bom filme, uma peça de teatro ou de ouvir música; mas também há quem sinta prazer assistindo à elaboração de belos gols, sem preferência por este ou aquele clube.*

*Por outro lado, existem os torcedores: aqueles que sofrem e são capazes de fazer de tudo pela vitória de seu time: o Corinthians, em São Paulo, o Flamengo, no Rio de Janeiro, o Grêmio, no Rio Grande do Sul, o Atlético, em Minas Gerais, o Goiás, em Goiás, o Mixto, no Mato Grosso etc..*

*Existem outros que gostam mesmo é de jogar futebol. Mesmo que já não tenham idade ou condições de sonhar em ser profissionais, eles fazem do futebol um meio de divertimento, uma forma de se relacionar com os amigos e de fazer exercícios físicos.*

*Por causa de tudo isso, não devemos nos esquecer de que nem tudo no mundo do futebol se resume a fama, televisão e dinheiro. Há muitas formas de se relacionar com ele, que, é, na realidade, uma prática cultural. Uma prática cultural fantástica, que permite que homens e mulheres; ricos e pobres; adultos, velhos e crianças; diferentes países e povos se comuniquem sem falar a mesma língua. Ou melhor, 'falando' a língua do futebol, que, hoje em dia, está presente nos cinco continentes do mundo: Europa, América, África, Ásia e Oceania.*

### **Os índios e o futebol no Brasil**

*Para os brasileiros indígenas, todas as questões que discutimos acima podem, ainda, ser pensadas por outros pontos de vista. Neste projeto, trataremos de apenas um aspecto da relação dos índios que vivem no Brasil com o futebol: a sonhada profissionalização.*

*Para um índio, escolher a profissão de jogador de futebol significa optar em deixar sua comunidade de parentes e pessoas que falam a mesma língua e possuem uma mesma visão de mundo do que ele; significa adotar o modo de vida urbano, individualista e capitalista, que é onde o futebol profissional está inserido. Por isso, no caso dos índios, além da legitimamente sonhada ascensão sócio-econômica na sociedade brasileira como um todo através do esporte, há de se pensar nos aspectos relacionados a opções sócio-culturais diferentes.*

*Todos sabemos que um índio vivendo na cidade não deixa, somente por causa disto, de ser 'índio'. Do mesmo modo, não há porque indicar como certo que um indivíduo Xavante*

que faça a opção de ir para a cidade jogar futebol profissionalmente perca os laços que o unem à sua comunidade de origem. Hoje, temos o exemplo do jogador 'Índio', do Corinthians (SP), oriundo da etnia Xucuru-Kariri (AL). Seu exemplo talvez ajude a pensar nas implicações psicológicas e culturais da escolha de viver na cidade grande, longe de sua comunidade. Como no caso da 'lei do passe', visto acima, há lados "bons" e "ruins" nessa questão. Cabe aos próprios indivíduos que se deparam com a possibilidade ou com o "sonho" do futebol profissional, à comunidade de Idzô'uhu e aos membros da Associação discutir e pensar em estratégias de encaminhamento dessa problemática.

A área de esportes desta Associação vem estudando maneiras de lidar com essas questões. Sumariamente, as conclusões iniciais a que se chegou são as seguintes.

Dado o interesse dos Xavante de Idzô'uhu pelo futebol profissional, é necessário propor iniciativas de incremento da capacitação de que eles já dispõem neste 'campo de conhecimento'. O futebol não é, propriamente, uma área de "saber especializado". Porém, ele tem certas características que o tornam algo próximo a um conjunto de técnicas, normas e informações plenamente assimiláveis pelo processo de aprendizado, seja ele 'formal' (ensino) ou 'informal' (observação e imitação). Por isso, é viável - e mesmo desejável - que alguns Xavante possam fazer estágios em centros de treinamento futebolísticos e cursos de técnicos em cidades brasileiras. Essa opção não descarta a alternativa de proceder de maneira inversa. Isto é, em vez de 'trazer' os Xavante ao encontro dos conhecimentos futebolísticos detidos, por razões históricas, pelos não-índios (em São Paulo ou algum outro centro urbano), pode-se pensar em 'levar' o esporte até Idzô'uhu, na forma de 'clínicas' intensivas a cargo de profissionais especializados (professores de educação física e/ou futebolistas).

As iniciativas no sentido de viabilizar a profissionalização de moradores de Idzô'uhu devem ser acompanhadas e assessoradas tanto pelo Conselho de Velhos da aldeia quanto pelos integrantes 'urbanos' da Associação. Porém, elas devem ser vistos como uma 'experiência', que, além de poder ser revertida, precisa traduzir-se em retornos à comunidade, seja na forma de transmissão aos demais dos conhecimentos que vierem a ser aprendidos individualmente pelo atleta Xavante, seja como partilha dos recursos financeiros que se vier a obter na transação.

Experiências como essa não devem servir como meta privilegiada do projeto de incentivo ao futebol de Idzô'uhu. Pelo contrário: em primeiro lugar, é preciso ter clareza de que o futebol, nesta aldeia, dispõe de um estatuto social bastante definido, no qual os mais 'velhos' detêm o controle sobre a prática indiscriminada do esporte pelos 'jovens' ('ritéi'wa e wapté). Existem normas que procuram fazer com que os adeptos do futebol não se esqueçam de que o esporte está a serviço do desenvolvimento de um corpo forte e sadio, preconizado pelos valores 'tradicionais' da cultura xavante, mas sua prática não pode implicar esquecimento dos rituais (danças, corridas de tora) e de que o próprio corpo do atleta é, antes de mais nada, corpo de Xavante (os jogadores devem manter o cabelo cortado no estilo xavante, fumo e álcool são proibidos imediatamente antes, durante e logo após as partidas).

*Portanto, apoiar o futebol dos Xavante é, desde logo, apoiar iniciativas bastante claras de reafirmação do 'tradicional' através da apropriação e controle do 'novo', do 'não-tradicional'. Somente uma visão bastante tacanha do que é 'cultura indígena' - a mesma que está na base de idéias preconceituosas do tipo 'índio que usa roupa não é mais índio' - conduz ao entendimento de que incentivar o futebol entre povos indígenas é promover sua descaracterização cultural.*

*Nós, da Associação, devemos estar afinados com os desenvolvimentos mais recentes das idéias antropológicas, que dão conta do fato de que 'cultura' não é algo estático nem é um 'conjunto de traços' que podem ser perdidos ou substituídos. Mais do que isso, temos de dar ouvidos às idéias aguçadas dos próprios Xavante sobre os significados do esporte, em geral, e do futebol, em particular: para eles, o futebol é 'a mesma coisa' que as corridas de toras, célebre instituição social dos povos indígenas de língua Jê; estas corridas são pensadas por eles como um 'esporte'; dizem os 'velhos' que eles já tinham o seu 'futebol' antes de conhecer os 'brancos' (a peteca e o arco-e-flecha).*

*Em segundo lugar, se a profissionalização - entendida como fonte de recursos financeiros - através do futebol é uma aspiração legítima dos Xavante, é, talvez, mais desejável trabalhar em sintonia com uma meta ideal na qual os beneficiários diretos deste processo não seriam indivíduos isolados, mas toda a comunidade. Referimo-nos, aqui, a algo que pode soar como utopia, mas que, como toda utopia, vislumbra o 'impossível' para entrever e ajudar a alcançar o 'possível': jogadores profissionais Xavante, muito bem. Mas, por que não pensar em organizar um time profissional xavante? A aldeia de Idzô'uhu - em parceria com os dirigentes de Primavera do Leste e empresários da região - disputando o campeonato da primeira divisão matogrossense... Por que não?*

*Para essa meta de longo prazo, o primeiro passo é aproveitar o interesse despertado pelo futebol de alguns jogadores Xavante, que já vêm se aproximando do universo do futebol profissional, e estudar a implementação de um 'Programa de Ensino Futebolístico' para Idzô'uhu, nos moldes sugeridos acima."*

*\* \* \**

## **Apêndice 6: Parecer de Mateus sobre educação física escolar**

Ao participar da equipe de elaboração do documento *Referencial curricular nacional para as escolas indígenas* (ver MEC, 1998), como consultor e redator da área de "educação física", fui convidado pela coordenação a sugerir possíveis "pareceristas indígenas" para a área específica em questão. Já tendo conhecido Mateus, sua história pessoal de envolvimento com assuntos educacionais e escolares e suas reflexões sobre futebol e educação física, apontei, então, o nome do xavante, que foi contatado pela coordenação da equipe e aceitou desempenhar a função de parecerista.

Em seguida, Mateus recebeu um convite oficial, do qual constavam orientações para a elaboração do parecer. O que segue abaixo é a transcrição da carta manuscrita que o xavante enviou como resposta ao MEC, à qual, como parte diretamente envolvida, pude ter acesso. Todos os detalhes de texto, incluindo ênfases, reproduzem o original. O nome fictício 'Mateus Tserenhire' é a única alteração, coerente com opção indicada ao início desta dissertação.

"Abelhíinha, 13/ 04/ 98

Do: Monitor Bilingue Mateus  
Tserenhire

A: Coordenação Geral de Apoio às  
escolas Indígenas

Ass.: parecer/ Educação Física

Ao terminar a leitura, discussão, reunião de professores indígenas, conselho de pais e alunos referente o documento Referencial Nacional para Educação Indígena, decidi sistematizar o parecer das pessoas entrevistadas além dos professores, pais, alunos e anciões evitando ser o único a contribuir o meu parecer e sim coletivo.

Certo de contar com a compreensão da coordenação desta questão. Espero poder estar contribuindo a nossa futura escola diferenciada.

Atenciosamente

[assinatura de "Mateus Tserenhire"]



1º

## PARECER

O meu parecer foi feito na base de respostas e não do jeito que foi pensado, pois é por meio de perguntas que desenvolvemos o raciocínio do tema de interesse da seguinte maneira.

a) Por que e para que estudar a ed. física nas escolas indígenas?

R: - porque o incentivo e gosto pela tradição está diminuindo cada vez mais a partir do contato com a sociedade envolvente e os jovens atuais só querem o futebol e tudo mais. também quero que na aula de educação física exista a preocupação pela reanimação, reavivação e resgatar a importância da cultura no todo.

b) O que estudar na aula de educação física ?

R:., Os saberes da tradição indígena, visto que cada etnia terá seus conhecimentos para ser transmitidos na aula de ed. física da maneira correta possível. Caberá ao professor indígena convidar um velho para mostrar a maneira certa de fazer arco e flecha, luta de oí'o sem atingir a cabeça, pois um velho tem muita experiência da vida tradicional, etc. Claro, que os alunos não dependerão só disso e sim interculturalidade.

c) Como ensinar a educação física?

R: mostrando e fazendo os primeiros exemplos, pois os alunos não saberão de fazer os movimentos daquela cerimônia sem o exemplo da família, grupos, velhos, colegas e professor..

A criança aprende rápido observando os adultos da aldeia ou de outra classe se for na aula. A aula de educação física estaria correta se for dada fora da sala de aula e nunca dentro da sala, pois o local não é adequado para isso. Sempre recomendar aos alunos de participarem com gosto, pois preparam-se para resistir um movimento maior, cansativo e pesado. Nunca explicar teoricamente e sim na prática para depois falar o objetivo daquele conteúdo no caso dos xavantes.

d) Como avaliar na educação física?

R: pelo desempenho, participação do aluno e não pela competição individual do mesmo mas pela coletividade dos alunos nas brincadeiras promovidas pelos professores indígenas de cada etnia. O povo xavante fazem suas competições na corrida de tora de burití, arco e flecha, luta de padrinhos e outras por isso caberá ao professor ter muito cuidado na hora de fazer brincadeiras ou um outro tipo de jogos. Sempre é bom fazer as primeiras orientações.

e) Como formar os professores indígenas de educação física?

R: preparar os professores na forma de interculturalidade para melhorar e reforçar as aulas de educação física evitando incentivar o gosto só pela educação física ocidental e sim pelos saberes do seu povo e depois da cidade.

3<sup>o</sup>

### sugestões

- Que a aula de educação física promova o resgate, complemento das atividades físicas da aldeia / comunidade.
- promover a interculturalidade entre um e outro ( tradicional )
- avaliação do aluno pela participação e seu desempenho coletivo, ou grupos de idade.
- estar ciente de que as atividades físicas da aldeia é insuficiente, para o jogo de futebol e por isso precisará de um complemento da cidade ( treinamento físico)
- interculturalidade não quer dizer misturar os conteúdos a mesma hora, não. É dar separados evitando preferência só pelo um.

Parecer: Ao ler o referencial constatei que foi elaborado dentro da minha expectativa e por isso creio que irá dar certo para cada etnia e se tiver alguns questionamentos serão poucos. Foi elaborado com muita cautela e inteligência.

Mateus Tserenhire  
parecerista.

\* \* \* \* \*