

**Khellen Cristina Pires Correia Soares**

**CULTURA E LAZER NA VIDA COTIDIANA DO POVO AKWĒ-XERENTE**

Belo Horizonte

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG

2017

Khellen Cristina Pires Correia Soares

## **CULTURA E LAZER NA VIDA COTIDIANA DO POVO AKWĒ-XERENTE**

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Estudos do Lazer do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Lazer.

Orientador: Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli

Belo Horizonte

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG

2017



Universidade Federal de Minas Gerais

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional

Tese de Doutorado intitulada “*Cultura e Lazer na vida cotidiana do povo Akwê-Xerente*”, de autoria de Khellen Cristina Pires Correia Soares, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli - Orientador  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Beleni Saleté Grando  
Universidade Federal do Mato Grosso

---

José Guilherme Cantor Magnani  
Universidade de São Paulo

---

Eliene Lopes Faria  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Elisângela Chaves  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 30 de Junho de 2017.

Dedico este trabalho aos meus avós, José Pires e Anita Correia, por sensibilizarem meu olhar para a vida indígena; minha mãe Luiza Pires Correia e tias: Marly de Castro Leobas e Maria de Fátima Correia de Castro, por indicarem-me o caminho, sempre com cuidado e amor; e as minhas super parceiras, que acompanharam pacientemente essa jornada: Analua, Stela e Claraluz, minhas filhas.

## AGRADECIMENTOS

Gratidão ao universo, ao cosmo, ao Pai Grande (waptokwazawre), por ter conectado tantas vidas, experiências, sentimentos e sensações nessa empreitada de cursar o doutorado e investigar o povo Akwẽ-Xerente. Sou especialmente grata, por tudo o que vivi nestes quatro anos.

Gratidão pelas tantas vezes que saí de casa com destino a Belo Horizonte ou a aldeia Salto e pude contar com a compreensão, apoio e carinho das minhas filhas. Com a parceria do meu esposo, José Filho, e com a ajuda incondicional da minha mãe e tia Fatinha.

Aos meus familiares, pai, irmãos, irmãs, tios, tias, primos e primas, cunhados, cunhadas, sobrinhas e sobrinhos, que ficaram na torcida para que eu finalizasse com sucesso. Em especial, a Rafaela, que sempre atendia os meus chamados de ajuda. E a Vitória, minha afilhada, pela colaboração na transcrição.

Às amigas-irmãs que são sempre fonte revigorante de alegrias, sorrisos e sabem dar colo mesmo à distância, me lembrando quem sou e me enchendo de forças. Obrigada Joelma, Hélyda, Johen, Paulinha, Núbia, Silvana e Fernanda.

Ao professor José Alfredo Debortoli, pela acolhida e por todas as nossas conversas e trocas. Gratidão por ser exatamente assim, como você é, um misto de sensibilidade, concretude e humanidade. E também por ter me aproximado de pessoas muito queridas, como Karla Ocelli, Soninha e Fabrícia.

Gratidão por encontrar meus amigos retirantes, sempre disponíveis para uma conversa, um desabafo, uma entrega, momentos de estudo, tira dúvidas e tantos sorrisos que compartilhamos na certeza de que tornávamos essa jornada mais prazerosa e leve. André, Aniele, Bruno, Cáthia, Dalva, Rita, Sandra e Salete, os dias na república dos retirantes foram incrivelmente especiais.

Gratidão por ter sido recebida, pelo professor Helder Isayama e pelos queridos amigos do grupo Oricolé e pelos tantos momentos de compartilhamentos de saberes acadêmicos, profissionais e de vida.

Aos meus amigos do PELC, agradeço pelos nossos momentos de conversa e troca de saberes.

Gratidão ao Instituto Federal do Tocantins pelo apoio, através do Projeto Qualificar, e pela concessão de seis meses de afastamento. E aos meus colegas da coordenação de Educação Física, pelo companheirismo.

E, finalmente, ao povo Akwẽ-Xerente. Ao cacique da aldeia Salto, Valci Siña, que se mostrou solícito desde a minha primeira visita à aldeia, deixando-me livre para ir, vir e desenvolver esta pesquisa. Aos meus anfitriões Dona Iraci, Manoel e Mariana, que estavam sempre alegres com a minha chegada e compartilhavam comigo da sua casa, alimento e dormida. A todos os moradores dessa aldeia, por dividirem seu modo de viver e se divertir. Já sinto saudades das conversas à sombra do pé de tamarindo, do banho no rio com as mulheres e crianças e da dormida na rede na casa de palha. Gratidão a todos vocês!

À disponibilidade amorosa de todas as pessoas que encontrei nessa jornada!

## RESUMO

O território indígena e sua temporalidade traz especificidades que são constituídas a partir de experiências, vivências, sentidos e significados elaborados na vida cotidiana individual e coletiva. No processo de reconhecimento das múltiplas dinâmicas sociais ou formas de habitar o mundo há que se estabelecer um exercício alteritário nas relações. Partindo destas ideias o objetivo da pesquisa foi relacionar as práticas culturais do povo Akwê-Xerente e o campo de Estudos do Lazer. Investiguei as experiências culturais que se revelam como modo de vida e como processo de constituição da alteridade do povo. A ênfase nos estudos do lazer se explicita a partir do foco na ludicidade das experiências culturais do povo Akwê-Xerente. O estudo foi realizado combinando as pesquisas bibliográfica e pesquisa de campo, com observação, entrevista e registros no caderno de campo. A fundamentação no debate antropológico orientou a prática etnográfica por meio do "olhar de perto e de dentro". Analisei o habitar dos indígenas, revelando como vivenciam o tempo e espaço da aldeia, suas relações com as obrigações, lazer e cultura. Constatei um complexo de práticas culturais do povo Akwê-Xerente, como o banho no rio; a realização da Dasipê, com ênfase na corrida de tora; a festa de aniversário da aldeia, que tem o futebol como centralidade; a cidade no circuito de lazer e o uso das tecnologias (mídias) na aldeia, a partir da identificação do envolvimento cultural. Portanto, entendo essas manifestações como práticas culturais de lazer que se revelam como modo de vida e de formação da alteridade e fazem parte da vida cotidiana, constituindo-se como força geradora que define a cultura deste povo.

**Palavras-chave:** Indígenas. Práticas Culturais de Lazer.

## ABSTRACT

The indigenous territory and its temporality brings specificities that are built from experiences, existence, senses and meanings elaborated in daily individual and collective life. In the process of recognizing the multiple social dynamics or ways of inhabiting the world it is necessary to establish an alternative exercise in relationships. Starting from these ideas, the aim of this research was to relate the cultural practices of the Akwẽ-Xerente citizenry and the study and leisure area. I investigated the cultural experiences that reveal themselves as a life style and as a process of constitutions from this people's otherness. The emphasis on studies of leisure is explicit from the focus on the playfulness of the cultural experiences of the Akwẽ-Xerente people. The study was realized combining bibliographic researches and field research, with observation, interviews, and registers on field notebook. The ground on the anthropological debate guided the ethnographic practice through the "close and inward look". I analyzed the indigenous habitation, revealing how they live time and space in their village, their relation with the obligations, leisure and culture. Noticed a cultural complex of practices from the Akwẽ-Xerente citizenry, as the shower on the river, the realization of "Dasipê" with emphasis on the logging race; The birthday party of the village, which has football as its centrality; The city in the leisure circuit and the use of technologies (media) in the village from the identification of cultural involvement. Therefore, I understand these manifestations as cultural practices of leisure that reveal themselves as a way of life and formation of the otherness and they are part of the daily life becoming the generating force that defines the culture of this people.

**Keywords:** Indigenous. Cultural Practices of Leisure.

## RESUMEN

El territorio indígena y su temporalidad trae rasgos que son hechos a partir de experiencias y significados elaborados en la vida cotidiana individual y colectiva. En el proceso de reconocimiento de las múltiples dinámicas sociales o formas de vivir el mundo, hay que establecerse un ejercicio alteritario en las relaciones. Partiendo de estas ideas el objetivo de la investigación fue relacionar las prácticas culturales del pueblo Akwẽ-Xerente y el campo de Estudios del Ocio. Investigué las experiencias culturales que se muestran como modo del vida y como proceso de constitución de la alteridad del pueblo. La énfasis en los estudios del ocio se explicita a partir del ojo en la ludicidad de las experiencias culturales del pueblo Akwẽ-Xerente. El estudio fue realizado combinando las investigaciones bibliográfica y de campo, con observación, encuesta y registros en el caderno de campo. La fundamentación en el debate antropológico orientó la práctica etnográfica a través de la “mirada de cerca y dentro”. Analisé el hogar de los indígenas, revelando como vivencian el tiempo y el espacio de la aldea, sus relaciones con las obligaciones, ocio y cultura. Constaté un complejo de prácticas culturales del pueblo Akwẽ-Xerente, como la ducha en el río; la realización del Dasipê, con énfasis en la corrida de madera; la fiesta de cumpleaños de la aldea, que tiene el fútbol como centralidad; la ciudad en el circuito de ocio y el uso de las tecnologías (mídiáticas) en la aldeã, a partir de la identificación del envolveramiento cultural. Pese a ello, comprendo estas manifestaciones como prácticas culturales de ocio que se revelan como modo de vida y de formación de la alteridad y hacen parte de la vida cotidiana, constituyéndose como fuerza generadora que define la cultura deste pueblo.

**Palabras-clave:** Indígenas. Prácticas Culturales de Ocio.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 -	Estado do Tocantins – Terras Indígenas	29
Mapa 2 -	Mapa populacional das aldeias Akwẽ-Xerente	35
Figura 1 -	A pintura corporal	47
Gráfico 1 -	Histórico Estatístico da população Akwẽ-Xerente	59
Fotografia 1 -	O pátio da aldeia	90
Fotografia 2 -	Casal voltando da roça	96
Fotografia 3 -	Artesã Akwẽ-Xerente	101
Fotografia 4 -	O banho no rio	106
Fotografia 5 -	Aprendo olhando	108
Fotografia 6 -	Caça às tanajuras	111
Fotografia 7 -	A ludicidade do banho no rio	122
Fotografia 8 -	A corrida de tora	129
Fotografia 9 -	O futebol no centro da aldeia	134
Fotografia 10 -	Cerimônia de abertura do torneio de futebol	138
Fotografia 11 -	A noiva e seu tio – casamento Akwẽ-Xerente	141
Fotografia 12 -	Na aldeia e no mundo virtual	154

## LISTA DE SIGLAS

AC	Acre
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDES	Centro de Desenvolvimento do Esporte Recreativo e do Lazer
CEDIME	Centro de Documentação e Informação do Ministério do Esporte
CEMIX	Centro de Ensino Médio Xerente
CFNE	Conferência Nacional de Esporte
COEP	Comitê de Ética e Pesquisa
CONEP	Comissão Nacional de Ética e Pesquisa
DSEI	Distrito de Saúde Indígena
ESEFFEGO	Escola Estadual de Educação Física e Fisioterapia de Goiás
FOPPELLIN	Fórum de Políticas Públicas de Esporte e Lazer para os Povos Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GO	Goiás
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ME	Ministério do Esporte
MG	Minas Gerais
NTIC's	Novas Tecnologias de Informação e Comunicação
PCT	Povos e Comunidades Tradicionais
PELC	Programa Esporte e Lazer da Cidade
SEDUC	Secretaria Estadual de Educação
SNELIS	Secretaria Nacional de Esporte, Educação, Lazer e Inclusão Social
SP	São Paulo
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UFT	Universidade Federal do Tocantins

## **GLOSSÁRIO DE PALAVRAS E EXPRESSÕES AKWĒ-XERENTE**

aite - amor, querida

ĩĩpikō - esposa

ktâpomekwa - nome próprio

krakrau - brincadeira de esconde-esconde

krēnti - formiga tanajura

sikño - cofo

wrākuwawē - tatu canastra

tã - chuva

waptokwa - pai

zawré - grande

waptokwazawre - pai gande, deus

## SUMÁRIO

<b>1 ENCONTRO COM O POVO AKWĒ-XERENTE: admiração e inquietação.</b>	13
<b>1.1 Aproximações entre lazer e práticas culturais indígenas</b>	15
<b>1.2 O objeto de estudo, problema e objetivos</b>	24
<b>2 “DE PERTO E DE DENTRO”: caminhos metodológicos</b>	31
<b>3 POVO AKWĒ- XERENTE</b>	42
<b>3.1 Indígenas do Brasil</b>	43
<b>3.2 Povo AkwĒ-Xerente e suas histórias</b>	45
<b>3.3 A posse da terra: uma luta sem fim</b>	52
<b>3.4 O AkwĒ-Xerente na atualidade: o otimismo</b>	57
<b>4 LAZER, CULTURA E INDÍGENAS</b>	63
<b>4.1 Lazer e a noção de cultura</b>	72
<b>4.2 Indígenas: foco nos estudos do lazer</b>	79
<b>5 O MODO DE VIDA AKWĒ-XERENTE: um olhar a partir da lente do lazer</b>	86
<b>5.1 O AkwĒ-Xerente: territorialidade e alteridade</b>	91
<b>5.2 O AkwĒ-Xerente: territorialidade e temporalidade</b>	97
<b>5.3 O AkwĒ-Xerente: territorialidade, alteridade, temporalidade e lazer</b>	102
<b>5.4 Práticas Culturais do povo AkwĒ-Xerente</b>	112
5.4.1 Práticas Culturais: a dinâmica da vida cotidiana	114
5.4.2 DASIPÊ - A Festa Cultural da aldeia Salto e a corrida de tora	124
5.4.3 Aniversário da aldeia – O futebol	131
5.4.4 A cidade está no circuito das práticas culturais de lazer	143
5.4.5 Tecnologias e territorialidade indígena: a aldeia Salto	147
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	156
<b>REFERÊNCIAS</b>	161

## **1 ENCONTRO COM O POVO AKWĒ-XERENTE: admiração e inquietação**

Este território e esta temporalidade sempre se distinguirá do meu mundo de origem, aquele que eu mesmo fui tecendo em mim como solo, brinquedo, ninho e ferramenta do meu cotidiano. Na casa do outro só se acessa seus sentidos em parte, e por dom. Isso implica desarmamento, consciência de incompletude, noção de fragilidade, mas também aliança apaixonada, cumplicidade e compromisso até o fim (GRANDO; PASSOS, 2010, prefácio).

Conheci o povo AkwĒ-Xerente na minha infância, quando morei na zona rural com meus avós, que mantinham uma estreita relação com os AkwĒ-Xerente da aldeia Funil. Tínhamos livre acesso ao Território Indígena Xerente, assim como eles também se sentiam acolhidos em nossa casa.

Memórias que trago dão conta de dizer das impressões que ficaram marcadas dos momentos de visitas à aldeia Funil, entre os anos de 1978 a 1988, como a terra branca arenosa; as casas de palha soltas no espaço; uma construção de alvenaria, pintada nas cores brancas e verde claro, que abrigava a escola; muitos pés de manga, que propiciavam uma sombra agradável. Nestas sombras, crianças brincavam e mulheres faziam o artesanato com fibras de babaçu e buriti e sementes de tiririca e mulungu (olho de dragão). Recordo-me dos mais velhos sentados à porta das casas. E ainda de participar das festas na aldeia Funil, com mulheres e homens participando da corrida de tora de buriti, cantando e dançando. Lembranças da minha infância me fazem reviver o sentimento de surpresa, admiração e até estranhamento, ao presenciar um ritual do casamento AkwĒ-Xerente.

Ainda na infância, mudei-me para Goiânia - GO e quando retornava para a casa dos meus avós, nas férias, tínhamos como compromisso visitar a aldeia Funil, e quando essas visitas coincidiam com as festas deste povo, sentia-me sensibilizada pela beleza das cores, sons, movimentos e gosto pela simplicidade e pelo diferente, que marcam a vida cotidiana indígena.

No ano de 1996, iniciei minha graduação no curso de Licenciatura Plena em Educação Física, na Escola Estadual de Educação Física e Fisioterapia de Goiás (ESEFFEGO) e, para minha surpresa, Goiânia - GO foi a sede do I Jogos dos Povos Indígenas, evento para o qual me inscrevi como voluntária a fim de atuar na organização. O evento ocorreu nas instalações do Ginásio Rio Vermelho e pude contribuir com as provas de corrida e, ainda, rever os representantes Xerente que

foram participar deste evento de esporte e lazer e tiveram a oportunidade de conhecer outras etnias.

Após ser aprovada, no ano de 2002, em um concurso público da Secretaria de Educação do Governo do Estado do Tocantins, mudei-me para Palmas e, por três anos, trabalhei com o ensino da educação física em escolas estaduais desta cidade. Após esse período, a partir do ano de 2005, trabalhei na gestão da Secretaria de Esporte e uma das minhas responsabilidades era desenvolver projetos e eventos para as comunidades indígenas e quilombolas do Tocantins. Neste período, também atuava com professora do curso de graduação em Educação Física e Turismo em uma instituição privada, e com os alunos da graduação realizei alguns trabalhos de extensão na comunidade indígena Akwẽ-Xerente, mais especificamente da aldeia Funil.

O trabalho na Secretaria de Esportes do Estado do Tocantins, possibilitou-me, no ano de 2006, estar à frente da organização do I Jogos dos Povos Indígenas do Tocantins e, ao longo de um ano de planejamento, conviver com as lideranças indígenas das etnias que vivem no Tocantins. O evento foi pensado de forma participativa, assim lideranças indígenas e representantes da gestão estiveram em diálogo para planejá-lo. Considero que este momento foi uma oportunidade que tive de aprender um pouco mais sobre a cultura indígena, a necessidade de um olhar específico para cada etnia, respeitando as práticas culturais diferenciadas de cada povo.

No ano de 2007, comecei a fazer parte do grupo de formadores do Programa Esporte e Lazer da Cidade (PELC)<sup>1</sup> e iniciamos a discussão das possibilidades de desenvolvimento deste programa para os povos e comunidades tradicionais, no ano de 2010. Assim, participei como formadora de um projeto piloto na comunidade indígena Terena, no Mato Grosso do Sul. Esta experiência fez emergir a urgente necessidade de um estudo da vida cotidiana indígena, assimilando suas especificidades e experiências culturais.

A formação da comunidade indígena Terena foi uma oportunidade de poder conhecer, vivenciar e construir novas possibilidades de saberes e intervenções. A aproximação com os indígenas Terena foi cercada de cautela, visto que não tinha a intenção de invadir sua realidade e história, apresentando uma proposta e/ou modelo

---

<sup>1</sup> O Programa Esporte e Lazer da Cidade (PELC) é desenvolvido por intermédio da Secretaria Nacional de Esporte, Educação, Lazer e Inclusão Social (SNELIS), do Ministério do Esporte.

de organização do esporte e lazer já definido, mas sim conduzir um processo de conhecimento e reconhecimento das práticas culturais Terena que pudessem compor o PELC nesta comunidade.

Estas experiências estimularam indagações sobre o universo indígena, o que me levou a buscar o doutorado em Estudos do Lazer, motivada por um processo de valorização da construção dos saberes que são elaborados nas fronteiras culturais dos grupos nativos, das trocas simbólicas e significados que por vezes são compartilhados e contribuem para com o processo de alteridade indígena. E ainda, por acreditar que além do horizonte do modelo hegemônico de sociedade, urbana, ocidental e industrializada, existem contextos minoritários que merecem ser investigados à luz dos estudos do lazer.

### **1.1 Aproximações entre lazer e as práticas culturais indígenas**

Vale aqui a VIDA, sem regateios e apreçamentos; e a luta contra toda a morte. Talvez se devesse desordenar o já feito cada dia para assim antecipar a festa como resultado de um novo mundo em parto. Marx e Engels, no Manifesto, quando disseram que tudo o que é sólido se desmancha no ar, talvez não soubessem que um desses ares que oxida, que muda, que acrisola, e que faz por isso reluzir a ganga impura de nossa sofrida e artificiosa humanidade, no Brasil e no continente latino- americano se chama cultura(s) indígena(s) (GRANDO; PASSOS, 2010, prefácio).

Conhecer as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente pode ter grande relevância e trazer contribuições para diferentes áreas de estudo, provocando um olhar interdisciplinar acerca do conhecimento. Aprofundar nas relações entre as práticas culturais indígenas e o lazer apresenta-se como um desafio para enfatizar as relações interétnicas e para a compreensão das possibilidades dos estudos do lazer em contextos não urbanos.

O estudo da cultura traz consigo um traço de atualidade em diferentes tempos históricos e não deve ser abandonado, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos. Ao reconhecer que as pessoas, as relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados (SAHLINS, 1997), este trabalho pode contribuir para com os estudos acerca do lazer em comunidades tradicionais, com as discussões acerca da

diversidade étnico racial e ainda com o planejamento das políticas públicas de esporte e lazer para as comunidades indígenas.

Grando e Passos (2010) trazem significativas contribuições para o campo de estudos das culturas indígenas e da educação física, ao analisar a história e cultura dos povos indígenas. Um compromisso com relação à construção do eu e do outro se faz por meio da compreensão da cultura e do território como espaço de troca. Ao refletirem sobre a cultura enquanto coisa nômade, em que um pouco permanece e todo o resto é cambiante, Grando e Passos (2010, p. 25) destacam que:

Cultura não é, jamais, uma coisa exterior a nós, mas aquilo que queremos para nós, e que negociamos com o grupo humano com o qual convivemos e que nos deu origem. É o nosso lugar e jeito de ser no mundo com os outros e outras. É morada, é abrigo. É o que nos expõe, tira nossa intimidade para fora de nós, para um território público. A cultura é como um espelho, projeta para nós mesmos nossa imagem do exterior de nós para nós, e para os outros. Nela, estamos envolvidos nas formas de tempo e espaço que nos faz acessíveis ao mundo [...] Da mesma forma, é a expressão no ser humano, dado que toda nossa imagem é sempre negociada do modo como ela poderá nos fazer presentes ao mundo, lugar da objetividade e subjetividade, do signo e do sentido.

Os estudos étnicos têm se ampliado de forma crescente na sociedade brasileira, auxiliando a compreensão de cultura. Estes estudos abrangem desde as práticas culturais da vida cotidiana aos embates e ações políticas das relações interétnicas, revelando as relações de poder que fazem parte do processo de desenvolvimento alteritário dos povos indígenas. Segundo Pinto e Grando (2009, p. 5),

O resgate, a valorização e a difusão da cultura indígena são elementos necessários à preservação dos conhecimentos e das manifestações culturais advindas das mais de 220 etnias que vivem nas diferentes regiões do nosso País. São valores, ritos cotidianos que se apresentam no universo cultural das sociedades indígenas e que se manifestam em suas danças, cantos, pinturas corporais e em seus jogos esportivos que valorizam o lúdico, o brincar e a expressão de sentimentos como a alegria, essenciais para a qualidade de vida do ser humano e sua convivência social.

O presente estudo traz a possibilidade de investigar o modo de habitar do indígena Akwẽ-Xerente, na tentativa de contribuir com a garantia, como destaca a passagem acima, da preservação dos saberes e práticas culturais que compõem a vida cotidiana indígena, por meio de processos de envolvimento, territorialização e alteridade.

Tal discussão justifica-se a partir da compreensão de que as questões relacionadas aos povos indígenas, quaisquer que sejam elas, "transcendem as fronteiras de suas coletividades e afetam sobremaneira - por razões políticas, culturais, históricas e sociais - a construção de uma sociedade democrática e plural" (BERTOLANI, 2008, p.13).

Apesar das pressões em favor de uma homogeneização cultural, nas sociedades contemporâneas, pode-se observar a afirmação das identidades étnicas e, ao mesmo tempo, um fluxo maior através de suas fronteiras, o que leva a formas diversas de relação com a alteridade. Veras (2004) destaca que o tempo em que, para encontrar o exótico, era preciso cruzar oceanos entrou para a história da Antropologia. Assim, as sociedades plurais demandam análises finas dos processos identificatórios, excludentes, classificatórios e integradores.

A leitura da vida cotidiana e da sabedoria indígena remete à análise da autonomia cultural, ou mesmo à construção histórica da alteridade indígena. Um estudo mais profundo e crítico acerca da autonomia cultural ou intencionalidade histórica da alteridade indígena permite-nos verificar que:

[...] devemos prestar mais atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre os povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo – e estarão sempre desaparecendo [...]. Elas vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: o seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1997, p. 52).

Nesta direção, Sahlins permite-nos compreender a importância de não se deixar ser tomado por um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a civilização ocidental disseminou pelo planeta. Seria preciso, a partir dessa realidade, buscar uma reflexão crítica da complexidade destes acontecimentos e ainda, uma leitura dos povos que de maneira resiliente decodificaram estas experiências e as traduzem em seus cotidianos, revelando, por vezes, mais resistência do que conformidade.

De acordo com Salisbury (1984), seria possível compreender que os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas de boa vida. Nesse caso, os bens europeus não

tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias.

Essa percepção do processo de alteridade, no estudo do povo Akwê-Xerente, poderá revelar aproximações com os estudos do lazer, por meio da análise das atividades que este povo realiza, legitimadas socialmente como práticas culturais.

Em uma perspectiva conceitual, Melo e Alves Jr. (2012, p. 34) compreendem que “as atividades de lazer são práticas culturais, em seu sentido mais amplo, englobando também os diversos interesses humanos, suas diversas linguagens e manifestações”. Assim como, ao apresentar uma análise sobre o lazer no Brasil, fica entendido que esta é

construída pela compreensão de sentidos e significados historicamente constituídos em práticas culturais cotidianas, acadêmicas e políticas. Desafio que nos permitiu identificar fundamentos, valores, dificuldades e conquistas que marcam o percurso desse fenômeno na realidade brasileira (GOMES; OZORIO; PINTO; ELIZALDE, 2009, p. 67).

Desta forma, os estudos que dizem da importância de reconhecer que o lazer é uma prática cultural da vida cotidiana, que precisa ser situada em cada tempo/espaço social, e que, justamente por isso, integra diferentes culturas, são relevantes para esta investigação, assim como a perspectiva da ludicidade de todo esse processo, como é destacado abaixo:

o que é geralmente designado como “lazer” enraíza-se na ludicidade e constitui uma prática social complexa que abarca uma multiplicidade de vivências culturais situadas em cada contexto – e não somente nas chamadas sociedades modernas, urbanizadas e industrializadas. (GOMES, 2014, p. 9)

Para dizer das práticas culturais do povo Akwê/Xerente, utilizarei a lente do lazer, e isso significa dizer que, dentre todas as práticas culturais que envolvem a vida cotidiana deste povo, analisarei somente as que podem ser consideradas como lazer, possuem um caráter lúdico em seu processo e trazem sentidos e significados que são compartilhados a partir de uma territorialidade que marca a temporalidade da alteridade Akwê/Xerente.

Entrar em contato com os sentidos e significados elaborados na vida cotidiana indígena traz à tona reflexões pertinentes e atuais acerca do seu processo de envolvimento histórico com o ambiente, sendo este compreendido como o estudo da vida social, ou melhor dizendo, das relações de crescimento, habitação e processos

de vida<sup>2</sup>. O ambiente, no sentido de lugar onde as estruturas emergem de toda uma gama de práticas e processos, como um território em que seja construída a identidade histórica do indígena.

O território indígena e sua temporalidade se diferenciam dos demais territórios e temporalidades dos sujeitos que compõem a sociedade envolvente, cada realidade vem sendo construída a partir das experiências, vivências, sentidos e significados elaborados na vida cotidiana individual e coletiva.

Pensar outras culturas e que a diversidade vai além do reconhecimento do outro significa, sobretudo, pensar a relação entre eu e o outro, uma vez que a diversidade, em todas as suas manifestações, é inerente à condição humana: somos atores sociais, históricos e culturais e, por isso, diferentes. Isso não significa negar as semelhanças. Entretanto,

a existência de pontos comuns entre os diferentes grupos humanos não pode conduzir a uma interpretação da experiência humana como algo invariável. Cada construção cultural e social possui uma dinâmica própria, escolhas diferentes e múltiplos caminhos a serem trilhados. (GOMES; FARIA, 2005, p.72).

Neste processo de reconhecimento das múltiplas dinâmicas sociais ou formas de habitar o mundo, há que se estabelecer uma prática alteritária nas relações. Segundo Jodelet (2002), a alteridade convoca as noções de identidade e pluralidade. A pertinência deste estudo se faz no aprofundamento dos estudos étnicos, buscando ressignificar a diferença, com base na perspectiva da dignidade e dos direitos humanos, rompendo sua compreensão como algo exótico, desviante ou desvantajoso.

Os grupos étnicos não são um fenômeno da modernidade e de forma dialética são pouco conhecidos (ou reconhecidos) pela sociedade em geral e por diversos campos de estudos. Faz-se necessário estabelecer, no campo de estudos do lazer, um olhar mais atento aos contextos minoritários, como destaca a reflexão abaixo:

Podem ser citadas as coletividades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e ciganas, entre outras. O reconhecimento dessa diversidade apresenta substanciais desafios para aqueles que buscam problematizar o lazer em diferentes realidades e perspectivas, visando garantir esse direito social a amplas camadas da população brasileira (GOMES *et al.*, 2009, p.102).

---

<sup>2</sup> INGOLD, Tim. **Perceptions of the Environment, essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

Ao pensar questões relativas às relações de poder e democracia, que buscam garantir direitos relativos às práticas culturais indígenas, é relevante, dentre outras possibilidades, um movimento no sentido de analisar ações que promovam o acesso aos indígenas, ao esporte e lazer, por meio de políticas públicas de direito. De acordo com Menicucci (2006), a política pública pode ser entendida como estratégia de intervenção e regulação do Estado, que objetiva alcançar determinados resultados ou produzir certos efeitos no que diz respeito a um problema ou a um setor da sociedade.

Para essa autora, as políticas públicas são escolhas e ações que se constituem em uma teia de conflitos e interesses. Estão diretamente relacionadas ao poder e são mediadas por instituições políticas que procuram relacionar, por meio de processos institucionalizados e pacíficos, a necessidade de convivência entre interesses diversos, muitas vezes, contraditórios.

Para melhor compreender a relação entre políticas públicas de esporte e lazer e povos indígenas, analiso as ações desenvolvidas pelo Ministério do Esporte (ME), no período de 2004 a 2015, e que, de alguma forma, trazem possibilidades de análise para este estudo.

A Conferência Nacional de Esporte (CFNE), um espaço de debate, formulação e deliberação das políticas públicas de esporte e lazer para o país, é o primeiro marco nesta história. Seu modelo conceitual tem como proposta ampliar a participação da sociedade civil organizada no processo de definição das políticas de esportes e lazer do país, mediante a participação popular na gestão e no controle social do setor. A primeira ocorreu em Brasília, no ano de 2004, sob a temática Esporte, Lazer e Desenvolvimento Humano, com o objetivo de apontar caminhos para a construção do Sistema Nacional do Esporte e do Lazer.

Em 2006, aconteceu a segunda CFNE, com o tema “Construção do Sistema Nacional de Esporte e Lazer”, sendo que o debate ficou centrado na criação de um novo sistema para articular todos os agentes relevantes para o desenvolvimento das atividades de esporte e lazer no país, incluindo agentes públicos – nos diversos níveis da federação – e privados representantes das diversas manifestações e dimensões do esporte. A terceira conferência, realizada em 2010, teve como tema o “Plano Decenal do Esporte e Lazer: 10 pontos em 10 anos para projetar o Brasil entre os 10 mais”, cujo desafio consistiu em consolidar as conquistas anteriores e avançar na efetivação do esporte como direito social, conforme preceitua a Constituição Federal.

Mesmo sendo organizada de maneira descentralizada, por meio de etapas municipais/regionais, estaduais e nacional, e ter se desenvolvido com o propósito de tentar garantir uma ampla participação da sociedade nesse processo, bem como permitir aos entes federativos apresentar questões relevantes a partir de demandas específicas da realidade local, não foram identificados nas conferências eixos e temáticas de esporte e lazer voltados para os povos indígenas.

As decisões e apontamentos fruto das conferências pouco têm subsidiado o desenvolvimento e a implantação das políticas públicas de esporte e lazer no país. Isso fica explícito, na medida em que percebemos a manutenção da hierarquização no financiamento de recursos, no fomento das políticas públicas nas suas três dimensões, a situação que historicamente privilegia o investimento no esporte de rendimento em detrimento ao esporte participativo e educacional.

No período analisado, foi identificado, de forma incipiente, no campo da gestão pública, ações que buscaram promover o esporte e lazer e o fortalecimento e valorização das práticas culturais indígenas. Os Jogos dos Povos Indígenas, o Programa Esporte e Lazer da Cidade (PELC), o Fórum de Políticas Públicas de Esporte e Lazer para os Povos Indígenas (FOPPELIN) e a Rede do Centro de Desenvolvimento do Esporte Recreativo e do Lazer (CEDES)<sup>3</sup> compõem as iniciativas de uma agenda que busca garantir o direito social ao esporte e lazer.

Com o lema “o importante não é competir e sim celebrar”, os Jogos dos Povos Indígenas tiveram, a partir de 2007, apoio institucionalizado do governo federal, envolvendo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Ministério da Justiça, o Ministério da Cultura, o Ministério da Saúde, o Ministério da Educação, além dos governos de estado e prefeituras municipais. Os jogos foram criados tendo como principal objetivo resgatar e valorizar os jogos esportivos indígenas, promovendo o conagraçamento e o intercâmbio entre outras etnias participantes, o fortalecimento da identidade cultural desses povos e a confraternização entre os indígenas brasileiros.

Sobre os Jogos dos Povos Indígenas, Almeida (2011) destaca que a constante ressignificação das práticas e dos usos do corpo contribui para a formação da identidade da pessoa indígena e para a expressão de sua diversidade cultural. Explica

---

<sup>3</sup> A Rede CEDES foi criada em 2003, pelo ME, e por meio de Instituições de Ensino Superior, públicas e privadas sem fins lucrativos, que se constituem em Núcleos da Rede, colabora para a produção e difusão de conhecimentos voltados para o aperfeiçoamento e a qualificação de projetos, programas e políticas públicas de esporte recreativo fundamentados nas Ciências Humanas e Sociais.

que a vitória não é considerada aspecto principal do jogo, sobressaindo sentidos estéticos que pretendem afirmar, bem como suas possibilidades de confraternização e o contato entre os povos.

Com a possibilidade de democratizar e universalizar o acesso a práticas e conhecimentos do esporte e do lazer, integrados às demais políticas públicas, o PELC busca favorecer o desenvolvimento e atender a demanda por lazer da população, sobretudo daquela em situação de vulnerabilidade social.

Esse programa contempla ações de esporte recreativo e lazer para os indígenas e demais populações tradicionais (quilombolas, ribeirinhas, rurais, comunidades de terreiro, extrativistas, caboclos, pescadores artesanais), por meio da implementação de núcleos para Povos e Comunidades Tradicionais (PCT). A proposta do programa para os povos indígenas consiste em implantar espaços de convivência social nos territórios, por meio de oficinas e eventos que promovam atividades físico-esportivas, socioculturais, artísticas e intelectuais, pautadas nas diretrizes da auto-organização comunitária, trabalho coletivo, fomento e difusão da cultura local e nos princípios da gestão participativa e democrática.

As diretrizes do PELC enfatizam a especificidade do trabalho com povos indígenas e comunidades tradicionais, ressignificando conteúdos, metodologias, sentidos e direitos de formação para a garantia de direitos de pessoas e grupos sociais como os povos indígenas, que vivem contextos específicos e em profunda relação com seu território e experiências culturais, relacionando suas formas de organização da vida social, de forma a contribuir para a ampliação da cidadania e da participação social.

A criação da Rede CEDES abre possibilidades da gestão pública estabelecer parcerias com grupos de pesquisas de cursos de educação física das universidades públicas brasileiras, visando implementar estudos e pesquisas no campo do esporte recreativo e do lazer, divulgando os trabalhos por meio do Repositório Vitor Marinho, que permite o gerenciamento da produção científica na forma digital, dando-lhe maior visibilidade e garantindo a sua acessibilidade ao longo do tempo; ao promover esse acesso, abrem-se possibilidades para a publicação de obras que se dedicam ao universo indígena.

E na busca por compreender o modo de habitar indígena, o ME, em parceria com a Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), organizou o FOPPELIN, com o objetivo de discutir a política pública de esporte e lazer para os povos indígenas. A

construção do Fórum ocorreu em conjunto com os representantes de diferentes idades e gêneros e lideranças das diversas etnias do país. Foram contempladas no debate as temáticas da vida cotidiana dos indígenas, por meio da organização de grupos de trabalhos em torno de quatro eixos temáticos: 1- Esporte, Lazer e Desenvolvimento Sustentável; 2- Esporte, Lazer, Cultura e Território; 3- Esporte, lazer, Saúde e Educação e 4- Esporte de Alto Rendimento e Atletas Indígenas.

O FOPPELIN destacou a relação imbricada entre esporte, lazer, desenvolvimento sustentável, saúde, educação e direito ao território. Buscou enfatizar a importância do debate acerca de políticas de direito, na direção de uma Política Cultural que promova experiências de Esporte e Lazer como possibilidade de efetivação de uma vida cidadã, entrelaçada aos direitos de saúde, educação, desenvolvimento, e até mesmo ao esporte de alto rendimento.

Nas discussões deste fórum, fica esclarecido que, no que se refere ao lazer, nem sempre foram encontradas correspondências objetivas com os conceitos elaborados no contexto da sociedade ocidental moderna, reclamando novos olhares e indagações para os direitos dos povos indígenas, em meio a uma diversidade de contextos, pessoas e grupos sociais.

As aproximações entre os estudos do lazer e as práticas culturais indígenas realizadas até o momento trazem como demanda a necessidade de estudar e realizar uma problematização teórica que busque discutir o lazer em contextos indígenas, tradicionais e minoritários.

Nesse contexto, corroboro as reflexões propostas por Gomes (2014, p. 9), pois nos ajudam a pensar sobre as questões aqui levantadas:

Apesar de serem pouco conhecidos, diferentes modos de vida continuam vigentes nos dias atuais, tais como as coletividades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e ciganas, entre várias outras que poderiam ser citadas. Nos contextos minoritários, em especial, nem sempre há uma palavra similar ao termo “lazer”, portanto encarregada de nomear as práticas sociais que são vividas, localmente, como possibilidades de desfrute sociocultural cotidiano. Mas, reconhecer o lazer unicamente por meio da existência de uma palavra ou de um conceito seria um encaminhamento restrito e insuficiente quando se considera o desafio de problematizá-lo e compreendê-lo de modo situado, isto é, levando em conta algumas das peculiaridades históricas, culturais, sociais, políticas, éticas e estéticas, entre outras, que expressam diversidades e singularidades locais. O reconhecimento dessas particularidades apresenta substanciais desafios para aqueles que buscam problematizar o lazer em diferentes realidades e perspectivas.

A partir das reflexões realizadas, é possível dizer que investigar as práticas culturais do povo Akwê-Xerente permite-nos pensar que os resultados desta pesquisa podem contribuir para a ampliação das discussões atuais sobre as práticas culturais em contextos indígenas, tradicionais e não urbanos e suas relações com o campo de estudos do lazer. Tais reflexões podem contribuir ainda para as políticas sociais do Brasil, em especial as políticas públicas de lazer, reconhecendo-o como participante do conjunto de medidas políticas necessárias à melhoria da qualidade de vida de todos os cidadãos brasileiros e para as políticas de desenvolvimento social, em especial a política de patrimonialização, que interfere diretamente no direito dos indígenas à territorialidade, favorecendo a compreensão do lazer enquanto campo interdisciplinar.

## **1.2 O objeto de estudo, problema e objetivos.**

Os povos indígenas que habitam o Brasil na atualidade são o retrato dos fenômenos de etnogênese <sup>4</sup> e mestiçagem <sup>5</sup>. Perceber a diferença entre os milhares de povos que habitavam este país no século XV aos poucos que hoje sobrevivem às adversidades do processo histórico provoca o desafio de poder contribuir com um movimento de conhecimento, visibilidade, fortalecimento e preservação da cultura indígena e com o processo de legitimação das relações interétnicas na sociedade brasileira.

É importante compreender que, em tempos de colonização, adversidades assolaram os primeiros moradores dessa terra, dizimando-os, e o que era uma população de 5 milhões de pessoas, hoje chega a uma média de 817.963 indígenas, de acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE,

---

<sup>4</sup> Desde a última década do século passado, vem ocorrendo no Brasil um fenômeno conhecido como etnogênese, ou reetnização. Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim "amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas" (LUCIANO, 2006, p. 28).

<sup>5</sup> Darcy Ribeiro descreve como foi acontecendo a gestação do Brasil e dos brasileiros como povo. Nessa reconstituição ele enfatiza a confluência, ou seja, fala da união ocorrida entre portugueses, índios e negros, matrizes étnicas do brasileiro. Um povo novo que, de acordo com Darcy, se enfrentam e se fundem, fazendo surgir, "num novo modelo de estruturação societária". Para ele, essa mestiçagem fez nascer um novo gênero humano. Nova gente, mestiça na carne e no espírito (RIBEIRO, 1993, p.19).

2010)<sup>6</sup>. O processo de escravidão, as doenças, as lutas, entre outros, assolaram os povos indígenas, levando a sua quase extinção:

[...] não que esses povos não conhecessem guerra, doença e outros males. A diferença é que nos anos da colonização portuguesa eles faziam parte de um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar do mundo, ou seja, um projeto político dos europeus, que os povos indígenas não conheciam e não podiam adivinhar qual fosse. Eles não eram capazes de entender a lógica das disputas territoriais como parte de um projeto político civilizatório, de caráter mundial e centralizador, uma vez que só conheciam as experiências dos conflitos territoriais intertribais e interlocais (LUCIANO, 2006, p.17) <sup>7</sup>.

Em diferentes tempos históricos reproduziu-se uma visão limitada dos indígenas no Brasil. Na atualidade, temos em média 225 povos indígenas, falando 180 línguas. De acordo com informações do IBGE (2012),<sup>8</sup> esses números estão relacionados ao processo de reassumir e recriar suas tradições indígenas, após terem sido forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência, seja por pressões políticas, econômicas e religiosas, os indígenas estão reassumindo e recriando suas tradições.

Inúmeros desafios apresentam-se na história de luta do povo indígena brasileiro, dentre eles a necessidade da defesa de questões como sustentabilidade em bases culturalmente diferenciadas; a percepção de seus direitos e deveres como integrantes de coletividades indígenas e enquanto cidadãos brasileiros; enfim, a disseminação do entendimento da consciência política da heterogeneidade da realidade indígena no Brasil, rompendo com a ideia de modelos únicos aplicáveis em todas as comunidades. É importante, ainda, considerar as questões de reconhecimento e fortalecimento dos conhecimentos tradicionais indígenas em meio a construção dos conhecimentos científicos dos não-indígenas.

Para compreender esse processo de lutas, é imprescindível reconhecer na colonização portuguesa um prejuízo de dois séculos quanto à necessidade de

---

<sup>6</sup> IBGE. **População residente segundo a situação do domicílio e condição de indígena - Brasil 1991-2010**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em maio de 2016.

<sup>7</sup> Gersem José dos Santos Luciano é índio Baniwa, atualmente professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

<sup>8</sup> IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012. Disponível em [http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf). Acessado em: 14 set.2014.

assegurar aos povos indígenas seus direitos territoriais, que são fundantes para a vida indígena. Após tempos infindáveis de lutas, somente na Constituição de 1988 os indígenas começam a ter direitos garantidos em lei.

A Constituição de 1988 trouxe uma série de inovações no tratamento da questão indígena, incorporando a mais moderna concepção de igualdade e indicando novos parâmetros para a relação do Estado e da sociedade brasileira com os índios[...] Os Constituintes de 1988 não só consagraram, pela primeira vez em nossa história, um capítulo específico à proteção dos direitos indígenas, como afastaram definitivamente a perspectiva assimilacionista, assegurando aos índios o direito à diferença [...] A Constituição reconheceu aos povos indígenas direitos permanentes e coletivos e inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, de suas comunidades e organização para a defesa dos seus próprios direitos e interesses (ARAÚJO, 2006, p.38).

Os direitos garantidos na Constituição de 1988 perspectivaram um novo olhar para os povos indígenas, a partir da possibilidade de reconhecimento destes como coletividades culturalmente distintas. Mesmo que não seja na velocidade desejada, observa-se, após 29 anos da promulgação desta Constituição, um avançar dos direitos de uma sociedade pluriétnica e multicultural como um todo.

Como observa Gomes (2003), a consciência da diversidade cultural não está relacionada apenas a uma visão positiva sobre as particularidades culturais. Em decorrência de diversos fatores (globalização, migrações), tem-se observado uma maior proximidade entre grupos sociais e culturais portadores de distintos modos de ser e existir. Esse movimento tem alterado a consciência da diversidade e colocado a humanidade diante de impasses políticos, éticos e teóricos de difícil mediação. Afinal,

[...] como não cair em um relativismo exacerbado? Como respeitar as diferenças e, ao mesmo tempo, intervir em situações e práticas culturais que ferem os direitos humanos? Como a humanidade, permeada por tantos interesses e pelo jogo de poder, poderá equacionar essa situação? Por isso, assumir a diversidade cultural significa muito mais do que um elogio às diferenças. Representa não somente fazer uma reflexão mais densa sobre as particularidades dos grupos sociais, mas, também, implementar políticas públicas, alterar relações de poder, redefinir escolhas, tomar novos rumos e questionar a nossa visão de democracia (GOMES, 2003, p.75).

Este estudo traz possibilidades de reflexão sobre as questões que permeiam a diversidade cultural, favorecendo uma discussão que pode qualificar a implementação de políticas públicas que sejam efetivas para as comunidades indígenas. Terena (2009, p. 20) aponta que

Os povos indígenas do Brasil vivem competindo pela sobrevivência com os animais, pássaros e peixes, andando e percorrendo grandes distâncias nas matas e nos rios em busca de alimento, sempre mantendo uma íntima relação com os elementos da natureza. Quando um indígena nasce, dá seu primeiro mergulho no rio ou no lago. Depois, passa por várias etapas de iniciação até chegar na fase adulta, obedecendo aos ritos culturais de sua etnia. As manifestações culturais e práticas corporais sempre estarão ligadas aos elementos que compõem a ordem natural da sustentabilidade em seu ecossistema.

Uma busca por entender o universo indígena está sendo desenvolvida, pois há um processo histórico de desigualdades e na contemporaneidade essas diferenças são destacadas quando se referem a aspectos como gênero e etnias, dentre outros.

Na temporalidade própria dos conflitos pelos quais as diferenças de classe, gênero, etnia, raça e origem se metamorfoseiam nas figuras políticas de alteridade, sujeitos que se fazem ver e reconhecer nos direitos reivindicados, se pronunciam sobre o justo e o injusto e, nesses termos, reelaboram suas condições de existência como questões pertinentes à vida em sociedade. (TELLES, 1999, p. 177).

Neste interim, é fundamental perceber uma tendência à crescente afirmação da identidade cultural e territorial dessa população ao longo do tempo e este entendimento instiga uma aproximação com o campo de estudos do lazer. Ao associar o processo de etnogênese às práticas culturais indígenas, buscamos reconhecer a contribuição sociocultural destes povos na formação da identidade brasileira.

Neste universo brasileiro de povos indígenas, situo o Estado do Tocantins, que possui uma população em número aproximado de 14.118 índios, conforme dados do censo de 2010; divididos segundo a língua em três povos: Akwẽ (Xerente), Timbira (Apinajé, Krahô e Krahô-Kanela) e Yny (Karajá, Javaé e Xambioá), sendo estes distribuídos em sete etnias.

O povo Akwẽ-Xerente será estudado porque há aproximadamente trezentos anos está em contato com a sociedade envolvente<sup>9</sup>, em um processo contínuo de estímulos e resistências, prova disso é que, de acordo com o IBGE (2012), é a maior população indígena do Estado do Tocantins. De acordo com Artiaga (1947), os Xerente são conhecidos por - akuem, que significa o mais notável, o que está acima, ou ainda, gente importante. Este povo firmou suas raízes na sua terra, mesmo com

---

9 Grupo de pessoas não indígenas que, de alguma forma, estabelecem um processo de aproximação ou convivência com os povos indígenas.

escravidão, conflitos e lutas para defendê-la, pois é de onde retiram o alimento e a vida.

O povo Akwẽ-Xerente é citado por viajantes como o povo mais habituado ao convívio com os brancos (RIBEIRO, 1993). A etnia Akwẽ-Xerente iniciou o processo de educação formal há mais de quarenta anos, com as Missões Batista, que começaram o trabalho de conhecer e tornar escrita a língua Akwẽ. Os missionários perceberam a importância de se compreender a língua para o processo de evangelização. Traduziram a bíblia, criaram um dicionário e confeccionaram cartilhas. Barroso (2002) destaca que o Xerente, apesar de seus mais de duzentos anos de convivência interétnica, conservaram a língua Akwẽ, sendo esta parte importante da luta pela sobrevivência ou resistência, já que a preservação da língua é um forte elemento da cultura que os une e, de certa forma, os protege. Barroso (2011, p. 55), analisa o povo Xerente e ressalta que:

as coisas que se modificaram com o tempo como a linguagem, as palavras acrescentadas do português, o gosto pelas coisas materiais vendidas na cidade, o futebol que em cada aldeia é praticado com dedicação, não os fizeram menos índios, a identidade mantém guardada dentro de si, continuam a realizar suas celebrações como a nomeação, a corrida de toras, a festa do casamento, os rituais do enterro, além dos costumes tradicionais como o parto.

Mapa 1 - Estado do Tocantins – Terras Indígenas



Fonte:

<http://www.palmas.org/indians/tocmapindios.gif>. Acesso em 07/03/2017<sup>10</sup>

O povo Akwẽ vive na margem direita do rio Tocantins, próximo à cidade de Tocantínia e distante 70km da capital do estado do Tocantins, Palmas, conforme temos no mapa 1. A criação desta cidade é, de acordo com dados históricos do IBGE (2010)<sup>11</sup>, ligada a presença dos indígenas na região, visto que

<sup>10</sup> Mapa do Estado do Tocantins, com destaque para todas as áreas (terras) indígenas.

<sup>11</sup> Dados disponíveis em: <http://cidades.ibge.gov.br/v3/cidades/municipio/1721109> Acessado em 01 abr.2017.

Não se tem conhecimento exato da data em que se iniciou o povoado que deu origem à cidade de Tocantínia, mas é opinião geral que se pode fixar este acontecimento num dos anos anteriores a 1860. O capuchinho italiano, Frei Antônio de Ganges, fundou naquela época uma catequese para os índios Cherentes no local próximo à fazenda do Capitão Sebastião Lopes de Almeida, à margem direita do rio Tocantins e a uns cinco quilômetros, aproximadamente, acima da barra do ribeirão Piabanha (IBGE, 2010, n. p.)

Se torna necessário compreender como estes atores sociais vivenciam suas práticas culturais em uma perspectiva que nos remete a questões da diversidade dos modos alternativos de pensar, falar e fazer determinadas práticas sociais.

Estou atentando para todo processo subjetivo em que a cultura está inserida. Ao analisar as práticas culturais do povo Akwẽ, irei acessar um campo de subjetividades que podem vir a compor o universo dos estudos sobre multiculturalismo; pensamento da diferença; estudos culturais e estudos étnicos e raciais, compreendendo que o campo de estudos do lazer estabelece fronteiras híbridas com os referenciais que circundam a pesquisa.

As ponderações expostas até o momento provocam a problematização de situações relacionadas à vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente, tais como: é possível aproximar os estudos do lazer das práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente? Quais são as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que se revelam no seu habitar e se aproximam dos estudos do lazer? A forma como vive, sua cosmologia, jogos e brincadeiras revelam a constituição da alteridade do povo Akwẽ-Xerente?

Com o propósito de buscar respostas a tais indagações e sistematizar a produção do conhecimento no campo das relações entre lazer e povos indígenas, esta investigação tem como objetivo identificar as aproximações das práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente com o campo de Estudos do Lazer. São objetivos específicos: investigar as práticas culturais que se revelam como modo de vida e de constituição da alteridade Akwẽ-Xerente e se aproximam dos estudos do lazer; compreender o processo de alteridade Akwẽ-Xerente que emerge a partir das práticas culturais.

## 2 “DE PERTO E DE DENTRO”: caminhos metodológicos

A tarefa de traçar os caminhos metodológicos deste estudo nos reporta para a análise de que, enquanto fenômeno moderno, o lazer tem seus estudos centrados nas cidades. As pesquisas neste campo concentram-se em revelar as diversas possibilidades de aprofundamento das relações entre o lazer e a modernidade. Na busca por contribuir com este campo de estudos, proponho trilhar o caminho de volta. Ou seja, voltar às populações tradicionais para verificar como estão desenvolvendo (tecendo/construindo) o seu modo de vida.

Estudar o modo de vida Akwẽ-Xerente coloca uma questão já levantada por Laville (1999): nas ciências humanas, entende-se que os fatos dificilmente são considerados como coisas. Tal questão estende-se a nosso objeto de pesquisa, uma vez que os membros da comunidade Akwẽ-Xerente pensam, agem e reagem, como atores que podem orientar a ação de diversas maneiras, e assim também é o pesquisador, um ator agindo e exercendo sua influência.<sup>12</sup>

Busco inspiração antropológica para esta pesquisa, partindo das reflexões de Ingold (2015, p. 25), que apresenta a possibilidade de “investigação constante e disciplinada das condições de vida e potenciais da vida humana”, observando os sentidos de produção, o significado de história, a noção de habitar e a ideia de que a vida é vivida ao longo de linhas. Assim, a ideia deste autor é compreender o ser humano enquanto produtor de sua vida, considerando que, nesta produção, criam histórias, identificando as formas de habitar o mundo, dos seres humanos e não humanos, entendendo o caminho que cada ser trilha a partir do seu modo de vida.

Ingold convida-nos a perceber que a força geradora da cultura está nas práticas humanas, situada em contextos relacionais de pessoas mutuamente envolvidas no mundo social. [...] o que encontramos são pessoas e grupos sociais cuja vida toma uma jornada através do tempo e do espaço, em ambientes preenchidos por uma riqueza de relações – com seres humanos e não humanos, pessoas e coisas – plenas de sentido, que se expressam tanto em palavras quanto em artefatos, para fazer coisas e para se comunicar com os outros, de modo infundável, sempre expandindo redes de equivalência simbólica (GOMES *et al.*, 2009, p. 110).

O que importa ao olhar antropológico não é apenas o reconhecimento e o registro da diversidade cultural, nesse e em outros domínios das práticas culturais, e

---

<sup>12</sup> “Em ciências humanas, o pesquisador é mais que um observador objetivo: é um ator aí envolvido” (LAVILLE, 1999, p. 34).

sim a busca do significado de tais comportamentos, como destaca Magnani (1998). Este autor revela que as experiências humanas de sociabilidade, de trabalho, de entretenimento e de religiosidade só aparecem como exóticas, estranhas, ou até mesmo perigosas, quando seu significado é desconhecido.

Os contextos tradicionais trazem questões relevantes, que podem ser consideradas unidades de análise para poder entender que outros *lócus* veem discutindo os contextos étnico-raciais. Nesse ínterim, a educação e as ciências sociais e humanas veem desenvolvendo estudos que fundamentam este universo.

Os estudos da sociologia, da antropologia e da educação podem contribuir para o entendimento das comunidades tradicionais, mais especificamente as comunidades indígenas. Buscar nestes estudos as metodologias e análises para uma leitura que possa verificar o que acontece com a comunidade indígena que está inserida em um contexto capitalista, como ela se movimenta, se organiza e se produz no cotidiano, também se faz importante. Portanto, corroboro com as ideias de Ingold (2015, p. 327), ao conceber que o objetivo da antropologia:

é buscar uma compreensão generosa, comparativa, mas não obstante, crítica do ser e saber humanos no mundo que todos habitamos. O objetivo da etnografia é descrever as vidas de outras pessoas além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão [...]. Isso não quer dizer que uma seja mais importante que a outra, ou mais honrosa. Tampouco negar que dependem uma da outra de maneira significativa. Trata-se simplesmente de afirmar que não são a mesma coisa.

A proposta deste estudo aproxima-se da prática etnográfica, visto que utilizarei estudos empíricos para dizer do objeto da pesquisa. A busca é por identificar, descrever e refletir, por meio do “olhar de perto e de dentro”,<sup>13</sup> proposto por Magnani (2002), sobre o modo de vida dos próprios atores sociais, revelando como usufruem do tempo e espaço da aldeia e suas relações com as obrigações, lazer e cultura.

o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos

---

<sup>13</sup> Como instrumentos de análise no sentido referido mais acima, ao mesmo tempo unidades de sentido e de inteligibilidade, essas categorias permitem reconhecer e descrever as múltiplas passagens entre diferentes domínios de abrangência, orientando o olhar de forma que não se situe tão “de perto” a ponto de se identificar com uma visão particularista e fragmentária, mas também nem tão “de longe”, focado no plano das generalidades (MAGNANI, 2002, p. 11).

podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. (MAGNANI, 2002, p. 17).

A prática etnográfica busca revelar o grupo estudado. Necessariamente é baseada na pesquisa de campo, pois há que se conduzir ao local onde as pessoas vivem, estar perto, face a face com as pessoas estudadas, mobilizando duas ou mais técnicas de coleta de dados. Nesta perspectiva de pesquisa, há que se dedicar ao campo, o tempo exato é determinado por especificidades da pesquisa e do campo de estudo, podendo ser de algumas semanas, meses ou mesmo ano.

Em todo este processo, uma certeza deve existir: a necessidade de um compromisso com as pessoas envolvidas, de revelar os detalhes do modo de vida do grupo pesquisado, construindo de forma indutiva e dialógica as interpretações e conclusões. Assim, ao seguir a prática etnográfica, adotei um estilo dialógico, dialético e colaborativo.

Uma etnografia dialógica é aquela que não é baseada nas relações de poder tradicionais de entrevistador e “informante”. Em vez disso, o pesquisador estabelece conversações recíprocas com as pessoas da comunidade. O sentido de uma perspectiva “dialética” é que na verdade emerge da confluência de opiniões, valores, crenças e comportamentos divergentes e não de alguma falsa homogeneização imposta de fora. Além disso, as pessoas da comunidade absolutamente não são “objetos de conhecimento”; são colaboradores ativos no esforço da pesquisa. (ANGROSINO, 2009, p. 27-28).

Ao adentrar o contexto Akwẽ-Xerente busco, então, dialogar com as experiências e interações específicas e particulares do modo de vida deste povo, que são revelados e possibilitam o desenvolvimento dos conceitos no processo da pesquisa.

O estudo foi realizado mediante a combinação de pesquisas bibliográfica e de campo. Há um caminho de conhecimentos e saberes a serem descobertos e, para o desenvolvimento desse trilhar, realizei uma triangulação utilizando as seguintes estratégias: levantamento bibliográfico; observação participante com registros no caderno de campo e entrevistas.

Como ponto de partida, realizei a revisão teórica, identificando trabalhos nas áreas do lazer, da educação física e da antropologia que versam sobre a relação povos indígenas e ludicidade, práticas corporais, corporalidade, esporte, lazer, identidade e corpo. Analisei também publicações que apresentam o que o campo de Estudos do Lazer nomeia como lazer e ainda as produções acerca do povo Akwẽ-

Xerente, buscando conhecer e identificar especificidades deste povo e ainda trabalhos que trouxessem conhecimentos acerca das práticas culturais Akwẽ-Xerente.

A pesquisa procurou mapear os trabalhos publicados no Repositório da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes): Bedoya (2010, 2012, 2014); Catib (2010); Dias (2012); Fernandez e Bedoya (2009); Leal e Leal (2012); Martins (2010) e Pires (2007) e na produção do Centro de Desenvolvimento de Esporte Recreativo e de Lazer (CEDES): Almeida (2010); Grandó e Passos (2010); Fassheber (2006); Ferreira (2011) e Pinto e Grandó (2009), que ressaltam a ligação entre lazer e indígenas, verificando o estado da produção do conhecimento nessa temática.

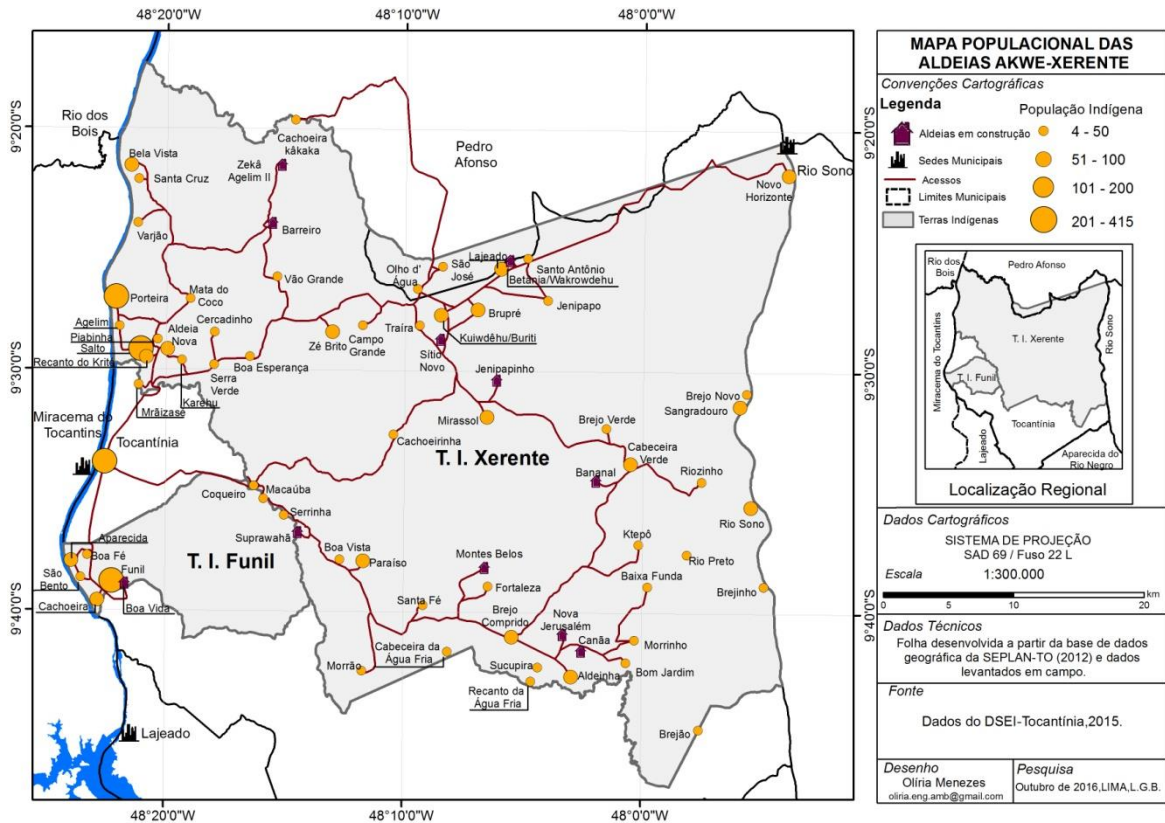
Segundo Bianchetti e Machado (2006), o referencial teórico é um dos principais meios de ir além da mera descrição, pois ele possibilita a atribuição de significados aos dados observados, além de orientar a construção do objeto.

Trilhando ainda o caminho da pesquisa bibliográfica, foi necessário dialogar com as produções que versam sobre antropologia e cultura: Ingold (2015); Magnani (1998, 2002); Mauss (2003); Sahlins (1997); Velho (1996) e Wagner (2010), com o intuito de trazer contribuições para o desenvolvimento do olhar sobre o objeto de pesquisa. Essa imersão também permitiu mapear os trabalhos que já foram produzidos sobre as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente, sua organização política e cosmologia: Nimuendaju (1942); Maybury-Lewis (1984); Levi-Strauss (2012); Daltro (1920); De Paula (2000); Barroso (2009); Lima (2016); Melo (2016).

Destarte, a pesquisa de campo marca um momento relevante deste estudo, pois permitiu a aproximação com a realidade do povo, despertando curiosidades, descobertas, encantamento, incertezas e saberes. O estar perto e dentro da aldeia Salto, observando, experimentando e analisando as práticas culturais das crianças, jovens, adultos e idosos Akwẽ-Xerente, possibilitou trazer o meu olhar, minha interpretação enquanto pesquisadora dos estudos do lazer.

Dentre as 71 aldeias do território indígena Akwẽ-Xerente, selecionei a aldeia Salto (Kripé) para desenvolver este estudo. Esta aldeia tem na atualidade 106 famílias, totalizando mais de 400 habitantes, sendo a maior aldeia Akwẽ-Xerente, como destaca o mapa abaixo. Nela há um esforço por manter as práticas culturais vivas e uma das estratégias utilizadas é a realização anual da festa tradicional, chamada Dasipê.

Mapa 2: Mapa populacional das aldeias Akwẽ-Xerente



Fonte: LIMA, 2016, p.175.

A perspectiva do presente estudo é a busca por uma descrição do habitar do povo Akwê-Xerente, por meio dos registros no caderno de campo e análise das entrevistas. A princípio, o meu intento era observar e entrevistar indivíduos de todas as faixas etárias, por entender que estas poderiam trazer diferentes informações acerca do objeto estudado. Ocorre que, na cultura Akwê-Xerente, <sup>14</sup>as crianças de até seis anos falam somente a língua Akwê-Xerente, posteriormente vão à escola e são alfabetizadas em português. Assim, percebi que não conseguiria realizar as entrevistas com as crianças, somente a observação do seu cotidiano. Jovens, adultos e idosos participaram de todo o processo.

Comecei a imersão na aldeia Salto em outubro de 2015, na busca por fazer os primeiros contatos com o cacique, explicando o estudo, seu processo de desenvolvimento e as possibilidades dos conhecimentos construídos e dos resultados da pesquisa auxiliarem na compreensão das questões relacionadas às práticas culturais do akwê. Esse contato também serviu para solicitar ao líder do povo, o

<sup>14</sup> As crianças Akwê-Xerente aprendem somente a língua akwê até os seis anos de idade. Após esse período começa a frequentar a escola da aldeia, acessando uma educação com currículo diferenciado, que busca respeitar os aspectos culturais deste povo, os professores são indígenas da aldeia.

cacique, autorização para iniciar todo o processo de estudo. Fiz contato também com os anfitriões que iriam me receber em sua casa, socializando com eles minhas pretensões enquanto pesquisadora e pedindo acolhimento nos momentos em que estivesse na aldeia.

Nesta primeira empreitada obtive sucesso, com a aprovação do cacique e acolhimento de uma família akwẽ. O momento de encaminhamento do processo para aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) e, principalmente da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), foi moroso, com muitas exigências, trazendo o entendimento de que as pesquisas realizadas com os povos indígenas têm uma rigorosidade maior para aprovação.

Neste primeiro contato, por meio da observação, busquei familiarização com o ambiente, para clarificar conceitos que contribuiriam na elaboração das questões norteadoras deste estudo:

Após aprovação da CONEP, retornei à aldeia Salto e, entre os meses de setembro de 2016 a março de 2017, foram realizadas seis imersões, com períodos de quatro a cinco dias, onde as tarefas principais eram: realizar observação participante, anotações no caderno de campo e as entrevistas.

No início desta jornada, ao chegar a aldeia, me dirigi à casa do cacique<sup>15</sup> e lhe informei sobre a aprovação da pesquisa, conversamos novamente sobre os objetivos do estudo e da forma como planejava organizar os capítulos. Após algumas trocas de ideias, ficou estabelecido que no capítulo sobre a abordagem da história do povo Akwẽ teria, para além das ideias dos referenciais dos etnógrafos, viajantes e estudiosos já publicados, a história do povo contada na atualidade. Esta história foi contada pelo cacique Valci Siña, liderança e representante reconhecido da aldeia Salto.

Apesar de ter realizado algumas leituras acerca da história deste povo, foi um marco importante esse momento porque, de alguma forma, aproximei-me mais do modo de vida akwẽ. Conheci a história para além dos livros, com uma perspectiva de identificar possibilidades de conexões ou processos híbridos entre a cosmologia Akwẽ/Xerente e a modernidade.

---

<sup>15</sup> No modo de vida Akwẽ/Xerente é necessário que o visitante (indígenas de outras aldeias e etnias, pesquisadores, visitantes em geral) se dirija ao cacique da aldeia dizendo da sua presença no território, objetivo da visita e solicite autorização para permanência no local. Portanto, em todos os momentos em que estive na aldeia, ia à casa do cacique no dia da minha chegada e também na minha saída.

Segui, durante todo o processo de imersão, realizando a observação participante e buscando descrever tudo o que observava e vivia, trazendo elementos que pudessem revelar o modo de habitar do povo akwẽ da aldeia Salto. O empenho é por trazer uma imagem da forma de lidar com as obrigações, com a família, com a comunidade, com as crianças, com a natureza, com o território indígena Akwẽ/Xerente, com as brincadeiras e os jogos. Enfim, observar o modo de vida que se revela nas práticas culturais deste povo. Os registros no caderno de campo contam a história do que via e do que me chamava atenção na forma de habitar do Akwẽ/Xerente da aldeia Salto.

De acordo com Malinowski (1978), na observação e participação, o observador pode ultrapassar a superficialidade. Para isso, o caminho é deixar os fatos falarem por si mesmos, na medida em que ocorrem ao seu redor e são devidamente anotados num diário. Esse processo ocorre com o pesquisador se incorporando ao grupo a ponto de se confundir com ele, participando de todas as atividades do cotidiano.

Nesta experiência com o povo Akwẽ, o envolvimento com a comunidade a ponto de se confundir com ela, ou mesmo ter acesso a todas as atividades não ocorreu, isso porque o povo akwẽ mantém sua língua e entre eles só conversam fazendo uso dela. Desta forma, eu não tinha acesso a tudo o que conversavam, além disso, algumas reuniões ou cerimônias são restritas ao indígena akwẽ.

A ideia foi estar perto e dentro do contexto indígena, observando o modo de vida Akwẽ-Xerente, sem a pretensão de julgá-lo, nem tampouco invadindo o espaço e as experiências, adotando uma postura discreta e dosando minha participação, esperando convites, abertura de portas, janelas e compartilhamentos da vida, das atividades, sentimentos, atitudes e todas as subjetividades que o meu olhar conseguiu alcançar, decifrar e descrever.

Após um período de observação participante, pude acessar com a minha lente um retrato do povo Akwẽ-Xerente na atualidade, com seu modo de vida que foi sendo construído historicamente de geração em geração, que faz revelar práticas culturais que denotam uma unidade entre o pensar, a natureza, o ambiente e a cultura. Esta vivência embasou a construção do roteiro de entrevistas, que objetivou trazer elementos relevantes para responder meu problema de pesquisa. Este roteiro foi discutido com o orientador e aplicado, em fase de teste, a quatro indivíduos.

As questões da entrevista foram construídas a partir da pesquisa bibliográfica e observação participante, que trouxeram informações acerca do calendário<sup>16</sup> do povo Akwẽ-Xerente, que garante uma variedade de situações, como: festividades, rituais, comemorações e a rotina, assegurando desta forma, uma maior variedade de informações com relação às práticas culturais deste povo. Após a aplicação dos roteiros na fase de teste, realizei alguns ajustes e concluí a elaboração do instrumento a ser utilizado na entrevista.

A simples estratégia de acompanhar um desses “indivíduos” em seus trajetos habituais revelaria um mapa de deslocamentos pontuado por contatos significativos, em contextos tão variados como o do trabalho, do lazer, das práticas religiosas, associativas etc. É neste plano que entra a perspectiva de perto e de dentro, capaz de apreender os padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais. (MAGNANI, 2002, p.17).

A seleção dos dezesseis indígenas a serem entrevistados contou com a indicação do cacique, que escolheu jovens, adultos e idosos (anciãos) que pudessem trazer elementos para este estudo. Trazer as opiniões e vivências das diversas faixas etárias para possibilitar conhecer melhor o modo de vida do povo Akwẽ-Xerente. Nesse processo, apontei a relevância da escolha pautar-se na paridade de indígenas do sexo feminino e masculino. O auxílio do cacique foi importante pois já havia percebido que mesmo entre os jovens, adultos e idosos<sup>17</sup>, haviam indígenas que não dominavam bem o português, que compreendiam o que lhes falava, mas tinham dificuldade de elaborar as respostas.

Entendo que neste processo é relevante dar voz aos atores sociais para poder compreender para além das observações do pesquisador. Isso permite a manifestação de expressões verbalizadas das subjetividades e da realidade do modo de vida do povo Akwẽ-Xerente.

As entrevistas foram gravadas em áudio e em seguida foram transcritas. A tarefa de transcrever de forma meticulosa a fala dos entrevistados, auxilia no processo de análise do objeto da pesquisa. Ao longo da elaboração do texto, há constante necessidade de voltar ao material gravado e transcrito para fazer aproximações e

---

<sup>16</sup> Calendário Akwe-Xerente foi construído baseado na tradição, de acordo com as estações do ano (inverno e verão), com os períodos de plantio e colheita e as festas.

<sup>17</sup> Apresento as entrevistas numerando jovens, adultos e idosos. Os idosos foram divididos em dois grupos, sendo: idosas/idosos e anciãs/anciãos.

justaposições, analisando evidências e elementos que auxiliam na resolução do problema de pesquisa.

As análises das transcrições e das notas de campo complementam-se com o registro fotográfico e de filmagem, podendo estes agregar conhecimentos e novas perspectivas as pesquisas no campo da diversidade cultural. A utilização da fotografia, da filmagem e edição de documentários tem sido considerada um instrumento valioso para a compreensão do Homem e das atividades humanas em situação de pesquisa e intercultural. Ramos e Serafim (2008, p. 2)<sup>18</sup> defendem que:

A possibilidade de utilização de novas metodologias, acoplada ao uso de técnicas audiovisuais, trouxeram mudanças significativas ao nível dos paradigmas conceituais, teóricos e práticos, abrindo novas perspectivas de pesquisa e possibilitando, assim, a análise da comunicação em suas diferentes dimensões. O ser humano é passível, deste o advento das técnicas cinematográficas, de ser estudado e analisado em sua totalidade, ou seja, tanto em seus aspectos físicos, quanto mentais, sociais e culturais. Ao nível metodológico, a imagem animada sonora ao integrar a comunicação verbal e não verbal e os contextos onde se desenrolam as atividades, permite uma abordagem holística, interacionista e apreender a “situação total”, utilizando a terminologia dos antropólogos Marcel Mauss (1934) e Margaret Mead (1951, 1979).

A utilização da fotografia e da filmagem nos estudos com comunidades nativas possibilita registro da imagem da vida cotidiana e das práticas culturais. Ramos e Serafim (2008) destacam o caso dos estudos de Bronislaw Malinowski, que em suas obras conferiu importante função aos registros fotográficos. Busquei assim, traçar um diálogo entre os registros fotográficos e as notas do caderno de campo, possibilitando uma maior compreensão da pesquisa.

As experiências metodológicas propostas objetivam, como destaca Magnani (2002), uma possibilidade de o pesquisador entrar em contato com o universo dos pesquisados, compartilhar o seu horizonte e, em uma relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim construir um modelo novo de entendimento ou, ao menos, identificar uma pista nova, não prevista anteriormente.

E, como destaca Geertz (2005), não se pode deixar de considerar a importância de estar lá e escrever aqui, esta é a grande tarefa de consolidação deste estudo, conseguir revelar, por meio da escrita e das imagens, o modo de vida Akwẽ/Xerente

---

<sup>18</sup> Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 1 e 4 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

e as possíveis contribuições para o campo de estudos do lazer. E para entender melhor essa experiência, Magnani (2002, p. 17) acrescenta:

Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido”.

Desta maneira, por meio de uma inspiração antropológica e uma prática etnográfica, digo que os caminhos metodológicos desenvolvidos neste estudo se justificam pela necessidade de um olhar paciente, preciso e sensível, que permita observar o que se revela na vida cotidiana do povo Akwẽ/Xerente, suas práticas culturais que se aproximam do campo de estudos do lazer.

No próximo capítulo desta tese, apresento o povo Akwẽ-Xerente, não só por meio de um levantamento das pesquisas já produzidas, mas numa perspectiva que alterna a narrativa dos pesquisadores com a narrativa do nativo. Apresento eventos que considero relevantes na produção bibliográfica sobre o povo estudado, alternando-os com a narrativa do cacique da aldeia Salto. Trago, então, uma visão da história deste povo, destacando aspectos históricos e cosmológicos sobre sua origem; suas lutas pela posse e demarcação das terras e, ainda, provocando reflexões acerca do indígena na contemporaneidade. A ideia é promover a familiarização do leitor com os sujeitos deste estudo, revelando elementos que serão apontados ao longo da pesquisa.

O capítulo quatro traz aspectos dos estudos étnico-raciais, com ênfase na investigação da vida cotidiana indígena. Há neste capítulo uma busca por trazer os estudos que remetem à aproximação entre o lazer e os povos indígenas. O esporte e o lazer, nas comunidades indígenas, serão observados como uma experiência habitual, sendo produto e produção de uma forma de habitar o mundo.

No capítulo cinco, a partir do “olhar de perto e de dentro”, apresento as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que se aproximam das perspectivas de lazer lançadas até o momento, considerando o modo de vida deste povo. As reflexões desse modo de vida serão desveladas por meio das relações entre territorialidade, alteridade, temporalidade e sustentabilidade. As impressões que trago neste estudo fazem parte

do modo de habitar do povo Akwẽ-Xerente, a partir das percepções que consegui absorver e trazer como possibilidade de ser no mundo.

### 3 POVO AKWĒ-XERENTE E SUAS HISTÓRIAS

Neste capítulo, busco referência e inspiração nas obras de Nimuendaju (1942), que almeja trazer em seus trabalhos um descritivo que perpassa pela história, organização social e cosmologia do povo indígena estudado.

Destarte, buscarei trazer um tanto da história que não foge aos meus olhos e sentidos, que é contada por viajantes, estudiosos, pesquisadores e que acredito ser necessário situar dentro da nossa proposta de estudo, para entendermos como em um contínuo fluxo de acontecimentos encontramos o povo Akwē-Xerente na atualidade. Considero relevante apresentar de forma breve a organização social, por facções clânicas deste povo, que revela a vida cotidiana, social, político e cultural específica. Apresento, nestes entremeios, um pouco da cosmologia deste povo, que é retratada a partir do olhar do cacique da aldeia Salto, a história da origem do povo Akwē-Xerente e como se revela essa cosmologia nos dias atuais.

É importante trazer esta história contada por um akwê da aldeia salto, para que possamos ver a partir de um outro olhar, de um outro lugar e de uma outra perspectiva. As narrativas dos indígenas, construídas através da oralidade, compõem os saberes destes povos, saberes que são revelados a partir de suas visões de mundo e/ou cosmologias particulares.

Pensando desta forma, sugeri ao cacique Valci Siña que narrasse a história do seu povo e acordamos que essa narrativa seria construída a partir dos seguintes pontos: origem; cultura Akwē-Xerente; migração deste povo; conquista da terra; o movimento de luta akwê e, finalmente, questões da modernidade.

A cosmologia dos Akwē-Xerente está diretamente relacionada à natureza. O cosmo dessa sociedade divide-se em três níveis: a Terra (tka); o Céu (hêwa) e o Mundo Subterrâneo (tkakamô). É importante compreender esta visão, pois é a partir dela que o cacique da aldeia Salto narra a história do seu povo.

Desta forma, os olhares dos: viajantes, estudiosos, pesquisadores e indígenas<sup>19</sup> irão se completar, ora comprovando acontecimentos, ora recontando histórias e ora revelando o ser Akwē-Xerente único e ao mesmo tempo diverso.

---

<sup>19</sup> Seguindo os fluxos destes estudos, buscarei, na empiria, as linhas que formam de habitar do povo Akwē-Xerente, a partir de suas produções e histórias. Destaco que nos textos abaixo aparecem as falas dos indígenas entrevistados, com o seguinte formato: fonte 11, recuo de 3 cm e espaçamento 1,5.

### 3.1 Indígenas do Brasil

Eu vou falar da nossa origem, como a gente costuma dizer que as nossas referências importantes são os nossos anciãos, eles são os nossos guardiões, de conhecimentos da cultura. Tudo que vou falar aqui e vou citar, vou me referir a eles, porque a gente aprende assim, informações que eu tenho hoje como professor, como líder de uma comunidade, tudo foi passado e baseado no ensinamento deles (Cacique Valci Sinã- A origem do povo Akwẽ).

A história dos indígenas no Brasil vem sendo contada e recontada ao longo dos tempos, com algumas variações em datas, acontecimentos e, por certo, a partir do olhar, contato e experiências com esses grupos. Ao passar pela vida escolar, em algum momento, fomos apresentados à história do povo brasileiro que, certamente, começou com o descobrimento do Brasil pelos portugueses. Espere. Mas no Brasil já haviam habitantes? Que viviam e sobreviviam neste lugar, ou seja, este lugar já estava descoberto? Não pelos portugueses e demais países, e sim por estes primeiros habitantes que aqui estavam e foram surpreendidos com a chegada de pessoas diferentes, que se encantaram com as riquezas do lugar. E o encantamento foi tamanho a ponto de nascer um desejo incontrolável de poder ter posse e domínio sobre tudo o que aqui encontraram, inclusive os cidadãos que aqui já habitavam.

Conforme nossos anciãos nos contam, a nossa origem, no começo tudo foi criado, a natureza, o mundo que existe, os animais, os rios, os peixes e junto disso, a gente também foi criado. Os anciãos citam o nome de *waptokwazawre*, que é pai grande, mas assim traduzido biblicamente é Deus, a gente traduz como pai grande- *waptokwazawre* - *waptokwa* é pai e *zawré* é grande. Ele criou junto somente os homens, que viveu sozinho, e vivendo eles perceberam que estavam muito sozinhos e faltava alguma coisa para eles, porque nós homens até hoje nós temos essa dificuldade de entender, interpretar o olhar diferente das mulheres. Dizem os antepassados que foi criado uns três ou quatro homens e eles conversando, trocando ideias, desceram para o rio, um ribeirão muito claro, com água muito cristalina e já era quase meio dia e nesse horário o sol bate na água e a sombra aparece. Desceram e viram dentro de um rio uma sombra, de uma mulher, na impressão deles achavam que a mulher estava dentro do rio, já nesse primeiro momento tiveram essa curiosidade, acharam bonito, não que era mulher, mas acharam assim muito bonita, uma pessoa que nem eles, mais bonita. Aí por curiosidade eles quiseram pegar, mergulhavam, se revezavam para poder pegar, mas não pegavam porque era uma sombra, ela estava em cima de árvore, em cima do ribeirão. E aí cansaram de estar buscando, de estar mergulhando, e um olhou e falou: não é dentro do rio! O que nós estamos vendo está lá em cima, então pegaram. Todo mundo viu e queria ficar com ela, acharam muito bonita e disseram que era perfeita e ninguém queria ceder para um e assim mataram a mulher e cada um levou seu pedaço. Levaram para onde acampavam, e eles disseram que amarraram em um

cofo<sup>20</sup> como a gente chama de *siknõ*. Amarraram bem organizado, bem bonito, e guardaram onde eles guardavam suas coisas, as suas caças. Uns ou outro disseram que amarraram bem, mais bem apressado, não amarraram direito e disse que saiu uma mulher mal formada e o que cuidou bem direitinho disse que saiu uma mulher perfeita; a partir desses pedaços amarrados é que saiu outras mulheres, cada um formou uma mulher para eles, o que cuidou bem direitinho, saiu perfeita e bonita. Agora aquelas que amarraram tudo torto, saiu assim com o olho torto, não saiu perfeita e assim começou a origem do nosso povo. Daí surgiu nosso povo, porque eles tiveram filhos e nosso povo foi só aumentando. Assim começou nossa origem, conforme, segundo os nossos anciãos nos conta. Com certeza, estou contando um pouco diferente, mas essa é a linha que eu escutei muito o ancião Raimundo Vicente – Ktâpomekwa (nome próprio indígena) contar. Pena que eu não tive como registrar, pois, na época não tinha celular, não tinha câmera digital, não tinha nada, tinha apenas um gravadorzinho ruim (Cacique Valci Siña - A cosmologia do povo Akwê-Xerente).

Com base no relato acima, posso começar a contar a história do Brasil, revista e recontada, ao longo dos anos, pelos livros didáticos que, por vezes, dão razão e méritos aos portugueses, fortalecendo uma visão imutável do indígena do século XVI ou, como vemos nos últimos anos, fazendo os estudantes refletirem acerca desse processo de invasão, extorsão e violência a que os indígenas foram submetidos e, ainda, trazendo os indígenas a processos de mudanças e transformações a que todo cidadão brasileiro está inserido, reconhecendo cada grupo com suas particularidades culturais. Os estudos de Martins (1993, p. 26) trazem as seguintes reflexões:

As populações indígenas têm mais do que resistido à invasão e à espoliação branca e capitalista de seus territórios. Assim como a violência do branco se manifesta na tentativa de desfigurá-las culturalmente, elas também têm indicado, em suas lutas, o que lhes é insuportável e indecifrável no que para muitas delas é uma nova situação, que é a situação de fronteira, criada pela expansão territorial do grande capital e da sociedade civilizada. [...] aparentemente, em termos muito gerais, o que os povos indígenas estão definindo lentamente, por implicação, em seus confrontos com os brancos é uma situação de convivência marcada pela pluralidade cultural e social e pelo estabelecimento de um espaço inteiramente novo na relação com o outro, que seja um espaço de afirmação e reconhecimento da diferença que dá sentido à existência dos diferentes povos.

Sobre a presença indígena na história, Cunha (2012) observa que não se sabe muito acerca da história indígena e ressalta que dados como origem e as cifras de população são seguras. É importante reconhecer que na atualidade há clareza do que realmente não temos conhecimento. As etnografias realizadas, apresentam modos de vidas específicos, que nos auxiliam a compreender parte do universo dos indígenas,

---

<sup>20</sup> Cofo é uma bolsa feita de palha de buriti, artesanato típico da cultura Akwê-Xerente.

porém não refletem as particularidades do todo, presentes na vida cotidiana dos 220 povos indígenas que habitam o Brasil.

### 3.2 POVO AKWĒ-XERENTE: um pouco de sua história

Assim formou, surgiu a origem do nosso povo, mas antes disso os próprios homens já tinham umas práticas culturais, como a caça e o jeito de ser akwĕ, já tinha o jeito, então quando foi formada a mulher só complementou, e aí o casal foi adaptando e aperfeiçoando, já falavam a língua deles próprios, eu estou falando deles, mas eu também faço parte, desse povo. Tenho orgulho de dizer que é um povo guerreiro, muito resistente, até chegar nesse século XXI, já tem mais de 250 anos de contato, mantendo a linguagem e algumas coisas da cultura, isso me deixa muito orgulhoso. E assim é a origem do nosso povo akwĕ, uso muito akwĕ, a gente se autodenomina assim, povo akwĕ. Xerente é um nome que os antropólogos e estudiosos deram para diferenciar um povo de outro, que nem xavante, xacriabá enfim (Cacique Valci Siña – A origem do povo e as práticas culturais).

O povo Xerente é caracterizado pelo dualismo<sup>21</sup> que marca os aspectos sociais e cosmológicos, por meio da divisão em metades. Nimuendajú, na década de 1940, os destaca como uma sociedade peculiar por apresentar: metades exógamas matrilineares, clãs patrilineares divididos em metades, sistema de descendência paralela, princípios de nomeação e classes de idades. Os estudos de Barroso (2009, p. 41) nos possibilitam entender que:

A sociedade divide-se em duas metades, definidas pelo povo como metade do sol e metade da lua. A metade do norte chama Sadakrâ associada à lua, e a metade sul Siptato, associado ao sol. De um lado está o sol e do outro, a lua. Assim, poderiam ser localizados os clãs na estrutura física da formação da aldeia, que corresponde ao desenho de uma ferradura onde as casas estão dispostas com uma única entrada e uma mesma saída aberta para o lado oeste. As duas metades compõem seis clãs. É importante ressaltar que para os Xerente, os clãs são chamados de “partidos”.

A vida do povo Xerente, autodenominados Akwĕ<sup>22</sup>, é contada a partir dos estudiosos que se embrenharam no universo indígena, trazendo informações e dados do modo de vida, língua, organização política e territorial deste povo. Estas informações se complementam com a narrativa que segue:

<sup>21</sup> A sociedade Xerente organiza-se através de um dualismo estrutural, que tem como base a divisão sociocosmológica nas metades *Doí* e *Wahirê*, associadas respectivamente ao sol e a lua.

<sup>22</sup> A autodenominação Xerente aparece na literatura de viajantes e etnólogos com diferentes grafias (*Acuen* e *Akwen* por exemplo). Nessa tese assumo a grafia Akwĕ, pois é dessa forma que os próprios Xerente, atualmente, grafam sua autodenominação.

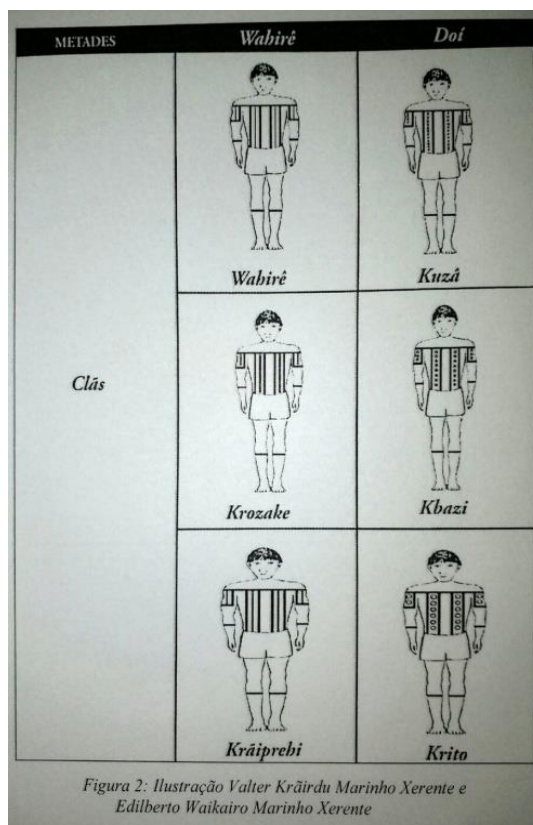
A questão cultural, até onde eu posso dominar é uma coisa muito ampla, muito extensa. Por exemplo, a nossa cultura é baseada dentro dos seis clãs<sup>23</sup>, que são: os clãs da metade *Wahirê*: *Wahirê*, *Krozake*, *Krãiprehi*, que são a metade das listras e a metade *Doí*: *Kuzâ*, *Kbazi*, *Kritossas*, que são a outra metade, dos círculos. O povo Akwê /Xerente é muito caçador e gosta muito de pescar, a maioria só caçava e pescava e vivia disso, e assim tinha um homem, um Akwê muito caçador, todo dia ele caçava. Bem cedo falava com a esposa, *ĩnĩpikõ*, gostava de *aitê*, na linguagem de vocês é amor, querida, e assim ele falava todo dia, prepare beju que hoje vou caçar, e ela preparava e ele levava. Certo dia, ele foi muito além do que imaginou, se deparou com rastro de tatu canastra, *wrãkuwawě*, e disse que viu e foi seguindo e lá tinha um buraco enorme que dava para entrar até gente, e ele entrou e foi atrás pra matar esse tatu canastra, que era muito grande. Assim entrou atrás desse tatu e ele começou a desconfiar, e mesmo assim foi e o buraco foi só aumentando, até que ficou de joelhos, depois se levantou e quando foi lá na frente o tatu estava em forma de gente, e falou: agora você pode seguir, já tinha passado o tatu, esse é o caminho, pode seguir. O homem perguntou: isso vai para onde? Vai pra outra terra, embaixo da terra, tem outra terra também, tem céu igual aqui, e foram, descendo, descendo, mas antes de descer esse caminho, tinha uma cobra serpente muito grande, pois ali não era qualquer um que passava, mas essa pessoa transformada tatu em gente já conhecia, já tinha estratégia de passar, (explicou), eu vou passar e você vai andar lado a lado, do meu lado, pra cobra não perceber que você tá comigo, e assim seguiu a orientação e foram, correu risco e a cobra serpente ainda fez um bote mas não alcançou e eles passaram. Quando chegaram ele ficou surpreso, que (em baixo da terra) tinha uma aldeia bonita, estavam em festa, ele foi orientado de como ele iria se comportar. O homem viu muita coisa, eles viram os clãs, havia esses clãs que até hoje existem, que a gente organiza através disso, e disse que iam curiosos perguntando quem é essa pessoa? Vamos ensinar ele, o tatu foi um guia, intérprete, foi falando, ele é de outro povo. Lá em cima também tem gente igual nós aqui, e ensinou tudo perfeito e ele foi só gravando na mente, nada escrito e foi riscando no chão para ele (explicando como deveria ser), ficou um bom tempo lá, e quando completou o momento dele, ele mesmo devolveu. Não seguiram no mesmo caminho, na descida era um caminho e na subida outro caminho, era um pé de buriti, não era mais um buraco. Voltou para a superfície da terra, e chegando ele reuniu todo o seu povo, falou muita coisa, o que viu ele ensinou, viu corrida de tora, pintura corporal, os cânticos, tudo que nós praticamos hoje, ele foi ensinado para passar para o akwê. Assim, até hoje a gente organiza dessa forma, através disso, tudo está baseado nesses clãs, nomes, casamentos, sepultamentos, rituais, enfim, tudo está ligado a esses clãs, por isso que a gente tem muito respeito a essa organização nossa. (Cacique Valci Siña – Cosmologia Akwê/ Os clãs).

A pintura corporal, com traços e círculos, marca a divisão dos clãs, e somente é realizada em momentos festivos ou ocasiões especiais e de rituais, quando, por exemplo, a aldeia recebe um grupo de visitantes. A pintura corporal marca a divisão dos grupos para a corrida de tora e o futebol, distingue os pertencentes aos clãs, sendo que os círculos pequenos, médios e grandes designam, respectivamente, os membros da metade *doi* e os traços representam a metade *wahirê*. A figura 1,

<sup>23</sup> Os Akwê-Xerente, autodenominados Akwe, são do tronco linguístico Macro-Jê, da família Jê, e sua língua falada é Akwe. Estes indígenas são conhecidos como o povo das metades, pela sua organização social em duas metades de elementos da natureza: *Wahirê* e *Doí* "É uma sociedade patrilinear, pois culturalmente as crianças pertencem à família do pai, sendo o tio uma figura de importância entre eles" (LIMA, 2016, p. 139). Maybury-Lewis (1984) destaca que o irmão da mãe é o elo entre os Clãs.

apresenta uma ilustração organizada por acadêmicos indígenas do Campus da UFT de Porto Nacional, do curso de História, e que possibilita conhecer a pintura corporal representada pelos clãs do povo Akwẽ- Xerente.

Figura 1: A pintura corporal



Fonte: LIMA, 2016, p.140

Nas ocasiões festivas e em outros momentos importantes os Xerente pintam seus corpos. Também os dois times de corrida de tora, Steromkwã e Htamhã entre os quais os homens se dividem, possuem motivos pictóricos distintivos. (MELO, 2016, pp. 12-13).

O traço e o círculo que compõem a base da pintura corporal identificam as pessoas enquanto pertencentes às metades Wahire (também denominada de *ĩsake* ou *sdakrã*) e Doí (ou *siptató*) respectivamente. Cada uma dessas metades, por sua vez, subdivide-se em três clãs. A metade Doí inclui os clãs: *kuzã*, *kubazi* e *kritó*; e a metade Wahirê: *krozaké*, *kreprehí* e *wahirê*. Os Akwẽ não se pintam cotidianamente, apenas em ocasiões rituais. O traço e o círculo observados na pintura corporal, além de indicarem o pertencimento das pessoas às metades, diferenciam também os clãs entre si. Círculos pequenos, médios e grandes designam respectivamente os membros dos clãs *kuzã*, *kbazi* e *kritó* que compõem a metade Doí. Já o traço, é motivo pictórico distintivo da metade Wahire. A distinção dos clãs da metade wahire é feita pela disposição dos traços, que podem ser horizontais (no caso dos *krozaké*) e verticais (*wahire* e *krẽprẽhi*).

A organização clânica, a pintura corporal e a língua Akwẽ são práticas culturais que se revelam no habitar deste povo. Por meio das memórias da professora feminista e indigenista, a baiana Daltro (1920), que passou 5 anos, entre os anos de 1896 a 1901, em uma excursão às aldeias indígenas das margens do Araguaia e Tocantins, sertões de Goiás e Mato Grosso, e trouxe histórias vividas de pesquisa, estudo e doutrinação, nas tribos dos índios Xerente, Xavante, Krahô, Kaiapó, Timbira, Xambioá, Karajá, Puris, Gaviões e Tapirapés, encontro referências acerca da forma de habitar do povo Akwẽ-Xerente.

Daltro (1920) inicia sua obra relatando a visita de uma liderança Xerente à capital do Brasil, a época, o Rio de Janeiro. O indígena Sepé foi ao Rio, no ano de 1896, solicitar ao governo ajuda para dar melhores condições para os indígenas Xerente. Na ocasião descreve:

Hontem, pela manhã fomos surpreendidos por uma interessantíssima visita: a do índio Sepé, chefe hereditário da tribo dos Cherentes, de Goyas, e hoje transformado pela civilização em capitão Joaquim Sepé Brasil, chefe da aldeia Providência, na Piabanha à margem do rio Tocantins. Essa aldeia da Providência é composta em sua totalidade por ex-selvagens que vivem exemplarmente entregues ao trabalho, numa ordem admirável, a plantar arroz, milho, feijão, cará e criam aves e porcos. Pelo que nos contou o Sepé – que fala muito regularmente o portuguez, tem excelentes maneiras, levando mesmo em vantagem, em delicadeza e trato, a certos indivíduos civilizados de nascença – pelo que nos disse ele, a sua longínqua aldeia é deveras invejável, é de nos fazer crescer água à boca: não há notícia ali de um furto, de um assassinato, de uma infidelidade conjugal. (DALTRO 1920, p.11).<sup>24</sup>

Esta referência traz diversos elementos que identificam especificamente o povo investigado. Estou pesquisando o Akwẽ-Xerente da aldeia Salto que se situa às margens dos rios Piabanha e Tocantins, e que está em contato com o povo não indígena há quase 300 anos, fala o português e a língua própria, vem ao longo dos tempos sobrevivendo da terra e do que ela pode oferecer.

De acordo com estudos de Niemuendajú (1942) e Maybury-Lewis (1984), a história de contato do povo Akwẽ-Xerente é marcada por sua aproximação com o povo Xavante, prova dessa aproximação é que ambos pertencem ao mesmo grupo autolinguístico, autodenominado akwẽ, ou ainda, tronco linguístico Macro-Jê<sup>25</sup>. Estes

<sup>24</sup> A redação está conforme o documento analisado, corresponde ao português utilizado no ano de 1896.

<sup>25</sup> Os povos da família linguística Jê são classificados, do ponto de vista geográfico, como Setentrionais (os Kayapó, os Timbira, os Suyá, os Kren-akarore ou Panará), como Centrais (os Xerente, os Xavante e os Xakriabá) e os Jê Meridionais (os Kaingang e os Xokleng).

dois grupos teriam compartilhado do mesmo espaço durante um período de suas histórias, quando então o povo Xavante migrou das margens do rio Tocantins.

Segundo nossos ancestrais, a gente não tem exatamente o ano que separou, que formou outro povo. Nossos parentes xavantes, xacriabá e os acroás que hoje não existem mais, foram extintos, exterminados, mas esses são o mesmo povo, a gente se entende na linguagem. Dividiu, sabemos que até hoje existem problemas internos, dentro do povo, é uma comunidade, mas não significa que está naquela mesma coisa, hoje a gente se organiza assim, o povo xavante se organiza de outra forma, com algumas organizações bem semelhantes. A partir dessas tantas migrações em um certo momento o povo viu que era necessário parar e ter um espaço para poder sossegar, quietar, por necessidade. O homem branco foi tomando os espaços, ocupando, com isso foram perdendo e por essa necessidade eles tinham que limitar, nós temos que ter nosso pedaço de terra também (Cacique Valci Siña - Explicação sobre a separação dos povos: xavante, xacriabá e acroás).

Para Ravagnani (1991), Xerente e Xavante são subdivisões de um mesmo grupo que, a partir do início do século XIX, formam dois grupos distintos, mas bastante próximos culturalmente. Na obra de Wewering (2012), indígenas Akwẽ-Xerente contam sobre a relação com o povo Xavante:

Os Xavante e Xakriabá, Akwẽ como nós, também faziam parte desses Aldeamentos. Éramos obrigados a aprender a língua dos não índios, sendo proibidos de falar nossa própria língua[...]. Com o tempo, os Jesuítas e o governo perderam o controle sobre os aldeamentos. Aos poucos os diversos povos se espalharam e, fugindo do regime forçado, a maioria se estabeleceu em suas antigas localidades. Naquela época nós, Akwẽ-Xerente/Xavante, formávamos um só povo e há registros de que éramos 4.000 indígenas. Mas o grupo Xavante atravessou os rios Tocantins e Araguaia estabelecendo-se nas proximidades do Rio das Mortes (Mato Grosso). (WEWERING, 2012, p. 13-14).

O povo Akwẽ-Xerente esteve, assim como os demais povos indígenas brasileiros, exposto aos processos de mudanças de territórios, uma vez que o governo, os militares e as missões religiosas impunham seu poder para tentar garantir uma sociedade ordenada, em prol dos anseios dos colonizadores, latifundiários e governantes, assim justificava-se a pacificação dos indígenas do Brasil.

Para além da convivência com outros povos indígenas, o povo Akwẽ-Xerente também vai se aproximando de povos não indígenas, que vão marcando o seu processo histórico. Os moradores que viviam na zona rural ou na cidade próxima a aldeia ou ainda, os missionários de diversas religiões foram exemplos de contato, a partir do século XVI.

No final do século XVI, em decorrência da necessidade de mão de obra para a grande lavoura, intensificaram-se as penetrações na região do centro-oeste

do Brasil, visando o aprisionamento de populações indígenas. São desse período as bandeiras paulistas de Antônio Macedo e Domingos Luiz Grau (1590 – 1593), que teriam alcançado a região setentrional de Goiás, hoje, Tocantins (PALACIM, 1972; RAVAGNANI, 1977). A partir do século XVII, a resultante do avanço do bandeirantismo, associado à catequese jesuítica, estabeleceu finalmente as linhas de ocupação do território goiano, até então inexplorado e distante das atenções da administração colonial. (FARIAS, 1990, p. 20-21).

Assim, delineava-se a história do desbravamento do Brasil, quando colonizadores adentraram ao centro do país em busca de ouro, pedras preciosas e caçada aos indígenas.

Em meados do século XVI, ocorre a primeira tentativa de organização dos aldeamentos indígenas. O governo e os missionários buscavam reunir grupos de povos indígenas em locais específicos, com o objetivo de catequizá-los e também de utilizá-los como mão de obra. Esta política concentrava os indígenas em poucas aldeias, deixando as terras cobiçadas para quem detinha o poder.

Como a guerra ofensiva contra os índios não produziu os efeitos desejados, a coroa portuguesa regulamentou a política do aldeamento, que tinha como objetivo a redução e pacificação dos índios. Inicialmente, esses aldeamentos deveriam ser sustentados com recursos reais e, posteriormente, deveriam ser autossuficientes. De acordo com os estudos de Farias (1990), tais aldeamentos objetivaram organizar os povos indígenas por regiões e, no seu desenvolvimento, tornaram-se territórios de colonização. Aos indígenas, coube, mais uma vez, a saga de ter que se deslocar de suas terras e moradias, indo para locais menos disputados e, em muitos casos, dispersando-se por toda a extensão do país, sofrendo privações e estando na marginalidade.

Quanto à política dos aldeamentos, autores como Alencastre (1864), Ravagnani (1977) e Farias (1990) afirmam que ela atingiu fortemente o povo Akwẽ-Xerente que ficou na Aldeia Graciosa, aldeamento que se localizava há 12 léguas de Porto Real (hoje município de Porto Nacional). Ali os indígenas sofriam maus tratos; havia frequentes desentendimentos entre os militares e os religiosos e o declínio na extração de minérios na região central do país, tornou a administração desta política insustentável. Há registros de lutas e confrontos entre colonizadores e indígenas neste período, havendo a deliberação, por parte do governo de Portugal, para a construção de presídios para os indígenas.

Os akwê ocuparam porções contíguas de um extenso território que compreendia as antigas províncias de Goiás, Maranhã, Piauí, Bahia e Minas Gerais e foram também simultaneamente atingidos pela guerra de conquista patrocinadas pela Coroa e pelas bandeiras e frentes pioneiras. Esse processo de conquista se estendia explicitamente para além do período colonial, através da aliança, ainda que muitas vezes estremecida, entre igreja e o Estado (catequese, diretórios e os grandes aldeamentos goianos do século XVIII e presídios militares no século XIX). (DE PAULA, 2000, p. 46)

As questões da necessidade de dominação dos indígenas brasileiros, da disputa e lutas pela terra, da influência da igreja por meio das missões religiosas e da escravidão indígena, aliadas às doenças que se proliferavam com facilidade, provocaram o desaparecimento de milhares de indígenas dessa terra.

Os que sobrevivem foram expostos a novos formatos de aldeamentos e políticas que ora buscavam resguardar direitos, ora buscavam retirá-los. Exemplo disso são as leis que aboliam a escravidão indígena que, de acordo com Cunha (2012), foi abolida várias vezes, em particular nos séculos XVII e no século XVIII.

De Paula (2000, p. 51-52) traz em seu estudo dados sobre a historiografia de contato do povo Akwê-Xerente, nos fazendo conhecer que:

Do possível contato com missionários jesuítas durante o século XVI, passando pela administração temporal e religiosa dos aldeamentos indígenas oficiais do antigo Goiás (1749 a 1759); pelas desobrigas dos freis dominicanos de Porto Nacional e pela catequese dos capuchinhos em Piabanha, no século XIX e XX, até chegar nos dias atuais, com a atuação de missionários pertencentes ao Cimi, a Igreja Católica está há tempos presente na vida deste sub-grupo akwê. Por outro lado, a chegada da missão Batista, nos anos 20 deste século, ao norte de Goiás, apresentou aos Xerente uma nova alternativa religiosa e educacional.

Historiadores marcam o povo Akwê-Xerente como sociável, mas isso não lhes tira a característica de resistente, bravo e guerreiro. Em momentos da história em que não eram aceitos no Brasil, em que muitos queriam dizimá-los, transformá-los por meio da catequizaçã, tirarem-lhes o território, eles resistiram e mantiveram sua língua e organizaçã social, defendendo sua cultura, seu valor e potencial.

Em busca de valorizaçã do potencial do seu povo é que, em 1870, um grupo de Akwê-Xerente viajou para o Rio de Janeiro para falar com o Presidente Prudente de Moraes e conseguiram falar com o Imperador. Pediram mais condições para seu povo poder trabalhar e assim destacaram que não sabiam ler, nem escrever e não poderiam ensinar suas crianças. Sabendo desta situaçã, a professora Leolinda Daltro desloca-se, com pouco apoio do governo e muito da sociedade civil, para o

norte do antigo Estado de Goiás (hoje Tocantins), com a missão de ensiná-los a ler, escrever e algumas tarefas domésticas. Daltro (1920) traz em seus relatos informações de como se deu todo esse processo, merecendo destaque a forma como acreditava que deveria se desenvolver o processo de ensino, na defesa de uma catequese laica.

Com destino aos longínquos sertões de Goiyas, partiu hontem desta capital a distincta e patriótica professora D. Leolinda Daltro, que vai, não obstante o governo lhe ter negado os recursos indispensáveis para tal empreendimento, com fútil justificativa de falta de verba, em delicada e arrojada missão de educar os índios cherentes, sedentos de luz da instrução, às margens do Tocantins. Lamentando este impatriotismo do governo, fazemos votos pela feliz viagem desta abnegada patrícia e que lhe seja ella coroada do almejado êxito - D'O Paiz de Outubro de 1896 (DALTRO, 1920, p. 29).

Agregando reflexões acerca deste acontecimento, Schroeder (2006) destaca que:

De forma quase inesperada os Xerente foram envolvidos num debate nacional sobre o destino dos índios e sobre a política a ser adotada, destacando-se a afirmação da catequese leiga, bandeira assumida por Leolinda Daltro, e que acabou contemplada na formulação do SPI. Neste ponto fazendo trocadilho, os Xerente saíram “bem na foto”, suas fotos estavam estampadas nos jornais e eles passaram uma mensagem inteligível no clima de discussões e disputas instalado no Centro Sul em torno da catequese leiga e a proteção aos índios. (SCHROEDER, 2006, p. 31)

A história Akwẽ-Xerente é assim marcada por um movimento de resistência e preservação de sua cultura, paralelo a um movimento de busca por melhores condições de vida e desenvolvimento. Há uma busca do povo Akwẽ-Xerente por conhecer o universo não indígena para melhor decifrá-lo, almejando talvez, alternativas para a sobrevivência de todo o povo.

### **3.3 A posse da terra: uma luta sem fim**

O nosso povo indígena a partir da sua origem e forma de organização não ficavam em um só lugar, mas isso era estratégia, nosso povo foi migrando para outros lugares, porque vai ficando aqui um tempo vai coletando algumas frutas, vai pescando, caçando e vê que diminuiu, depois vai para outro lugar, enquanto aqui vai formando, aumentando de novo, vai fazendo tipo um rodízio. O nosso povo andou muito, a maioria dessas cidades já foi aldeia nossa, Miracema, Miranorte, Rio dos Bois, Guaráí, já foram aldeia, Porto Nacional, aqui mesmo Palmas, Lajeado, Arraias, enfim a maioria já foi nossa aldeia. Porque o povo andava para poder conhecer o território melhor, e

também por questão de sobrevivência, estratégia, e assim migrava muito (Cacique Valci Siña -A luta pela terra).

A luta pela preservação do território é uma constante na vida dos indígenas, visto que há uma eterna cobiça dos fazendeiros pelas terras, em sua maioria providas de água em abundância e solo fértil. Com o povo Akwẽ-Xerente não foi diferente, relatos dos viajantes e estudiosos revelam que esse povo mudou de localidade por diversas vezes, tentando se resguardar das lutas com fazendeiros, garimpeiros ou mesmo representantes do governo ou da igreja.

A extensão territorial que o povo Akwẽ-Xerente tinha acesso é destacada nos estudos de Ribeiro (1993, p. 80)

Ocupavam originalmente a bacia do Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão, estendendo-se do rio São Francisco ao Araguaia. Antes de enfrentarem os criadores de gado que os alcançaram vindos do oeste, do norte e do sul, tiveram de fazer face às bandeiras e aos garimpeiros que devassaram seu território em busca de ouro e diamantes. Sua posição aos civilizados foi tão tenaz que eles chegaram a ser responsabilizados pela decadência de Goiás.

Nimuendaju (1942) esteve por duas vezes em visita ao povo Akwẽ-Xerente e procurou expressar seu desolamento pela situação em que se encontrava, sofrendo, vítima de várias doenças como a varíola, a malária e a febre amarela, além dos embates e lutas com os não indígenas da região. O autor destaca que, em 1930, quando de sua primeira visita, encontrou nove aldeias e já em 1937 encontrou sete aldeias e uma média de 300 indígenas. O autor procurou registrar detalhadamente tudo o que lhe chamou a atenção nessas visitas, principalmente a organização político-social.

Já no período entre os anos 50 e 60, o antropólogo inglês Maybury- Lewis permaneceu entre julho de 1955 e fevereiro de 1956 entre o povo Akwẽ-Xerente, com o objetivo de aprender a língua. Nos seus estudos, ele destaca que encontrou 330 indígenas Akwẽ-Xerente, o que nos leva a concluir que a comunidade revelou um baixo crescimento populacional.

O governo, tentando controlar mais de perto o universo do povo Akwẽ-Xerente, atribui ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a instalação de dois Postos Indígenas. De Paula (2000) apresenta uma carta do responsável pelo 8º SPI, endereçada ao sr. Pedro Ludovico Teixeira (Interventor do Estado de Goiás):

A tribu dos índios Cherente que mora, há tempos imemoriais, toda aquela região de Tocantína, acima do Rio do Sono, onde ela dominava também,

outrora. Hoje, depois de lutas constantes, sem trégoas, com os 'cristãos' pela manutenção de posse da sua terra natal, encontram-se por fim nossos desventurados índios, ali e acolá, em pequenas aldeias, numa faixa estreita de terra...resistindo atoaicamente [estoicamente], num derradeiro esforço anônimo, a invasão e a ocupação de uma nação superior em força e riqueza a sua, muitas vezes! Exmo. Sr. Interventor – o Serviço de Proteção aos Índios Cherentes, todo o território que primitivamente habitavam e possuíam, numa margem e outra, em cada um dos rios Tocantins e Rio Sono! Atualmente se comprimem suas varias aldeiolas, na faixa de terra entre aqueles dois rios! Nessa área de terra possuída pelos Cherentes, mantém já o SPI dois estabelecimentos: - o Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação 'Tocantínia' e o Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento 'Rio Sono' -SEDOC - Relatório 1944- SPI Filme 380 – Fot. 82 a 85 (DE PAULA, 2000, p. 68-69).

Assim as décadas de 50 e 60 foram marcadas por disputas pela posse da terra, de um lado indígenas, lutando para preservar e garantir o território para sua sobrevivência, e de outro os fazendeiros, defendendo os latifúndios para a criação de gado e ou plantações e ainda os moradores da cidade de Tocantínia, preocupados com os prejuízos que os indígenas poderiam trazer ao município.

Neste fervor de emoções e interesses, no final da década de 60, começa a se desenhar a possibilidade de demarcação do território Xerente, e durante o regime militar, na década de 70, a história do povo Akwẽ-Xerente é marcada por momentos dramáticos, com tensões, ameaças, invasões e violência de todos os grupos envolvidos, tendo sido registrados pela mídia nacional, o que levou à intervenção das tropas federais e à criação de um grupo de trabalho para iniciar o processo de demarcação e o registro da terra.

Os estudos de De Paula (2000, p. 72) trazem os registros de algumas reportagens deste período:

Índios abrem luta em Goiás – Informações chegadas ontem à tarde em Goiânia dão conta de que 260 índios Xerentes tentam assumir o controle do município de Tocantínia, tendo já saqueado algumas fazendas. Diversas famílias já se transferiram da cidade para Miracema do Norte, à margem esquerda do Tocantins. O prefeito Valperino Gomes dirigiu apelo ao governo goiano. (O Estado de São Paulo, 03/09/1971).

A FUNAI recebeu toda a responsabilidade pelo processo de demarcação da terra, tendo uma imagem negativa junto aos não indígenas da região, visto que houve a demarcação, porém, o INCRA não pagou aos fazendeiros as indenizações, fazendo com estes permanecessem na terra e os conflitos aumentassem. Terras causam atrito com índios, essa era a manchete da matéria publicada no Correio Brasiliense, em 13/11/1973.

Em 1971, a FUNAI delimitou uma grande área de terra que foi destinada aos silvícolas, abrangendo aproximadamente oitenta por cento daquele município [Tocantínia]. Contudo, os proprietários não saíram da área por não terem até o momento recebido indenização prometida pelo órgão. (DE PAULA, 2000, p. 74-75).

Os anos seguiram com esta situação tensa instaurada, os não indígenas sentindo-se acudados pelos indígenas e os indígenas sentindo-se invadidos pelos não indígenas. Até que, no ano de 1976, este contato gerou um fato trágico, considerado talvez o mais grave para ambos os grupos. O noticiário brasileiro registra-o ora beneficiando os indígenas, ora os não indígenas. Assim, aqui destaco a versão que traz De Paula (2000), a partir de uma matéria do jornal *O Globo*, que busca evidenciar os dois lados da história.

O velho chefe Xerente, Capitão Abel, fez a seguinte declaração: Índio não estica o pé para jaracuçu morder. Quando jaracuçu e cascavel atacam, índio não tem que dar o pé pra elas morder. Índio tem que matar jaracuçu e cascavel. '...Os Xerentes estavam roçando faz sete dias ...um dos quatro brancos que vieram armados falou: 'eu sou o tenente da polícia, cadê as armas de vocês? Segundo Abel, o homem que se identificou como tenente tomou e quebrou a espingarda de caça que estava na mão de um índio Xerente e depois todos os quatro brancos abriram fogo. 'Aí foi uma bagunça danada [...], seus irmãos atiraram para se defender e os índios só atacaram primeiro, como também deformaram horrendamente os corpos dos seus irmãos. *O Globo*, 9/7/1976. (DE PAULA, 2000, p. 76).

Essa tragédia marca a história da região, das famílias indígenas e não indígenas do município de Tocantínia, visto que todos os lados se assombraram com os rumos que as desavenças pela posse da terra tomaram. Por vezes culpavam indígenas, em outros momentos culpavam os fazendeiros e, finalmente, culpavam o governo, por não ter feito todo esse processo de demarcação da terra de forma eficiente e efetiva.

No início dos anos 80, a luta pela posse da terra, a demarcação e as conquistas na área da saúde indígena podem ser apontados como fatores para o florescimento do povo Akwê-Xerente que, neste período, totalizava 850 indígenas. As marcas da história estão tatuadas na alma desse povo, que se empoderou dos seus direitos durante todo o processo, fortaleceu sua cultura, aprendeu a lidar, um pouco mais, com o não indígena e ser, por vezes, respeitado enquanto ser humano.

Foi muita luta, eu não sei exatamente o ano porque na época eu era criança. Alguns falam que a gente é muito mal, que a gente mata por matar, mas não, é uma questão de necessidade mesmo. Com a ajuda do nosso pai grande,

*waptokwazawre*, a gente teve uma conquista nesse pedaço de terra que a gente vive até hoje, pode dizer que estamos sossegados nessa parte frente aos não indígenas, pelo menos tranquilidade a gente tem. Mesmo não tendo caça e pesca suficiente e com abundância, mas nós temos pelo menos o espaço que é nossa mãe, porque a terra também é nossa mãe, que a gente chama até de mãe terra, onde a gente vive, dorme em paz. Nós somos muito gratos aos nossos anciãos, que já se foram, que lutaram. Hoje, nossa luta é de manter acesa essa vontade de zelar, de cuidar, de valorizar, a luta dos nossos antepassados, porque essa vida, essa luta que nós estamos tendo hoje, esse sossego pelo menos com espaço até o momento é porque alguém lutou lá atrás. Eu sei, chega até dar emoção, é uma coisa que eles deram o sangue, a vida, e tiveram essa coragem de ver seus netos e filhos dormindo em paz, porque ninguém gosta de ver alguém dormindo em paz tranquilo e sendo acordado assustado com tiros, com cavalos, então a gente é muito grato a luta, a pessoa deles (Cacique Valci Siña - Explicação sobre a luta pela terra).

A década de 80 traz anos de luta pela defesa do território, visto que a população do município de Tocantínia posiciona-se contrária à demarcação da terra indígena, considerando exagerada a extensão territorial que foi demarcada pelo grupo de trabalho composto por FUNAI, INCRA e governantes. Contudo, essa década traz dois marcos que determinam a história do Tocantins e a de luta pela demarcação do território Akwẽ-Xerente, pois é na Constituição de 1988 que fica deliberada a criação do Estado do Tocantins e, em 1989, a demarcação definitiva da Terra Indígena Xerente, com 167.542 hectares, totalizando 1.600 indígenas distribuídos em 30 aldeias. E, em 1991, de acordo com os estudos de Oliveira-Reis (2001), mais uma conquista se registra, com a demarcação da Terra Indígena do Funil, com uma área de 15.704 hectares para uma população de 200 indígenas.

"Terras indígenas" é uma categoria jurídica que originalmente foi estabelecida pelo Estado brasileiro para lidar com povos indígenas dentro do marco da tutela. De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos. Durante os 57 anos de existência (1910-1967) do Serviço de Proteção dos Índios (SPI), 54 áreas indígenas foram demarcadas, a maioria delas de pequeno tamanho e dentro de uma política em que cada terra era "muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra" (Oliveira 1983: 19). Outra ação significativa do Estado nessa época com respeito aos territórios indígenas foi a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, para abrigar um conjunto de povos indígenas – alguns deles desalojados de seus territórios para serem reassentados no Parque – dentro de uma política militar de "desbravamento" dessa área que, com a introdução de novas rotas aéreas, se converteu numa região de importância estratégica para a Força Aérea Brasileira (Menezes 2000). Com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967, sucessora do extinto SPI, e a promulgação do Estatuto do Índio em 1973 (Lei nº. 6.001), os territórios indígenas ganharam outros dispositivos para seu reconhecimento parcial, desta vez promovendo "a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira (LITLLE, 2002, p. 14).

### 3. 4 O Akwê-Xerente na atualidade: o otimismo

Valorizar quem eu sou, a minha origem e o meu povo, porque é minha responsabilidade, por isso que digo e continuo dizendo eu vou morrer dessa forma, que tenho orgulho do meu sangue, do meu povo Akwen-Xerente. Hoje a gente está bem, vivendo equilibrado nas duas culturas. Por que hoje como você está me vendo? Você está me vendo de roupa, a roupa que não é invenção nossa, a gente adaptou por necessidade e por contato também, mas isso não tira o que está nas minhas veias, meu sangue, meu modo de sentir, pensar, olhar. Enquanto vocês estão vendo uma coisa, nós estamos vendo outra coisa, e isso vai ser longe como anciãos dizem, vocês não indígenas nunca vão entender nossa cultura e nem nós nunca vamos entender a cultura de vocês. Mas isso não significa que a gente vai viver sempre brigando e cada um no seu lado. É dialogando, respeitando; vocês nos tratando com respeito e a gente tratando vocês também. (Cacique Valci Siña - Reflexões sobre questões da modernidade)

A criação do Estado do Tocantins trouxe novas possibilidades para os povos indígenas e maior visibilidade para sua existência e necessidades. Em meio a uma áurea de desenvolvimento, novidades e incentivos para a criação do novo estado brasileiro, os indígenas do antigo norte de Goiás começam a exercitar com mais domínio o que aprenderam durante os séculos de luta pela sobrevivência e fortalecimento e reconhecimento de sua cultura.

Os planos políticos e econômicos para o desenvolvimento do novo estado contam com a voz desses sujeitos, que até então lutavam bravamente para sair da invisibilidade, e esta nova perspectiva de relação lança os indígenas do Tocantins para um novo cenário, que é a participação em esferas públicas que antes eram feitas pela tutoria da FUNAI. A abertura e pavimentação de novas estradas, a construção de hidrelétricas e a possibilidade da efetividade da hidrovia Tocantins- Araguaia, da Ferrovia Norte-Sul e Ferrovia Carajás exigem que os indígenas ponderem e se posicionem junto ao governo estadual e federal.

O povo Akwê-Xerente vive essa experiência intensa e impactante, pois a princípio, a criação da capital Palmas, que fica a 77km do território Xerente, e a construção da Usina Hidrelétrica de Lajeado, batizada de Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, trazem mudanças para a vida cotidiana do povo Akwê-Xerente. Esta usina, inaugurada em 2002, ocupa uma área total de 750 km<sup>2</sup>, e sua rotina trouxe alterações no fluxo do rio Tocantins, modificando o modo de vida da população de ribeirinhos, indígenas e dos municípios envolvidos neste projeto. Foram implementados projetos de compensação ambiental, com o prazo de execução de dez

anos. Ocorre que os prejuízos não se findam neste período estabelecido, eles perduram até os dias atuais, na verdade, são prejuízos irreversíveis.

A criação da capital do estado tão próxima a reserva Xerente influencia direta e indiretamente o modo de vida Akwẽ-Xerente, como destaca De Paula (2000, p. 105):

Por detrás de todo esse terremoto que vem sacudindo a esfera local nos últimos 10 anos, não resta a menor dúvida de que é na construção de Palmas que podemos encontrar o marco inicial da nova etapa do longo processo de contato no qual os Xerente estão interagindo há mais de 200 anos. Os mega-projetos citados só passaram a constar oficialmente na agenda governamental a partir do momento em que Palmas cristalizou-se como referência geopolítica no Estado – deixando de lado os citados pólos já desenvolvidos na banda oeste do rio Tocantins (Araguaína e Gurupi). As implicações dessa mudança na rota desenvolvimentista do Estado do Tocantins têm colocado os Xerente no “olho do furacão”.

Estes desafios são, como destaca Oliveira-Reis (2001), apresentados ao povo Akwẽ-Xerente em consonância com o crescimento da sua população, com a escassez da caça e da pesca, o decréscimo da fertilidade da terra e a expansão das cidades próximas à reserva indígena.

A luta continua e vai continuar, essas próximas gerações terão com certeza essa vontade também, a gente está trabalhando para eles também terem esse sentimento, esse amor pela luta igual nós estamos tendo. Eu estou ensinando meus filhos, e cada um está fazendo sua parte. Não ensinar a criar ódio, criar raiva, porque isso hoje não leva ninguém a lugar nenhum, hoje é diálogo. Hoje a nossa briga está na base de caneta mesmo, é uma pena que vocês nos ensinaram, vocês não indígenas, e a gente está igual a você hoje, brigando na base da caneta. Hoje a briga nossa não é na base da borduna<sup>26</sup>, porque isso é uma coisa que não faz bem, não deixa ninguém bem, quanto a nós, a consciência incomoda, porque a gente está falando de vida. Com certeza, nossos anseios futuros, para a próxima geração, que são dos meus filhos, dos meus netos é ter a mesma vontade (Cacique Valci Siña -Reflexão sobre o movimento de luta e as questões da modernidade).

Destarte, é importante entender o movimento de luta na atualidade. O povo Akwẽ-Xerente, envolveu-se nas discussões de todos esses projetos e tentou se resguardar dos prejuízos gerados pelo processo de desenvolvimento, que traz prejuízos como também benefícios, por isso, provocou dúvidas e incertezas no povo Akwẽ-Xerente e, em certos momentos, houve internamente desentendimentos, disputas e conflitos.

---

<sup>26</sup> Borduna, palavra de origem indígena, significa "arma valente na guerra". É semelhante a uma pequena espada, com um metro de comprimento, de madeira dura, pintado de preto ou vermelho.

Os estudos de Silva (2010) revelam que, ao longo da história do indígena tocantinense, o governo apropriou-se de um discurso institucional que traz na figura do indígena uma *marca “pluricultural”* do estado, positivamente associado à natureza e à sustentabilidade, quando outrora foram responsabilizados pelo atraso e “selvageria” do sertão goiano. A identidade indígena aparece no brasão da bandeira do estado com a frase “CO YVY ORE RETAMA”, que significa “essa terra tem dono” e no hino do Estado do Tocantins há uma referência à alma Xerente. O estudo de Silva (2010, p. 158) destaca a seguinte análise:

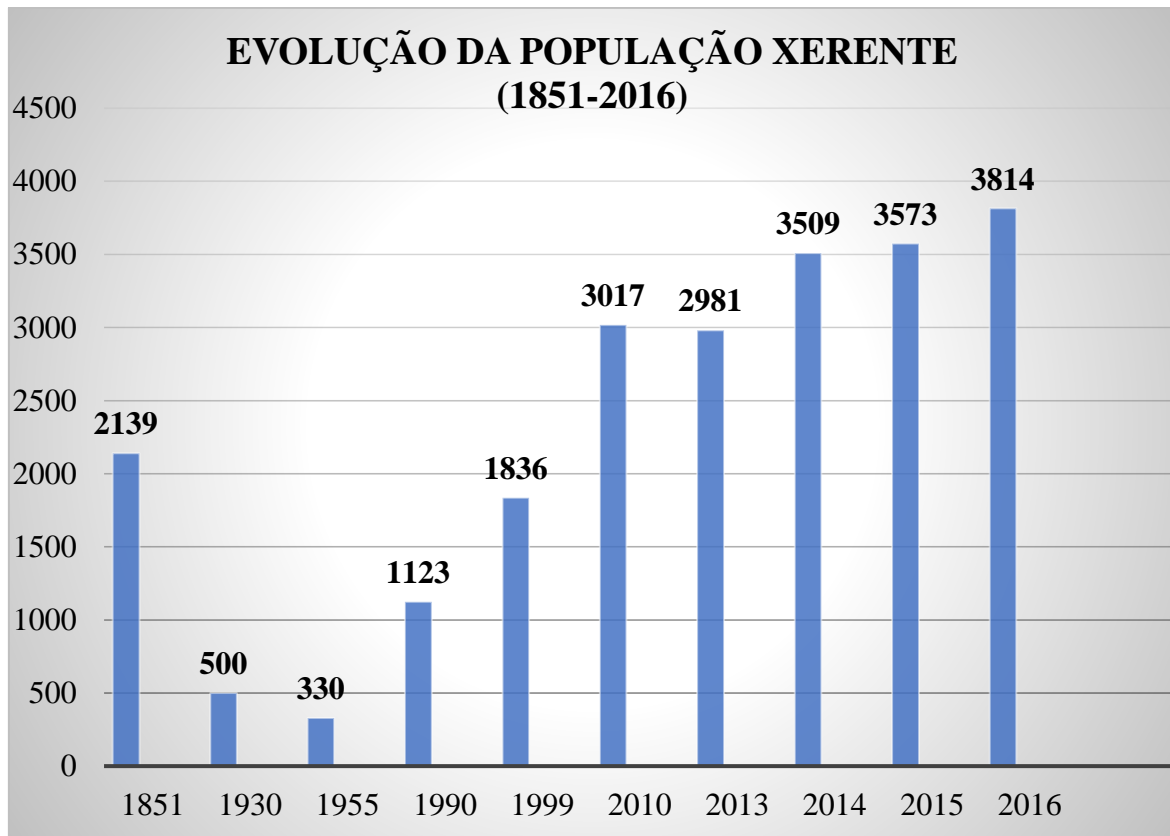
Não se construíram, nos 22 anos de existência do Tocantins, políticas efetivas de assistência às populações indígenas que reconheçam e respeitem a diversidade que os constitui. O que temos são evidências de um discurso de valorização do pluriculturalismo como argumento publicitário e atrativo turístico. Repete-se a velha fórmula da exotização como atrativo e constrói-se um texto que, nas entrelinhas, convida as pessoas a conhecerem o Tocantins, uma vez que aqui ainda poderiam ver uma natureza intocada, onde indígenas viveriam harmonicamente.

O Akwẽ-Xerente da atualidade vive entre o moderno e o tradicional, tentando decifrar as armadilhas do mundo ocidental, onde as relações de poder marcam e tencionam a vida cotidiana indígena. De acordo com os dados do IBGE (2010), a população Akwẽ-Xerente tem aumentado de forma significativa nos últimos dez anos, tendo, inclusive, conseguido garantir a vaga de duas lideranças Akwẽ-Xerente na Câmara Municipal do município de Tocantínia.

De acordo com Lima (2016, p.115),

O que se pode observar é que população Akwẽ-Xerente tem aumentado de forma significativa nos últimos dez anos. Apesar dos conflitos com fazendeiros e dos problemas socioambientais vivenciados pelos Akwẽ-Xerente, esse povo tem resistido bravamente e conseguido manter seu território. Considera-se que as políticas de assistência social, desenvolvidas no âmbito dos últimos governos no Brasil, possam ter sido elementos que contribuíram para o aumento da população Akwẽ-Xerente.

Gráfico 1 - Histórico estatístico da população Akwẽ-Xerente



Fonte: LIMA, 2016, p 175

No território indígena do Akwẽ-Xerente, hoje, há aproximadamente 70 aldeias e os clãs e suas lideranças organizam-se para administrar a manutenção ou transformação das questões sociais de cada aldeia, estabelecendo relações de poder e disputa, como é o caso das vagas de emprego da educação e saúde. Atualmente os indígenas vivem tendo como fonte de renda monetária as aposentarias e pensões, o programa Bolsa Família, os serviços públicos estaduais, federais e municipais (professores indígenas, agentes de saúde e saneamento, representantes políticos-vereadores). De acordo com Lima (2013, p. 81),

Apropriação e exploração da natureza pelo homem devem ser analisadas junto com o processo de globalização e do desenvolvimento da lógica capitalista na sociedade atual. Na verdade, os Akwẽ-Xerente têm resistido, buscado a preservação de sua organização político-cultural. Todavia, de acordo com a frequência dos relatos de indígenas, existem algumas preocupações do povo Akwẽ-Xerente. São discutidos por eles as preocupações dos anciões na permanência da tradição por meio dos contos e cânticos obtidos pela "Oralidade dos Anciões". As preocupações dos anciões são pertinentes, afinal, as mudanças em alguns aspectos no modo de vida dos Akwẽ-Xerente é real e presente. Em síntese, os Akwẽ-Xerente vivem a dicotomia de morarem nas aldeias e terem de atuar politicamente acerca das suas demandas diante das políticas municipais, estaduais e federais.

O Akwẽ-Xerente ainda tem como meio de subsistência os produtos das roças de mandioca, abóbora e milho e a venda de artesanato de capim dourado e palha de buriti. Os frutos nativos do cerrado, como cocos silvestres, bacaba, pequi, buriti, mangaba, jatobá e cajuí também contribuem para a subsistência desse povo. Oliveira-Reis (2001) ressalta que novos e crescentes desafios têm se apresentado à sociedade Xerente, na medida em que sua população aumenta, a caça e a pesca escasseiam e a fertilidade das terras decrescem. Daí as contribuições dos governos serem, na atualidade, necessárias para a sobrevivência destes povos.

A aldeia Salto, território específico deste estudo, revela as realidades apresentadas até o momento. Trata-se de uma aldeia singular, pois mantém a disposição das casas de alvenaria seguindo o modelo antigo de aldeia arqueada<sup>27</sup>. Os mais de 350 indígenas que vivem neste lugar falam a língua Akwẽ-Xerente, organizam-se socialmente e politicamente por meio dos clãs e representam essa divisão por meio da pintura corporal.

A aldeia Salto tem uma escola (que emprega diretor, professores e assistentes) e um posto de saúde (que emprega um agente de saúde), os indígenas encontram na confecção de artesanato de palha de buriti e capim dourado sua atividade cotidiana, fazem cestarias, bijuterias, esteiras e adereços; trabalham na roça com a plantação de mandioca, abóbora, batata doce e fazem farinha. Gostam muito de futebol e mantêm suas práticas culturais tradicionais preservadas por meio do Dasipê, a festa cultural indígena Akwẽ, que geralmente ocorre no verão, entre os meses de abril e julho.

Cunha (2012, pp. 11-14) traz a perspectiva de olharmos para a história indígena considerando

a ilusão do primitivismo. Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado.

Na realidade, a história está onipresente. Está presente primeiro, moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte numa trajetória compartilhada [...] das sociedades indígenas que Taylor chama de coloniais porque geradas pela situação colonial.

Está presente a história ainda na medida em que muitas das sociedades indígenas ditas “isoladas” são descendentes de “refratários”, foragidos de missões ou do serviço de colonos que se “retribalizaram” ou aderiram a grupos independentes

---

<sup>27</sup> Oliveira-Reis (2001) esteve na aldeia Salto entre junho de 1998 e julho de 1999, o que o permitiu relatar aspectos importantes desta aldeia, em específico.

Está presente a história também...com a homogeneização cultural: perda de diversidade cultural e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica.

Mas está presente sobretudo a história na própria relação dos homens com a natureza [...] As sociedades indígenas de hoje são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história.

Seguindo o fluxo da história do Akwẽ-Xerente da aldeia Salto, busco identificar aspectos de seu modo de vida que se aproximam dos estudos do lazer. A presença em campo objetivou conhecer as práticas culturais do indígena contemporâneo, que é formado tanto pelo fortalecimento da tradição Akwẽ-Xerente como pelo contato interétnico.

Hoje nós estamos entre duas culturas. As coisas não indígenas todo dia estão sendo bombardeadas nas nossas mentes, nas mentes dos nossos filhos, porque a mídia está aí. Hoje você vê que tem CLARO, TV por assinatura, tem SKY, está ali dentro. A gente tem que ter cuidado com isso, para que isso não me domine, porque é uma coisa que não é fácil, já mexe com a questão psicológica (Cacique Valci Siña - Reflexões sobre questões da modernidade).

## 4 LAZER, CULTURA E INDÍGENAS

Assegurar a promoção dos direitos da população brasileira se torna um desafio, visto que este é um país diverso em sua composição étnica, racial e cultural. Neste ínterim faz-se relevante provocar o olhar para a visibilidade dos povos e comunidades tradicionais, entendendo-os como grupos culturalmente diferenciados, que preservam relações distintas com o meio ambiente e o território e que, por meio das suas relações culturais, sociais e econômicas, sobrevivem e lutam pela sobrevivência das gerações futuras.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais foi instituída pelo Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, e destaca que povos e comunidades tradicionais podem ser definidos como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007, n.p.)

Desta maneira, fica entendido que povos e comunidades tradicionais são os povos indígenas, as comunidades remanescentes de quilombos, os pescadores artesanais, os ribeirinhos, os povos ciganos, os povos de terreiro e comunidades que se espalham pelo Brasil, como os apanhadores de flores sempre-vivas no estado de Minas Gerais. Coletivos que vivem de modo diverso e buscam nas riquezas naturais de suas terras, tradicionalmente ocupadas, um modo de vida, produção e organização social que provocam o olhar do pesquisador para as relações que são permeadas por representações, simbolismos e subjetividades.

Os estudos étnico-raciais trazem a possibilidade de reconhecer que a vida humana, conforme defende Ingold (1994), tem uma rica diversidade de formas/possibilidades de ser vivida. Entendo que a oportunidade de investigar a vida cotidiana indígena permite ver não apenas o indígena, mas sua relação com o território, compondo os significados do seu habitar e as configurações de sentidos que estão para além do que pode ser observado empiricamente.

Investigar os estudos que se dedicaram a essa proposta, na perspectiva do esporte, lazer, educação física, cultura e indígenas, auxilia esta jornada investigativa, pois permite compreender o que já foi produzido nestes *lócus* de conhecimento, para

então provocar aproximações com o nosso objeto de estudo. Esse caminhar é relevante a partir da compreensão da importância do conhecimento enquanto processo de construção, portanto um exercício de busca, valorização e ressignificação do pensar e das práticas culturais.

O recorte da produção acadêmica a respeito da temática estabelecida, por meio de pesquisa bibliográfica, foi realizado através de consulta ao site do Ministério do Esporte (ME), buscando estudos realizados e publicados pela Rede CEDES e pelo Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social.

Por representar uma ação da gestão pública que busca estabelecer parcerias com grupos de pesquisas de cursos de educação física das universidades públicas brasileiras, visando implementar estudos e pesquisas no campo do esporte recreativo e do lazer, consideramos relevante investigar a Rede CEDES, por meio do Centro de Documentação e Informação do Ministério do Esporte (CEDIME), que atua com o fomento dos centros de memória e museus; o apoio a periódicos\* brasileiros; a produção e difusão de publicações impressas e digitais de esporte e lazer e o Repositório da Rede CEDES, que permite o gerenciamento da produção científica na forma digital, dando-lhe maior visibilidade e garantindo sua acessibilidade ao longo do tempo.

Na investigação, pudemos contabilizar a publicação de cinco obras dedicadas ao universo indígena, sendo que três versam sobre o universo e histórico dos Jogos dos Povos Indígenas e duas buscam um estudo acerca das contribuições para a inclusão da história dos povos indígenas na escola, considerando os jogos e as culturas indígenas e destacando as possibilidades para uma educação intercultural e, por fim, uma obra sobre os saberes, discussões e análises do FOPPELIN.

Ao investigar os trabalhos publicados através do Prêmio Brasil de Esporte e Lazer<sup>28</sup>, foram encontradas nove iniciativas investigativas que trazem como objeto de estudo as culturas e experiências indígenas.

É necessário considerar a relevância de refletir acerca da importância destes investimentos do ME nas iniciativas científicas e tecnológicas, com o interesse em qualificar as políticas públicas de esporte e lazer de inclusão social nos diversos campos. Tomando como referência os estudos com povos e comunidades indígenas,

---

<sup>28</sup> O Prêmio Brasil de Esporte e Lazer é uma ação do ME que se destina a reconhecer as iniciativas científicas, tecnológicas, pedagógicas e jornalísticas que apresentam contribuições e subsídios para a qualificação das políticas públicas de esporte e lazer de inclusão social.

encontramos nestas publicações referências que discutem questões relevantes acerca do tema e podem contribuir para o avanço dos estudos do esporte, lazer e indígenas.

A valorização da vida cotidiana indígena por meio dos seus saberes, significados e símbolos é revelada como possibilidade de educação intercultural nos estudos organizados por Grando e Passos (2010), que salientam a capacidade de a educação expressar-se no corpo e na constituição de identidades. E esses saberes são construídos desde a infância, quando na aldeia as crianças podem transitar livremente nos espaços, acompanhando os adultos nas diversas atividades, construindo ao longo do dia maneiras de se divertir com o que o ambiente lhe oferece.

No cotidiano da aldeia, quando não há práticas coletivas, no final da tarde, como as ligadas à tradição cultural, horário em que a comunidade faz suas danças no bororo (pátio ritualístico), as crianças de diferentes idades e de ambos os sexos se reúnem para jogar bola. Brincam em todos os momentos, acompanhando os adultos, outras crianças, na aldeia ou na escola. (GRANDO; PASSOS, 2010, p. 110).

Os autores acima buscam revelar as práticas culturais da vida cotidiana do povo Bororo, trazendo elementos que nos permitem entender que há um tempo de dança, de jogo e brincadeiras no habitar deste povo, especificamente. A compreensão da imensa gama de possibilidades de estudos que a relação antropologia e lazer podem provocar pode ser melhor alcançada a partir da leitura das três obras publicadas pela Rede CEDES, que versam sobre os jogos dos povos indígenas. Estas literaturas trazem informações acerca da concepção e construção histórica dos jogos dos povos indígenas e, ainda, da luta indígena e da política pela conquista de espaço no cenário esportivo.

Com o lema “o importante não é competir e sim celebrar”, os Jogos dos Povos Indígenas foram criados tendo como principal objetivo resgatar e valorizar os jogos esportivos indígenas, promovendo o conagraçamento e intercâmbio entre as etnias participantes, o fortalecimento da identidade cultural desses povos e a confraternização dos índios com a sociedade não indígena, o que torna necessário, inclusive, problematizar os jogos, seus sentidos, expectativas, usos e desdobramentos. Como destaca Ferreira (2011, p. 99) em suas análises: “Jogos dos Povos Indígenas são eventos no ‘plural’, não somente por ter várias atividades e

versões, mas por representarem teias de interdependências complexas ou figurações”.

Ao longo da história, os jogos dos povos indígenas apresentam-se como instrumento político, forma de lutar, reivindicar e conquistar direitos, assim revelam possibilidades do esporte e do lazer promoverem a participação popular, como forma educativa, no sentido de politizar o grupo, frente aos seus direitos e desafios. “Os Jogos dos Povos Indígenas instigam a comunidade indígena e não indígena a reconhecerem e discutirem as causas que envolvem as etnias brasileiras, promovendo a diversidade” (SOARES; PINTOS, 2015, p. 259), em busca de novas perspectivas na relação entre o Estado e as comunidades indígenas, contribuindo para a defesa dos direitos indígenas. Com base nos estudos realizados, Pinto e Grando (2009, p.11) defendem que

O resgate e a difusão da cultura indígena são elementos necessários à preservação dos conhecimentos e das manifestações culturais advindas das mais de 220 etnias que vivem nas diferentes regiões do nosso País. São valores, ritos, cotidianos que se apresentam no universo cultural das sociedades indígenas e que se manifestam em suas danças, cantos, pinturas corporais e em seus jogos esportivos, que valorizam o lúdico, o brincar e a expressão de sentimentos como a alegria, essenciais para a qualidade de vida do ser humano e sua convivência social.

A compreensão e entendimento da cultura por meio do esporte e do lazer são desafios apresentados por estudos já realizados. As indagações acerca das subjetividades da vida cotidiana indígena, as relações que estes estabelecem com a natureza e com os saberes que estão envolvidos nas práticas culturais, contribuem para as reflexões no campo de Estudos do Lazer, na perspectiva em que promove uma aproximação de fronteiras, tais como o empirismo e o acadêmico; o individual e o coletivo; o moderno e o tradicional, ou ainda, o urbano e o não-urbano, por meio das possíveis análises que circundam esse objeto, tais como a noção de alteridade, cultura, lazer e esporte.

os conceitos de cultura e diversidade cultural estão entre os mais caros para a Antropologia. (...). O que me parece importante frisar em diversos conceitos de cultura é o seu caráter dinâmico: antes de pensarmos, por exemplo, que as culturas indígenas não são mais as mesmas após o contato com os colonizadores é preciso ressaltar que elas se modificam e se atualizam independentemente do contato ou não. É claro, existe uma enorme diferença na velocidade e alcance das relações pós-contato. (FASSHEBER, 2006, p.25).

O campo de estudos antropológicos pode auxiliar no processo de investigação dos estudos do lazer, em especial quando esse se propõe a realizar aproximações com as ideias de cultura e alteridade, como se pode observar abaixo:

A antropologia pode ser definida pelos estudos das manifestações sócio culturais humanas em sua totalidade e em sua diversidade; um olhar sobre a vida humana em suas familiaridades e em suas diferenças. Tal empresa depende fundamentalmente de um deslocamento deste olhar, para admitirmos que somos apenas uma possibilidade de sociedade, mas não a única, nem a mais, nem a menos importante. Para descrever um discurso social do Outro, é preciso converter-se em parte e ao menos metodologicamente, à lógica do Outro: essa é a compreensão de alteridade. (FASSHEBER, 2006, p. 24).

Ao trazer suas perspectivas de análise sobre o etno-desporto, Fassheber (2006) nos faz refletir sobre as fronteiras entre o pensamento antropológico, em especial a antropologia do esporte e do corpo, e a educação física, que são ainda pouco exploradas. Ao investigar os indígenas Kaingang, o autor defende uma outra possibilidade de desporto, a partir das análises das práticas encontradas no campo investigado e nos faz reconhecer a relevância da compreensão de alteridade no desenvolvimento destes estudos.

No exercício de “se converter em parte ou ao menos metodologicamente, a lógica do outro” é que considero importante refletir acerca da existência de fronteiras extensas entre a antropologia e o lazer, principalmente no que se refere a contextos minoritários e não urbanos.

Garry Chick (2009), no trabalho *Culture as a Variable in the Study of Leisure*, destaca que pesquisadores de diversas áreas podem contribuir para a compreensão inter-cultural de lazer. E nesta perspectiva, os antropólogos estão caminhando para perceber que o lazer é um tema que merece aprofundamento teórico e, neste mesmo sentido, os pesquisadores do lazer devem se motivar a fazer uso de recursos antropológicos e não apenas reprisar antigas crenças sobre o lazer e cultura.

Os antropólogos têm tradicionalmente gasto muito mais tempo e esforço no estudo instrumental de aspectos expressivos das culturas. E quando eles examinaram as expressões da cultura concentraram-se muito mais nas artes do que em formas de entretenimento, incluindo o que no Ocidente seria denominado de lazer. No entanto, diante da preocupação crescente com o multiculturalismo no mundo, o desejo em muitos lugares de preservar a diversidade cultural e o simples reconhecimento de que as pessoas em sociedades não-ocidentais também têm experiências de lazer, observou-se que o potencial de contribuição da antropologia para o estudo do lazer parece valioso demais para ignorar por mais tempo. (CHICK, 2009, p.306 - traduzido)

A aproximação entre estes dois campos de estudos, antropologia e lazer, pode desenvolver olhares diferenciados tanto para as sociedades ocidentais, quanto para as sociedades não ocidentais.

E neste processo de revelação, afirmações e interrogações podem se tornar constantes no trilhar do entendimento de que culturas “puras” ou “intocadas” fazem parte de um passado distante ou ainda de um senso comum. Há que se buscar investigar as possibilidades de práticas culturais de lazer; as relações entre cultura, lazer e povos indígenas e/ou comunidades tradicionais.

Ao buscar melhor entender o conceito de lazer, a partir de uma perspectiva histórica, Melo (2013) destaca que estudiosos vêm se esforçando em apontar as limitações do conceito majoritário que se apresenta na atualidade, resultado de um cruzamento das dimensões tempo e atitude.

A leitura de Melo (2013) permite-nos compreender que “essa transição de um fenômeno para o outro, de um conceito para o outro, não decorre da mesma forma em todos os lugares” (MELO, 2013, p. 26), que este processo não é linear, e sim resultado das condições de cada tempo e espaço social. Façamos um breve retrocesso especulativo, a fim de perceber que o esporte e o lazer são fenômenos que representam esse processo. Na perspectiva da busca por aproximar a cultura, o lazer e as comunidades indígenas, é relevante compreender o que Melo (2013, p.31) apresenta:

A base material que tornou possível a construção da abstração que é o conceito de Lazer pode estar com seus dias contados. Falo aqui do rompimento, para o bem e para o mal, das fronteiras rígidas entre trabalho e não trabalho, entre rural e urbano, entre exterior e interior; do rompimento dos limites físicos de duas dimensões fundamentais à experiência humana, tempo e espaço, o que causa profundas mudanças em nossas vivências sociais.

A análise acima destacada contribui para que possamos estabelecer um olhar curioso para as comunidades indígenas, para investigar o que permanece, o que foi transformado e quais as inovações que se apresentam em relação às práticas culturais de ludicidade.

Com o objetivo de analisar a história da difusão de esportes entre os índios do Brasil Central, a partir das ações do Estado e de missionários religiosos, Dias (2012) conclui que, diferente do que algumas interpretações correntes afirmam, o significado histórico desse processo não necessariamente representou a destruição das culturas

indígenas tradicionais, embora tenham sido estas as intenções dos agentes responsáveis pelo processo.

Diversas comunidades indígenas trazem o esporte como elemento marcante da cultura e o futebol é, em especial, o que melhor representa esta relação, sendo investigado por diversos pesquisadores. Ao estabelecer um estudo sobre estas relações, Dias (2012, p.166) aborda que “identidades culturais não são a resultante de um estado de isolamento, se não o produto ativo e intensivo de intercâmbios de ideias, técnicas, práticas e produto, o que pode dizer respeito também aos esportes”. Destaca, ainda, que a vivência de novas experiências de diversão ou lazer, por esses povos e comunidades tradicionais, não significa abandono de sua cultura e identidade.

Neste sentido, cabe refletir sobre o fato de que os povos indígenas e comunidades tradicionais não deixam suas culturas ao abandonarem o uso diário do arco e da flecha, bem como os ocidentais não deixaram a sua, ao trocarem o cavalo e a charrete por outros meios de transporte. “Nesse sentido, a interação de diferentes grupos através de jogos e outros lazeres pode significar apenas mais um veículo de interação entre diferentes culturas, e não o canal para o aniquilamento de costumes e estilos de vida” (DIAS, 2012, p.166).

É difícil pensar em um isolamento do mundo em que os povos indígenas estariam livres ou “protegidos” das mudanças culturais, políticas, sociais e econômicas que determinam a vida das sociedades. Isso porque eles estão envolvidos nos diversos processos sociais, como defende Raymond Williams (1961), que entende a cultura como “experiência ordinária” de todos, produto e produção de um modo de vida determinado, que envolve um modo de luta. Williams traz para a discussão um materialismo cultural capaz de pensar a unidade qualitativa do político, do econômico e do cultural no mundo contemporâneo.

Trazer para a discussão essa possibilidade de unidade qualitativa que, por vezes, aproxima-se dos contextos indígenas, em que política, economia e cultura são construídas processualmente em uma perspectiva holística, permite-nos pensar o esporte e o lazer como parte desse processo.

Nos estudos desenvolvidos por Dias (2012, p.167), fica entendido que atualmente os esportes também constituem parte do modo de vida dos povos e comunidades tradicionais, pois, contrariando as previsões, diversos povos indígenas, bem como outros grupos tradicionais, protagonizam um intenso processo de revitalização étnica, no qual práticas globalizadas, tais como os esportes, são

utilizadas como ferramentas através das quais essas populações podem se mobilizar e articular suas pautas de reivindicações.

O esporte e o lazer nas comunidades indígenas devem ser observados como uma experiência ordinária, sendo produto e produção de uma forma de habitar o mundo. É desta maneira, priorizando a contextualização das análises e discussões, que busco promover as aproximações entre o campo de estudos do lazer e povos indígenas.

Os estudos de Vinha (2009) trazem reflexões sobre as implicações na formação de professores indígenas Guarani e Kaiowá para atuarem com Lazer em suas aldeias, no Mato Grosso do Sul. A base deste estudo foi o diálogo com o referencial teórico delimitado por autores que tratam dos aspectos históricos e sócio-antropológicos desses povos indígenas, com os saberes Guarani e Kaiowá obtidos durante as aulas do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu e com conceitos de lazer, emoções e poder. O referido estudo estabelece reflexões teóricas iniciais para a elaboração, execução e avaliação de projetos de Lazer pelos acadêmicos indígenas, abordando o lazer a partir da argumentação teórica de processos que são civilizadores (ELIAS, 1989) a partir do direito ao lazer, no modo como os indígenas Guarani e Kaiowá entendem o tempo e a maneira como apreendem o lazer em suas aldeias.

Na relação tempo e espaço Mbyá, o espaço é o lugar das coisas e pode também ser concebido como diferença. Nessa mesma relação, o tempo é a dimensão do movimento e da duração e pode também ser concebido como algo sucessivo e, portanto, como alteridade. A diferença resulta de sucessivas transformações a partir de uma forma da qual o diferente pode ser dedutível; enquanto a alteridade ocorre com a criação, ou seja, com a destruição de formas. O tempo, lugar de alteridade e de exterioridade, participa da construção do processo sócio-histórico Mbyá; e a intensa religiosidade guarani constitui-se no núcleo fundador do seu etos, condição de sua sustentabilidade cultural. A ordem cosmológica, portanto o tempo instituinte é o fundamento do modo de ser desse povo. O modo como representam o tempo instituído ou a ordem sócio-histórica encontra-se subsumida pela ordem cosmológica (tempo instituinte) (VINHA, 2009, p.5).

A pesquisa acima destacada traz a compreensão do tempo atuando na construção social, por meio dos processos sociais, constituindo *habitus* os quais integram qualquer estrutura de personalidade e têm no tempo um elemento de influência nas tarefas humanas específicas, na dinâmica do habitar e das relações. Elias (1989, p. 84) traz aporte significativo para as discussões relativas ao entendimento do tempo, cujo papel é nortear os atores sociais diante do mundo e orientar a convivência humana.

O que chamamos tempo é, em primeiro lugar, um marco de referência que serve aos membros de um certo grupo e, em última instância, a toda humanidade, para instituir ritos reconhecíveis dentro de uma série contínua de transformações do respectivo grupo de referência ou também, de comparar uma certa fase de um fluxo de acontecimentos.

A cosmologia indígena estabelece olhares diversos para o tempo e o espaço, assim como o valor e a forma como se relacionam com a natureza, com a terra, sendo que estes configuram-se como elemento de identidade de cada povo. Cada etnia traz consigo os significados do seu território e as configurações próprias das práticas culturais lúdicas que compõem sua identidade.

Com o intento de compreender como se configura o lazer em uma comunidade indígena no Mato Grosso do Sul, por meio de uma reflexão sobre a cartografia dos espaços lúdicos da comunidade, buscando trazer as resistências e mudanças que temporalizam as formas lúdicas no contexto do patrimônio cultural indígena, Vinha, Rocha-Ferreira e Nascimento (2013, p.479) refletem:

Hoje o tempo está cada vez mais exposto a condição de invenção humana, uma instituição cuja natureza varia conforme o desenvolvimento de cada sociedade. O tempo se relaciona ao espaço e a sua construção, de tal forma que as representações sociais específicas dos Kaiowá/Guarani vão se alterando, ainda que seja imperceptível para eles - conforme também as construções temporais. Assim, o tempo se combina com diferentes espaços - o universitário, dedicado aos estudos; o político, com as provocações que chegam das instâncias de poder; o das Casas de Reza tradicionais-; espaços que formam e ampliam a rede de inter-relações que modifica a auto-regulação indígena. (tradução minha)

As pesquisas realizadas com os grupos Guarany e Kaiowá são referências de estudos que demonstram a relevância do processo de reconhecimento de saberes e alteridade dos povos e como isso é refletido por meio do lazer. Entender o universo indígena em suas especificidades, provocando indagações acerca das visões de espaço e tempo e, ainda, refletindo acerca das fronteiras estabelecidas na vida cotidiana destes povos trazem provocações para o campo de Estudos do Lazer, possibilitando-nos estabelecer olhares que podem nos auxiliar a decifrar a nossa sociedade.

#### **4.1 Lazer e a noção de cultura**

O presente estudo configura-se como uma aproximação do entendimento do lazer como dimensão da cultura e prática social complexa, a partir da análise da vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente. Por meio do “olhar de perto e de dentro”<sup>29</sup> busco compreender o que os indígenas vivenciam que se aproxima das perspectivas de lazer lançadas até o momento, considerando o modo de vida deste povo, descrevendo as relações que são estabelecidas com o tempo, o trabalho, a natureza, os conhecimentos tradicionais, os conhecimentos da sociedade envolvente e se/como todos esses elementos dialogam com o campo de estudos do lazer.

A partir da compreensão de Raymond Williams (1961), entendo que culturas específicas têm versões específicas da realidade, que pode considerar-se criada por elas. Com diferentes regras, culturas distintas criam seus próprios mundos, habitualmente experimentados por seus portadores.

O campo de estudos do lazer traz, de forma quase hegemônica, conceitos de lazer que ao longo da história foram construídos a partir de uma realidade urbana e industrial, diferente, a princípio, da nossa perspectiva de estudo.

Como nomear, então, as experiências de lazer do povo Akwẽ-Xerente, visto que talvez eles não a denominem assim? A partir da assertiva de Geertz (2005), que destaca a necessidade primeira de “estar lá e escrever aqui”, é que busco construir esta investigação, ou seja, estar na aldeia Salto e verificar o que emerge a partir do modo de vida dos sujeitos locais, de suas experiências e entender quais práticas culturais se aproximam do que nomeamos como lazer, para então dizer, aqui, da realidade estudada.

Estar aqui traz grande responsabilidade como pesquisadora, pois é uma possibilidade de mediação de descobertas e provocação da comunicação entre as culturas. Assim, o estar lá, na aldeia Salto, permite dizer aqui, das práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que envolvem ludicidade, prazer e acontecem em um tempo fora de obrigações, e assim aproximam-se do que denominamos como lazer.

Os estudos do lazer trazem provocações com relação às análises de contextos sócio históricos específicos, que promovem interrogações com relação aos conceitos que se constroem por meio da relação modernização e urbanização. Estudar os contextos tradicionais e não urbanos pode ter relevância a partir das compreensões

---

29 Proposta etnográfica de Magnani (2002), o olhar de perto e dentro pode ser capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos percebidos como fragmentários, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa.

que podem ser estabelecidas com relação ao modo de vida desses territórios; às conexões estabelecidas com o tempo, os espaços, a natureza e as atitudes. Dias (2012, p. 77) traz contribuições relevantes para estas reflexões:

Todos esses desafios se expressam de maneira ainda mais flagrante – e também mais complexa – quando tratamos de contextos não urbanos específicos, imersos em culturas particulares, como indígenas, quilombolas ou povos de culturas tradicionais, em geral. No âmbito dos estudos do lazer no Brasil, o interesse pelo estudo dessas situações é ainda relativamente recente. O número de trabalhos a esse respeito parece pequeno, embora já se possa identificar uma sutil tendência de crescimento.

Há um movimento de diálogo entre o campo de estudos do lazer e outras áreas de produção, agregando conhecimentos das ciências sociais e humanas que podem ser fundamentais para a aproximação entre os estudos das práticas culturais indígenas e os estudos do lazer a partir do processo de alteridade, que reconheça os contextos étnicos de forma dinâmica. Uma via de mão dupla pode ser estabelecida quando do entendimento de que as populações indígenas estão em busca da efetivação do acesso a direitos sociais e que os estudos do lazer podem contribuir para as políticas sociais direcionadas ao fortalecimento do patrimônio cultural indígena.

O debate acerca do lazer e alteridade indígena é necessário, partindo do entendimento do conceito de simetria. Ao propor a Antropologia Simétrica, Latour (1991) contribui com a compreensão de que simetria não significa nem justiça, nem igualdade, nem equidade, nem nenhum desses nobres ideais aos quais não há nada a opor e, sim, ao fato de que nossos conceitos e nosso pensamento devem se transformar simetricamente aos conceitos e pensamentos que transformam quando a eles se aplicam<sup>30</sup>. Indica, inequivocamente, uma prática destinada a enfatizar as diferenças em seu sentido intensivo.

Com base neste entendimento, há uma necessidade de reconhecer o outro nas suas diferenças e lógicas, em igualdade de importância e valorização das referências criadas pela sociedade a qual pertence. A análise das comunidades tradicionais e indígenas, especificamente do povo Akwê-Xerente, permite um

---

<sup>30</sup> Latour (1991) sugere uma Antropologia Simétrica que, além do erro e da verdade, também a natureza e a sociedade devem ser tratadas sob um mesmo plano e nunca separadamente, já que também não haveria entre elas diferença em espécie. Para este autor, assim como para Ingold (1988), não há de antemão o mundo das coisas em si de um lado e o mundo dos homens entre si de outro, pois natureza e sociedade são efeitos de redes heterogêneas.

desestabilizar de pensamentos e sentimentos. De acordo com Goldman (2008, p.06),<sup>31</sup> "não basta crer na existência das diferenças e respeitá-las, para além disso, há que se buscar os discursos e práticas nativos para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos)". Esta desestabilização pode alcançar as formas dominantes de observar e pensar e, quem sabe, formar novas conexões com forças minoritárias que existem em nós mesmos.

Nesse ínterim, a investigação é um movimento em direção ao outro, na intenção de tentar compreendê-lo. Amorim (2001) traz essa questão a partir da relação que se estabelece entre pesquisa e alteridade. De acordo com a autora, a pesquisa instaura-se a partir de uma visão do outro, o que implica colocar o sujeito no lugar do objeto de estudo.

O encontro entre pesquisador e pesquisado possibilita uma relação de alteridade fundamental, que emerge de uma diferença de lugar na construção do saber. Segundo Amorim (2001, p. 26), isso implica na "escuta da alteridade, aquilo que eu percebo de diferente no outro, na possibilidade de tradução e na transmissão da alteridade". Esse entendimento auxilia a compreensão de que quando discutimos ou atribuímos o termo cultura, o que está realmente envolvido é uma forte carga simbólica, abstrata e subjetiva (INGOLD, 1994).

Desta forma, estabelecer uma única definição para o termo cultura não representará a diversidade que compõe toda a sociedade. Para a construção do conhecimento, faz-se necessário, então, o reconhecimento da diferença. Perceber que ir ao encontro do outro é não só assumí-lo como alguém capaz de produzir diferenças, como também estar desarmado de preconceitos para poder influenciá-lo, ao mesmo tempo em que se deixa influenciar por ele.

O estudo das práticas culturais Akwẽ-Xerente busca, para além de suas singularidades e subjetividades, entender especialmente sua diversidade. As expectativas concentram-se nas possibilidades de garantir, como Wagner (2010, p. 27) defende, "a ideia de que a cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade com seus objetos de estudos, entendendo que não há um método infalível para classificar

---

31 Na obra os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, ano 2, versão 3, 2008, Goldman se aproxima de Latour ao dizer que crê que as diferenças existam para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas (LATOURE, 1996, p. 105-106).

culturas diferentes e ordená-las, e sim a necessidade de compreender que cada cultura é equivalente a outra”.

Desta maneira, o estudo do lazer, a partir das práticas culturais que ocorrem na vida cotidiana das pessoas, permite estabelecer um pensamento crítico que visa reconhecer como o lazer vem sendo construído historicamente e se apresenta hoje na vida do brasileiro e, por conseguinte, na vida do povo Akwẽ-Xerente.

Gomes *et al.* (2009, p.79) trazem reflexões para ampliar este debate:

A ampliação das nossas reflexões sobre o lazer no Brasil, buscando compreender suas identidades tem como ponto de partida o entendimento de que:

Não se pode falar em uma identidade de lazer no Brasil.

Vivemos em um país marcado pelo sincretismo de culturas e miscigenação dos povos (africanos, indígenas, europeus e seus descendentes). Nesse sentido, as formas de manifestação dessa multiplicidade de encontros são complexas e pouco exploradas por estudos que focalizem o lazer.

Se observarmos, atentamente, podemos ver que o tempo/espaço de experiência no lazer não tem sentido e significados únicos. Muda com a idade, com as condições de educação, com as oportunidades para as experiências lúdicas nesse tempo, com as condições afetivas, infra-estruturais (físicas), climáticas, enfim, muda segundo as diferentes condições da cultura e sociedade.

As análises acima permitem-nos refletir acerca do lazer como um fenômeno multifacetado, plural e que tornou um objeto de estudo multidisciplinar, teorizado não somente como uma disciplina científica, mas como um campo de estudos. (MELO, 2006).

Neste campo de estudos, os contextos minoritários, tradicionais e indígenas devem primar por descrever e analisar as práticas culturais que vem sendo desenvolvidas por atores sociais, grupos e/ou comunidades. Essa possibilidade de análise marca a relação imbricada entre lazer e cultura. Gomes *et al.* (2009, p.68) esclarecem que:

Laisir, leisure e lazer têm origem etimológica no latim licere, que significa ser permitido, poder, ter o direito. Essas palavras podem ter significados diferentes de acordo com o contexto, mas todas mantêm algum tipo de relação com a vivência de atividades culturais, considerando tempo/espaço disponíveis e a atitude assumida pelas pessoas neste tipo de experiência – marcada por um sentimento de liberdade (mesmo que seja apenas imaginada), impulsionada pela busca de satisfação e pelo desfrute do momento vivido.

A partir da análise acima, é possível lançar indagações acerca do entendimento de que o lazer se manifesta em diferentes contextos, de acordo com sentidos e significados produzidos/reproduzidos pelas pessoas nas suas relações

com o mundo. E sobre essas relações, Ingold (1988) pondera que os seres humanos são tão únicos quanto outra espécie, também única em sua maneira particular de ser e, assim, sugere que natureza e cultura sejam uma coisa só e não haja dicotomias. Para dizer das práticas culturais e /ou lazer é necessário situá-los, por meio de organismos em ambientes, formando uma totalidade indivisível.

As indagações e reflexões teóricas realizadas por Tim Ingold (2000) auxiliam-nos a pensar o habitar indígena através da compreensão das relações entre ambiente, cultura e percepção, como um processo social. Este antropólogo britânico traz a ideia da aprendizagem como um processo essencialmente social – não somente por uma perspectiva cerebral, mas pela relação entre diversos agentes (humanos e não humanos)<sup>32</sup>. Busca, de forma ousada, estabelecer o rompimento do dualismo natureza/cultura, criando a antropologia ecológica. Ingold propõe um estudo das diferentes formas de viver no mundo em que habitamos, fazendo uma análise da importância das condições materiais da existência, verificando como os modos de produção e relações com o meio podem se relacionar com as noções sobre natureza, cultura, cognição e percepção.

De maneira diferente, convida-nos a olhar a cultura de modo que nos possibilite relacioná-la com base em um engajamento ativo no mundo, com todos e com tudo ao redor, gerando uma realização de pessoas encarnadas, relacionando envolvimento e consciência, ação prática e reflexão. Cultura, com esse sentido, refere-se à diversidade de modos compartilhados de habitar o mundo. (GOMES *et al.*, 2009, p. 111)

Velho (2001) contribui para com esta discussão destacando que a escolha por um dos lados (oposição ou não entre natureza e cultura) não é puramente objetiva, pois depende de inúmeros fatores em que o social e o individual se imbricam um no outro. E essa escolha é, de certa forma, política, por referir-se aos modos de habitar o mundo, e não, simplesmente, às representações.

O “olhar de perto e dentro” das práticas culturais Akwẽ-Xerente nos permitirá dizer das relações que este povo estabelece entre natureza, cultura, cognição e percepção. Esta forma de habitar o mundo, que é revelada pela cultura, pode ter aproximações com o campo de estudos do lazer.

---

32 Tim Ingold critica essas visões e interpretações que supervalorizam o pensamento nos seres humanos em oposição às outras características de todos os outros seres vivos, colocando esses últimos em posição inferior se comparados com os primeiros. Ele afirma que os seres humanos são tão únicos quanto é qualquer outra espécie, também única em sua maneira particular de ser. "Assuredly, if you are a human being, there is a certain adaptive advantage in being able to think, just as there is in being about to construct dams or webs if you are a beaver or a spider" (INGOLD, 1988, p. 97).

A vida cotidiana indígena Akwẽ-Xerente, ou ainda, o modo de habitar no mundo do povo Akwẽ-Xerente possibilita-nos observar as diferentes relações estabelecidas entre o indivíduo e o cosmos, ou a valorização da natureza no processo de constituição do ser índio, ou seja, da capacidade desta para gerar valor a modos de habitar no mundo do povo Akwẽ-Xerente. O território deste povo se constitui na medida em que desenvolvem suas vidas neste lugar, neste ambiente.

Tim Ingold (2000) questiona as tradicionais dicotomias entre humanidade e natureza, organizadas para se compreender a relação entre os seres e o mundo em que habitam. Este autor defende uma *“totalidade de dois termos”*, o organismo e o ambiente. Ingold defende que a relação entre eles constitui um processo, isso porque o ambiente existe e tem sentido apenas quando colocado em relação aos organismos que nele habitam.

Os seres que habitam o ambiente colocam-se em relação criativa com ele, sendo que ambos se moldam mutuamente, ou seja, constroem-se e constituem-se relativamente. Sendo assim, este autor sugere *“trazer à baila o conhecimento nascido da experiência imediata, privilegiando os entendimentos que as pessoas derivam de seu envolvimento vivido diariamente com o mundo”* (INGOLD, 2000, p. 187).

Pensar a vida social do povo Akwẽ-Xerente e seus atravessamentos com a natureza, o ambiente e as práticas culturais projeta-nos para ao reconhecimento de toda a história de luta pela terra e permanência nela. Esse território, que representa mais que um lugar em que se é possível viver, é o ambiente que poderá fornecer indicadores relevantes para identificar as práticas culturais de resistência, ou não, deste povo.

Um lugar [a place] deve seu caráter às experiências que permite àqueles que gastam tempo nele. A vista, os sons e até mesmo os cheiros constituem sua ambientação específica. E estes, por sua vez, dependem do tipo de atividades nas quais seus habitantes se engajam. É nesse contexto relacional de engajamento das pessoas com o mundo, no ato de habitá-lo, que cada lugar deriva sua significância única. (INGOLD, 2000, p. 192).

Ao estudar as práticas corporais dos povos quilombolas de Goiás, Silva e Silva e Falcão (2011) apontam contribuições significativas a este debate quando discutem as relações que se estabelecem, historicamente, entre o corpo, a cultura e a natureza em comunidades quilombolas. Em contraste ao entendimento da natureza como adversária, que impõe limites para a sobrevivência, as comunidades tradicionais indicam que:

as relações com a natureza constituem condições para corporalidades diferenciadas, assim como práticas corporais e outras manifestações corporais também diferenciadas. As tradições, modos e costumes, assim como a experiência que lhes constituem, carece ser investigada [...]. A corporalidade, como fenômeno social em sua totalidade, pode ser compreendida por essa relação entre o organismo, a perspectiva subjetiva, a cultura e o ambiente natural onde se constitui, marcando a construção das práticas corporais e de suas técnicas corporais de forma indelével. (SILVA, 2001, p. 87).

Esse entendimento permite reflexionar até que ponto estas relações mantêm-se ao longo da história e como, na atualidade, pode-se verificar o processo de permanência das práticas culturais Akwê-Xerente. Como na vida cotidiana as práticas culturais se mantêm, por meio da relação natureza, cultura, cognição e percepção? Ingold (2000) defende que o conhecimento que adquirimos não é resultado de capacidades inatas e nem de competências adquiridas, mas de habilidades que são constituídas em um processo simbiótico entre organismo/ambiente.

Nossas ações não são resultadas de uma conversão mental em movimento corporal, mas de uma agência perceptiva. Nesse sentido, é através de um processo de habilitação (*enskilment*), não de enculturação, que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de seus predecessores, não por um acúmulo de representações mentais, mas por uma educação da atenção. (INGOLD, 2000, p. 36).

Conhecer a vida cotidiana Akwê-Xerente desafia-nos a estudar diferentes formas de viver no mundo em que habitamos e um pouco dessa realidade pode ser percebida no relato de Barroso (2009), quando esta traz uma experiência que nos provoca a pensar a relação natureza, cultura, cognição e percepção da comunidade estudada:

A celebração mais importante, segundo depoimento dos *Akwen* é a nomeação dos filhos, a qual costuma ser de longa duração, realizada todos os anos após a colheita, quando os alimentos existem em abundância, conhecida por todos os *Akwen* em sua língua como *Dasipsé*. As crianças Xerente recebem nome *Akwen* para toda a vida em uma cerimônia tradicional, com cantos e danças para cada nome que deve ter seu clã representado em cada tempo e espaço necessário para a realização de cada celebração. Tudo começa e termina no pátio da aldeia escolhida. Para este ritual é convidado todo o povo *Akwen*. Os parentes se encontram, comemoram, trazem suas crianças para receber seus nomes e celebrar. (BARROSO, 2009, p. 46).

## 4.2 Contexto indígena: foco nos estudos do lazer

Como se apresenta a relação lazer e indígenas nas pesquisas? Procurando encontrar dados ou nuances que nos auxiliem a entender o lazer a partir de modos de vida diferenciados, especificamente o modo de vida indígena, foi realizada uma pesquisa junto ao repositório da CAPES, almejando encontrar os trabalhos que associassem as palavras lazer e indígenas.

Dos dezesseis textos encontrados, que faziam uma relação entre o lazer e os indígenas, verifiquei que um dos estudos busca identificar quais as matrizes presentes nas danças indígenas que aparecem nas danças circulares na contemporaneidade. O referido estudo entrevistou 13 sujeitos adultos, de ambos os sexos, com faixas etárias variadas, integrantes da Aldeia do Aguapeú, os quais encontravam-se diretamente envolvidos com os rituais de danças indígenas na população Guarani M'Bya, Município de Mongaguá, SP.

Catib (2010) destaca que a compreensão acerca das diferentes formas de vivências práticas corporais, nas quais as danças indígenas podem se encontrar inseridas incita inúmeras reflexões, tanto nos ambientes formais e informais, no contexto do lazer, como em âmbito acadêmico. Fica entendido, porém, que “para os indígenas seus rituais têm como principal abertura conectar-se com os espíritos e divindade; por isso, não veem seus cantos e danças somente como forma de lazer e recreação” (CATIB, 2010, p. 11).

Outra pesquisa que traz apontamentos para o campo de estudos do lazer e indígenas tem como objetivo refletir sobre as políticas públicas no Brasil, tendo em vista a organização do Estado e a estrutura que ele oferece às culturas populares e ao patrimônio cultural imaterial. É importante compreender o desenrolar da legislação e os desdobramentos políticos entre cultura popular e patrimônio cultural. Este estudo traz a ideia de que o principal motivador das várias gestões seria a preocupação com a construção da identidade nacional, que se constrói a partir dos esforços para o desenvolvimento econômico e, sobretudo, social do país. (LEAL e LEAL, 2011).

O estudo sobre os contextos da disciplina de antropologia traz o entendimento de que, durante muito tempo, a antropologia foi definida pelo exotismo do seu objeto de estudo e pela distância, concebida como cultural e geográfica, que separava o pesquisador do grupo pesquisado. Neste estudo, Peirano (1998) afirma que esta situação mudou e que o século XX é caracterizado por um movimento longo e complexo, com implicações teóricas e políticas, que substituiu o ideal do encontro com

a alteridade radical pela pesquisa plural. O autor cuida ainda de justificar seus estudos e ponto de vista, utilizando como exemplos estudos já realizados com indígenas.

*Respeitando a historicidade entre o rio e a cidade*, o estudo de Pires (2007) propõe formas de uso público de lazer ao ar livre, como construção social de espaços de convivência entre habitantes, visitantes, turistas, migrantes e indígenas no espaço público da cidade. Pretende-se enfatizar a construção coletiva do espaço público beira-rio, enquanto lugar de socialização, convivência e exercício de cidadania. Ao analisar os rios da cidade de Sena Madureira (AC) e Juiz de Fora (MG), a autora destaca a importância da realização de estudos de impacto ambiental e, principalmente, social em relação à disposição política e financeira de implementação e revitalização de espaços públicos de lazer ao ar livre.

A dissertação de Coelho (2011), com o tema *Infância, aprendizagem e cultura: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani*, traz a ideia de colocar em relevo alguns aspectos fundantes das aprendizagens das crianças pataxó em suas práticas cotidianas, a partir da convergência de referenciais teóricos que apontam caminhos para um entendimento da aprendizagem como um processo essencialmente social e o conhecimento como algo que se estabelece e se constitui na prática da vida cotidiana. Este trabalho revelou o engajamento das crianças pataxó em seis práticas presentes na aldeia: a caça, o trabalho agrícola, a produção e venda do artesanato, as práticas domésticas, o futebol e as brincadeiras. Este autor concluiu que as crianças pataxó estão envolvidas diariamente em um interessante e complexo ambiente, que lhes proporciona inúmeras aprendizagens que ocorrem independente de um ensino deliberado.

Com o tema: *Bolas, brinquedos e jogos*, Silva (2014) analisou em sua dissertação, a partir dos relatos de etnógrafos, algumas características das práticas de lazer e entretenimento executadas por indígenas Kaingang, ao longo dos tempos. Focalizando especialmente as narrativas de brincadeiras e brinquedos infantis deste povo, esta autora traçou um panorama das atividades destacadas por etnógrafos em suas publicações, analisando como, em tempos passados, os Kaingang costumavam utilizar seu tempo disponível com práticas de entretenimento. O estudo permitiu verificar a presença de brinquedos, brincadeiras e jogos executados desde meados da década de 1940 e também a popularização do esporte entre os indígenas, a criação dos próprios times de futebol, a participação de crianças e adultos em campeonatos no interior da terra Indígena e nos municípios da região.

Trazendo contribuições para o campo do lazer e investigando as questões históricas do esporte, Dias (2012), por meio de uma análise bibliográfica, conclui que o caso mais paradigmático acerca das possibilidades de desenvolvimento esportivo em situações não urbanas é o dos indígenas, que se dedicam sobretudo ao futebol, fazendo-nos refletir acerca do florescimento de práticas esportivas em ambientes pouco ou nada urbanizados e que, às vezes, sequer sofreu influências significativas de centros metropolitanos.

Já o artigo de Pimentel, Uema e Oliveira (2013) tem como objetivo refletir sobre significados da educação para o lazer no contexto indígena, estabelecendo diálogo com o pensamento pós-colonialista. Para tanto, discutem o conjunto de eventos realizados como parte da formação de lideranças em pesquisa-ação desenvolvida junto às terras indígenas do estado do Paraná - Brasil. Sobre este trabalho os autores consideram que:

devemos produzir estratégias de resistência ao colonialismo, incluindo aquele que reproduzimos na relação com esse nosso Outro, o índio. [...] No caso, as políticas públicas representam avanço, especialmente no trabalho com a educação para o lazer, desde que não visem a novas colonizações, reprodução de relações horizontais de poder e a construção social de essências como obstáculos a um trabalho efetivamente transformador de combater a visão genérica de índio.[...] não é possível uma mesma política para todos os povos indígenas, há de se tratar a educação para o lazer em cada contexto. Não numa perspectiva que isole esse grupo e nem que o deixe à mercê dos mecanismos de sedução da Indústria Cultural. Portanto, urge construirmos conjuntamente com esse nosso Outro uma educação pós-colonialista para o lazer como integrante das políticas públicas de esporte/lazer indígena no continente americano. (PIMENTEL, UEMA e OLIVEIRA, 2013, p. 1262)

O artigo de Chiquetto (2014) descreve a prática do futebol realizada no Peladão Indígena, criado em 2005 como parte do Peladão, um grande torneio de futebol amador que tem lugar na capital amazonense desde os anos 1970. O Peladão Indígena é restrito àquelas pessoas que se autodeclaram indígenas e que, a cada ano, montam seus times de futebol para jogarem contra outros indígenas de Manaus e arredores.

Mesmo que haja a premiação e a possibilidade de se disputar o campeonato principal, ficou claro, desde o começo, que não eram estes os principais objetivos daqueles que iam aos campos da UFAM nos finais de semana jogar bola. De saída, poder-se-ia afirmar que o Peladão Indígena era, no mínimo, um evento fundamental para que todos ali atualizassem sua situação social frente aos outros: através da formação dos times eram reafirmadas as relações de amizade e afinidade; por meio da venda de produtos, colocava-se em circulação objetos de troca; as lideranças se encontravam e refaziam ou desfaziam alianças. Nos dias de jogo, ao chegarem ao campo 02,

preferido por todos por ser cercado por um bosque que proporcionava uma boa sombra, os diferentes coletivos indígenas escolhiam um canto para se estabelecerem. Muitos abriam suas caixas de isopor, de onde tiravam comidas e bebidas; abriam também mesinhas, cadeiras e, eventualmente, prendiam uma rede entre as árvores do bosque. As lideranças, adornadas com seus cocares, iam se encontrando e conversando por algum tempo. Algumas rodinhas de “bate-bola” se formavam pelas bordas do campo de barro. Havia também os que dispunham mercadorias, como bolachinhas, bebidas, marmitas, artesanatos. Crianças, mulheres, homens se apropriavam, assim, daquele espaço, tornando-o seu próprio pedaço (CHIQUELTO, 2014, p. 5).

Outros cinco trabalhos trazem a realidade dos indígenas colombianos. Um trabalho especificamente retrata o conflito entre território de Estado e territorialidade camponesa indígena Awa, localizado no sudoeste da Colômbia. Os outros quatro trabalhos trazem a realidade dos indígenas da comunidade Nasa de Caldon, na Colômbia, por meio de estudos etnográficos e de descrição, o estudo busca revelar as práticas ou manifestações de lazer que estes povos vivenciam e que, por conta de um discurso dominante, foram ocultadas, discurso esse que privilegia determinadas categorias e formas de nomear o que as pessoas e os coletivos pensam e fazem em sua cotidianidade.

Estes estudos colombianos trazem contribuições significativas para nossas reflexões, quando entendemos que as realidades indígenas são próximas, visto que a Colômbia e o Brasil passaram por um processo de invasão e exploração e, na atualidade, os povos indígenas destes dois países seguem sendo invadidos em seus territórios e saqueados em seus recursos naturais e seus conhecimentos milenares. Assim, estas pesquisas buscam identificar as características da configuração da cultura de lazer, buscando contribuir com o processo de reivindicação de outras lógicas de pensamento e de vivência que atribuem sentido à vida de determinados grupamentos humanos (BEDOYA, 2012).

Analisamos neste íterim um trabalho que faz parte do *lócus* da geografia, e traz contribuições significativas para as nossas análises acerca do processo de alteridade que emerge do modo de vida indígena e apontamentos relevantes para as nossas reflexões nos Estudos do Lazer. Martins (2010) fala de categorias como “naturezas”, “culturas” e territorialidades, fazendo-nos entender a complexidade do envolvimento entre o humano e o mundo, entre a sociedade e a natureza. O autor traz para discussão a importância de se pensar na multiplicidade de naturezas e culturas e isso associado ao entendimento de territorialidades. A territorialidade é compreendida como elemento constituinte de culturas, naturezas e identidades.

E aqui se apresenta o nosso desafio, entender como a cultura indígena interpreta a natureza, constrói suas territorialidades em seu tempo-espaço. “A forma como lidamos com a natureza está intrínseca nos constructos culturais, há uma historicidade nessas relações. Elas dão contornos às formas como habitamos o mundo. Este habitar é o resultado das territorialidades humanas”. (MARTINS, 2010, p.1).

Esta convergência de estudos vai ao encontro do nosso objeto de pesquisa, que intenta investigar o modo de vida indígena, buscando entender como se constrói o habitar destes povos e suas implicações na forma como entendem o mundo e revelam a compreensão da natureza e da cultura.

A rigor, o habitar como meta e como constructo é quem permite que uma multiplicidade de naturezas e culturas sejam criadas e apropriadas socialmente [...]. Nesse sentido, a experiência humana é a matéria-prima fundamental do habitar [...]. Experiência no sentido de que estamos em contato com outros seres humanos e não humanos. E este contato é mediado por um elemento que nos diferencia da nossa própria natureza: a cultura. A rigor, acredito que a cultura seja um elemento sedimentar do ato/ação de habitar a natureza, os espaços e os lugares[...]. O habitar é em si, o meio pelo qual encontramos e estamos na natureza. (MARTINS, 2010, p.3-4).

Os estudos colombianos que aproximam o lazer da realidade indígena buscam trazer este modo de vida, contribuindo com um processo de interculturalidade. É importante conhecer este modo de vida em um processo de simetria, de reconhecimento das diferenças e aproximações, favorecendo, desta forma, o processo de alteridade dos envolvidos.

En las comunidades indígenas, producto de su cosmovisión y cosmoacción, no es fácil separar las acciones propias del divertimento, de las de mantenimiento; me refiero aquí al conjunto de actividades que se realizan para garantizar la supervivencia, entendida como resolución de la dimensión biológica, asociada básicamente a la garantía de los alimentos, pues necesidades como la vivienda están garantizadas en el marco de las posibilidades que brinda la vida en un resguardo, donde la tierra es una propiedad colectiva, que se adjudica a las familias para la habitación y la producción. (BEDOYA, 2012, p. 2).

De acordo com estes estudos, e tantos outros que descrevem o modo de vida indígena, podemos entender que o tempo e as atividades da vida cotidiana são organizados segundo percepções diferentes. Magnani (2015) traz para a discussão os estudos de Ingold (2000), destacando que estas questões levam ao tema central dos estudos deste antropólogo britânico, a categoria por ele denominada de *task orientation*, ou seja, é a natureza da tarefa que organiza o cotidiano, divide o tempo e

distingue as habilidades; ritmos, temporalidades, escolhas, estilos e performances não se encaixam em um tempo abstrato, mas ao contrário, dependem da tarefa que lhes dá sentido e orientação. (MAGNANI, 2015, p.14).

O mergulho no campo da diversidade das dimensões do lazer, observando aspectos que perpassam as objetividades e subjetividades das experiências neste campo, desafia-nos a confrontar o contemporâneo com o tradicional, o local com o global, o individual com o coletivo e, talvez, entender que esses processos não são únicos ou estanques e, sim, em algum momento, híbridos. Estas possibilidades colocam em pauta indagações acerca das relações entre homem, natureza, cultura e territorialidade.

O que se desenha mais uma vez é que a cultura e a natureza são componentes de uma mesma realidade. E a forma como percebemos e apropriamos da natureza é sempre um mecanismo de se expressar culturalmente que tem embates e desdobramentos na nossa relação com o mundo. Eis um exemplo disso: a natureza externalizada ao homem e se torna mercadoria que pode ser usada e consumida com base na ideologia do consumismo. Isso é uma construção cultural. Os efeitos são valores humanos erodidos da mesma forma que a própria mercadoria natureza. (MARTINS, 2010, p.7).

Os diversos modos de habitar o mundo, de construir possibilidades de intervenções e vivências nos diferentes “tempos” da vida, estão diretamente ligados a uma forma de relação com a cultura, com o território e, desta forma, com a natureza. Essa natureza que ora é de fora e ora é de dentro. Entendendo que podemos dizer que temos a natureza, somos a natureza ou que ela está distante de nós.

Pensar nas dimensões do lazer, nas diferentes possibilidades de práticas do lazer, instiga-nos a conhecer as formas diversas das relações estabelecidas entre homem, natureza, cultura, territorialidade e lazer. As contribuições dos trabalhos encontrados já nos apontam algumas questões. Catib (2010) destaca que, para os indígenas, a dança vai além da experiência do lazer e da recreação, que existe uma cosmologia maior envolvida; as etnografias de Bedoya (2012) revelam que:

Un conjunto de actividades realizadas por la comunidad como prácticas de juego en el gran territorio, son las acciones propias de su cotidianidad, como las funciones emprendidas para resolver las necesidades colectivas (la minga) y las actividades que garantizan el asociacionismo, la unidad y la integración (las asambleas, la minga y la participación en organizaciones comunales). En la minga se destaca el espíritu de entrega a la labor y a los procesos de integración que allí se dan, como la chanza, la ‘conversa’, el alimento, la bebida y el baile, todas posibilidades humanas de reconocimiento y afianzamiento de la confianza y del disfrute como forma de existir en el mundo. (BEDOYA, 2012, p. 04).

Estas análises e estudos possibilitam-nos verificar a importância de buscar pesquisas que descrevam a multiplicidade dos modos de vida das comunidades que constituem a sociedade. Relevante se faz compreender a importância de se propor investigações no campo de estudos do lazer, pesquisas que revelem como as pessoas se estabelecem culturalmente na natureza e, por meio do lazer, deciframos a cultura, a natureza e nossa identidade.

## 5 O MODO DE VIDA AKWĒ-XERENTE: um olhar a partir da lente do lazer

Tudo que a gente passa na vida, que a gente convive deixa uma marca, então eu posso dizer para o meu povo, que continue sendo guerreiro nessa luta, nessa caminhada, manter a resistência, não abrir mão de quem nós somos, venha o que vier, isso ninguém tira do nosso povo, do nosso sangue. (Valci Siña - cacique)

A centralidade do presente estudo é trazer a voz dos indígenas e uma narrativa do modo de vida do povo AkwĒ-Xerente, em meio aos sentidos que vão se construindo na compreensão desse universo cultural. Trazer a voz do sujeito, com um cuidado esclarecedor para que esta narrativa seja o resultado não somente dessa voz, mas das vozes dos sujeitos em diálogo comigo, respondendo aos questionamentos que orientam a pesquisa. Apresento, ao mesmo tempo, as vozes AkwĒ-Xerente e os sentidos que essas vozes vão me permitindo absorver, inclusive na construção deste meu olhar.

Lewi-Strauss (2012) traz contribuições para este estudo, para ele há uma necessidade da pesquisa restringir-se a uma pequena região, com fronteiras definidas, e as comparações não poderão ser estendidas para além da área escolhida como objeto de estudo. Com este cuidado delimitador, apresento e analiso as práticas culturais do indígena AkwĒ-Xerente que habita na aldeia Salto.

A abordagem ecológica da experiência cultural proposta pelo antropólogo Tim Ingold (2000) traz contribuições fundamentais para entender a importância da vida cotidiana do indígena AkwĒ-Xerente, na compreensão, permanência ou transformações de suas práticas culturais. A vida cotidiana, a partir do ponto de vista proposto por este antropólogo, é um universo social privilegiado a ser explorado.

É da essência da vida que não comece aqui ou termine ali, ou conecte um ponto de origem a uma destinação final, mas, sim que ela continue encontrando um caminho através da miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em seu percurso. A vida em suma, é um movimento de abertura, não de encerramento. (INGOLD, 2015, p. 26).

A adoção deste referencial teórico para a discussão da vida cotidiana indígena justifica-se pelo fato de que o fortalecimento da cultura é um aspecto central e inseparável da prática social deste povo, de maneira que é importante considerar que os sistemas culturais, que compartilham significados, e a estruturação econômica-política estão inter-relacionados.

Em busca de aprofundar os estudos do lazer em um contexto social específico, o povo Akwẽ-Xerente, em setembro de 2016 comecei minha jornada investigativa. Saí de Palmas às 8 horas, rumo ao território Xerente, mais especificamente, rumo à aldeia Salto. De Palmas à Lajeado, o acesso é todo feito por rodovia pavimentada, porém 7Km após esse último município, essa pavimentação é extinta e toma lugar uma estrada (rodagem) de terra vermelha e logo uma placa indicativa demarca que ali começa o território indígena Xerente.

De forma instantânea, me vem à mente a imagem do meu avô e as tantas vezes que ele passou por ali, e tantas outras que parou na aldeia Funil para conversar com seus amigos Akwẽ. Em algumas dessas situações, eu estava presente e talvez esses momentos tenham sido os primeiros, que me recordo, dos tantos outros que tive ao longo da minha vida com os indígenas e que fazem parte de uma história de admiração, encantamento, envolvimento e inquietação. Com esses devaneios, sigo sentindo-me segura e motivada para minha jornada.

Ao entrar na estrada de chão, naturalmente ou por segurança, tira-se o pé do acelerador, diminui-se a velocidade, talvez isso já nos sirva de aviso: ali o tempo e a atitude devam ser diferentes. A velocidade do carro diminui, a paisagem começa a se desenhar mais lentamente, as árvores são percebidas em suas formas e até flores do cerrado podemos perceber, bem como um cajuí vermelho. E, de repente, sou surpreendida por folhas no caminho de acesso, sinalizando que devo ter atenção, e então percebo que a única ponte de acesso para a continuidade da nossa jornada está um tanto quebrada, mesmo de forma perigosa, motos e carros transitam, e percebo que teremos desafios nesse processo. Ainda insegura, encaro a travessia com o auxílio de um viajante que passa no momento (Notas do Caderno De Campo, indicando o início da jornada de pesquisa)

O estudo das práticas culturais Akwẽ-Xerente remete-nos a considerar o comportamento do indivíduo frente aos estímulos contemporâneos e suas possibilidades de resistência e fortalecimento das práticas culturais. Adentrar o universo indígena, reconhecendo o tempo, o espaço e a atitude em relação à construção cotidiana pode trazer contribuições para os estudos do lazer e os estudos interétnicos e interculturais.

Apresento meu processo de aproximação e envolvimento com o povo. Akwẽ-Xerente, com base nas reflexões de Ingold (2012), ou seja, me aproximo da vida cotidiana Akwẽ-Xerente tendo como referência que a produção do conhecimento e sua transmissão são indissociáveis dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente; é imprescindível observar a vida e seus fluxos e linhas, que ganham forma

nos materiais que nos constituem a todos que fazemos parte do ambiente-mundo; é importante partir sempre da simetria que aproxima os seres humanos e não-humanos, ou seja, todos aqueles que partilham da mesma atmosfera ou que habitam o mesmo mundo-ambiente e, finalmente, de tudo o que observo e apreendo: o que se aproxima dos estudos do Lazer?

Ao estudar o povo Akwẽ-Xerente, Silva, Macedo e Nunes (2002) destaca que, no processo de construção de sua etnografia, os:

Flashes traduzem minhas impressões afetivas, minha memória e muito de minha própria subjetividade: reproduzem textualmente, da maneira mais fiel possível, as sensações e sentimentos que as situações, informações e imagens percebidas em campo fizeram aflorar, quer no momento mesmo da experiência, quer nas evocações saudosas (SILVA *et al.*, 2002, p. 38).

Em todo o processo de elaboração desta pesquisa, acompanharam-me o exercício da análise, a descrição de todas as imagens, cores, sons e acontecimentos que me despertavam para o caminho da subjetividade que a cultura pode nos submeter.

Ao chegar neste novo ambiente, à aldeia, segui direto para a casa dos meus anfitriões, dona Iraci, mãe do Manoel, que no momento estava sentada à sala com uma neta adolescente e uma sobrinha que carregava um bebê no colo. Dona Iraci recebeu-me com simpatia, conversamos brevemente, entreguei-lhe minha contribuição para o almoço e Manoel convidou-me para ir à escola. Chegando lá, pude ver duas turmas de crianças e seus respectivos professores. A primeira turma estava na sala de aula com o professor Arlindo Xerente, os alunos brincavam de jogo da memória, cumprimentei e segui para conhecer a professora Helena Xerente e suas crianças, que brincavam com bonecas, carrinhos, um alfabeto emborrachado e outros brinquedos coloridos, foram receptivos comigo.

Sentei-me próxima a elas, observando-as brincar, e então resolvi ficar ali e começar a redigir esses primeiros passos. Professora Helena aproximou-se e contou-me que é formada pelo Magistério Indígena, curso ofertado pela Secretaria de Educação do Estado do Tocantins (SEDUC), e havia concluído a Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

A escola recebe alunos de outras aldeias também, sendo que há um transporte escolar que os leva para casa e traz para a escola. Disse que no Magistério Indígena tinha a disciplina de Educação Física, mas na licenciatura Intercultural a disciplina se chamava esporte e lazer. Acho importante

destacar esse fato, pois o lazer é, pela primeira vez, citado pela educadora de crianças, jovens e adultos, ou seja, ela se apropria deste conceito no seu processo educativo. Agora se faz importante reconhecer como se dá esse processo. Como a professora Helena e demais licenciados (UFG) compreendem o conceito de lazer? Como repassam para as crianças e comunidade? As crianças já crescem com esse entendimento, digo da palavra lazer, em português? É isso? E esporte o que é? Qual espaço ocupa na comunidade? Quem pratica? Em que tempo praticam o esporte? E o lazer? (Notas do Caderno de Campo: conhecer a escola)

Esta possibilidade de estar lá e agora escrever aqui permite que eu entenda melhor as reflexões de Ingold (2015), em sua obra *Estar Vivo*, acerca de sua trajetória de saberes construídos por uma antropologia que investiga constantemente e de forma disciplinada as condições potenciais da vida humana.

Ao dispor de esforços para restaurar a antropologia à vida, remeto-me a este autor para entender como, na produção de suas vidas, os Akwẽ-Xerente constroem suas práticas culturais e investigar como evolui o processo de produção das práticas culturais deste povo. Estar lá, me faz reconhecer que o povo Akwẽ-Xerente tem uma perspectiva do habitar o mundo que pressupõe

uma maneira de superar a divisão arraigada entre os “dois mundos” da natureza e da sociedade, e de reinserir o ser humano e o devir no interior da continuidade do mundo da vida [...] pensar sobre o habitar nas minhas explorações na antropologia comparada da linha, que cresceu a partir da constatação de que cada ser é instanciado no mundo como um caminho de movimento ao longo de um modo de vida. Ou traçando a evolução do meu pensamento no sentido inverso: estabelecer um caminho através do mundo é habitar; habitar é viver historicamente; cada forma histórica de vida é um modo de produção (INGOLD, 2015, p. 26).

As tarefas de observar e descrever o modo contínuo da vida Akwẽ-Xerente favorece a captação de aspectos da existência, que para ser entendida na sua completude deve ser enxergada como humana, biológica e cultural, em seu tempo atual e passado, buscando entender a existência Akwẽ-Xerente.

[...] importante tomar cultura em seus múltiplos aspectos, uma vez que, seja qual for a sua natureza, para ser conhecida, vivida e perpetuada, tem de ser objetivada ou materializada, isto é, exteriorizada. Isso porque, somente assim ela pode ser percebida e perpetuada. Dizemos isso para lembrar ao leitor que a cultura, embora seja, em última análise, obra do homem e exista para o homem, ela é uma tarefa social e não individual; ela é o conjunto de experiências vividas pelo homem através de mais de um milhão de anos de existência (MELLO, 2009, p. 42).

Sento-me debaixo de um pé de tamarindo para observar. Esse simples fato de sentar e observar é incrivelmente desafiador, pois temos o impulso de que é necessário estabelecer diálogos, conversar, saber mais. Mas o conhecimento que

estamos buscando constitui-se por meio da observação, então, de forma silenciosa e com o olhar e percepção aguçados, coloco-me embaixo do pé de tamarindo, em frente ao campo de futebol. De onde estou, consigo perceber que neste lugar não há urgência, estou falando da urgência de se fazer algo, do estar atrasado, do correr, da necessidade de se controlar os segundos do relógio. Neste exato momento, do lugar de onde falo, vejo o mundo passando “devagar”. Aqui o segundo é maior? Na cidade é menor? Aqui o índio é mais lento? O homem da cidade é mais ágil?

Do lugar de onde falo agora questiono se a “lógica” do mundo urbano foi quem trouxe o histórico estigma da preguiça do índio. Neste momento entendo a necessidade desse exercício de “estar aqui” e depois, quem sabe, “falar lá”. É preciso, sim, estar aqui, poder verificar esse modo de vida que não tem urgência com relação ao nosso, do tempo (Notas do Caderno de Campo: O tempo da aldeia).

Deste “acervo pessoal” de escritos do caderno de campo, imagens mentais e afetivas, registros e análises das entrevistas, trago para esta tese o que nos interessa discutir: as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que possibilitam aproximações com os Estudos do Lazer.

Fotografia 1 – O pátio da aldeia



Foto: Aatoria Própria

As crianças começam a voltar do rio, agora são 14:20, crianças ocupam novamente o campo que estava vazio. Já percebi que, entre 11h e 14 h, o centro da aldeia fica vazio. Neste horário as pessoas mais velhas estão descansando em casa e as crianças, geralmente depois do almoço, vão ao rio se banhar. De onde estou, vejo crianças de idades diferentes brincando de chutar a gol, vejo mulheres lavando roupa na frente de suas casas, crianças transitando na aldeia, mulheres fazendo artesanato; ouço uma música de estilo brega, mas religiosa, tocando alto. Escuto umas crianças brincando de gritar para escutar o eco das vozes, muito legal. Vejo Dona Belcina saindo de casa com uma bacia de roupas para lavar. Pergunto se posso acompanhá-la, ela tem 56 anos e tem como afazeres cuidar da casa, lavar roupa, fazer as refeições, cuidar da roça e ainda é artesã. (Notas do Caderno de Campo: A aldeia se revelando.)

Questiono-me se as relações estabelecidas com a natureza e o território têm vínculo com essa utilização do tempo e com as possibilidades de lazer, pois quem joga, lava a roupa, faz artesanato, estão todos ouvindo a música e, de forma “visual”, se veem. O que quero dizer é que as pessoas interagem umas como as outras de alguma forma, pois não há muros. Quem joga está vendo quem lava roupa ou faz artesanato e a recíproca também ocorre.

Buscando entender melhor todo esse processo, busquei, por meio de entrevistas, trazer para este lugar as vozes de quinze indígenas da aldeia Salto. Um dos entrevistados é o cacique da aldeia, Valci Siña e ele, como uma das grandes autoridades da aldeia, indicou os outros 14 indígenas participantes deste estudo. A escolha dos envolvidos permeou questões como: ser ancião ou anciã da aldeia; ser liderança na aldeia; ser professor ou professora e ser jovem, tentando respeitar um número paritário entre homens e mulheres.

Desta maneira, as análises que seguem são uma parte do todo, do modo de vida Akwẽ-Xerente, observado por meio da lente que, neste momento, me fez chegar até esse povo e ainda por chaves de discussão que permitem organizar os conhecimentos observados, vividos, analisados e que serão aqui interpretados. As reflexões construídas sobre esse modo de vida serão desveladas por meio das relações entre territorialidade e alteridade; territorialidade e temporalidade e territorialidade e sustentabilidade.

## **5.1 O Akwẽ-Xerente: territorialidade e alteridade**

O lugar mais importante para nós, porque a gente nasce aqui na aldeia. Isso é mais importante, porque nós vivemos aqui, temos que estar aqui para nos fortalecer mais. (Estudante 3 - jovem)

As questões que permeiam a compreensão de territorialidade serão desenvolvidas a partir dos seguintes autores: Santos (1978, 1979, 1982, 1985, 1988, 1994, 1996); Little (2002) e Ingold (2015), entendendo a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos.

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu "território", com suas particularidades socioculturais [...] No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 4).

A citação acima, permite-nos melhor entender que a lente do lazer, que estou utilizando para observar, melhor descrever e interpretar o modo de vida Akwê-Xerente, reconhece a territorialidade deste povo. Trago aqui o modo de habitar específico de um povo que vem, ao longo de séculos, construindo seus processos identitários, com suas próprias maneiras de se constituir humanidade, enquanto vida.

Steil e Carvalho (2012) defendem que o mundo que estamos estudando é um mundo em contínuo movimento. Enquanto observadora, não olho a partir de um corpo que se localiza como uma totalidade independente em relação aos fluxos de luz, sons e texturas do ambiente, mas diferente do que muitos pensam, ele é atravessado por estes fluxos, nos quais me é dada a possibilidade de descrever e compreender o mundo.

Ao aproximar o universo indígena dos estudos do lazer, mantinha um estranhamento com relação a possibilidade de observar um mundo de objetos fixos, de conceitos limitados e parciais, entendia haver necessidade de considerar uma totalidade da minha participação em um mundo diverso e em processo de criação. "Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é a condição para ver, o som para ouvir e o tato para sentir" (INGOLD, 2008, p. 129).

Uma perspectiva de habitação é fundada na premissa de que

as formas como os seres humanos constroem, ou mesmo caminham, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro de correntes da atividade na qual estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores (INGOLD, 2015, p.35).

A fala abaixo, de uma indígena Akwẽ-Xerente, traz elementos para melhor entendermos a vida, os fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que constituem este povo.

Primeiro, quando eu acordo, eu agradeço a Deus, que é o whaptokuazaré. Depois tomo um banho, porque eu aprendi desde criança que de manhã cedo temos que tomar banho, para o corpo ficar mais leve. De manhã cedo as minhas filhas estão tudo aqui, para me visitar, para ver como estou e pra gente se ver também, porque sempre é um novo dia, aí nossa família se junta, vem aqui tomar café. E depois da janta a gente fica unido em harmonia sabe, tranquila. É muito importante a minha vida junto com minhas filhas, meu pai, mãe e minha irmã. Então, às vezes, a gente faz o almoço junto como antigamente. Eu voltei a valorizar a minha cultura, eu voltei atrás, que antigamente os nossos genros ficavam lá na casa do sogro, e agora eu estou com a Fabiana e o Lucas dentro da minha casa, agora elas vão morar comigo. Voltei a tradição porque eu quero manter a cultura viva. Eu falei pro meu genro, pro Lucas, se um dia ele quiser fazer a casa, ele pode fazer, se não quiser também ele pode ter uns cinco ou seis filhos aqui dentro da minha casa, na nossa casa. Eu vou cuidar de criar, que antigamente era nossas mães que cuidavam, a gente deixava nossas crianças com as nossas mães, a tarefa da mulher é trabalhar dentro de casa (Professora 1).

Esta fala possibilita-nos verificar que há uma visão cosmológica que envolve o habitar Akwẽ-Xerente, sua relação com o místico, com a natureza, com a família e a comunidade. E, ainda, revela preocupação e comprometimento com permanência desta cultura no mundo, ao trazer, em um primeiro momento, a relevância de agradecer a Deus (whaptokuazaré) e, em um segundo momento, a importância do banho para a leveza do corpo, do encontro e fortalecimento da vida cotidiana e dos vínculos com os parentes próximos. O relato contribui, ainda, para a reflexão acerca da valorização e encantamento com o modo de ser Akwẽ-Xerente.

Santos (1978) contribui para a compreensão da relação entre territorialidade e alteridade, quando reflete acerca do espaço como produção do homem, da relação da natureza com a totalidade e a mediação da técnica. O espaço social do povo Akwẽ-Xerente corresponde ao espaço humano, lugar de vida, de morada, de trabalho, sobrevivência, ritos e tantas outras experiências. O espaço geográfico – Território Indígena Xerente – vem sendo historicamente organizado pelo seu povo, que o produz como lugar de luta e de sua própria reprodução. Os territórios dos povos tradicionais

se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. (LITTLE, 2002).

Para entender como se processa a relação entre territorialidade e alteridade, neste estudo com o povo Akwẽ-Xerente, recorremos a Santos (1978), que defende que “a utilização do território pelo povo cria o espaço”, espaço que apresenta mudanças ao longo da história, ficando a compreensão de que o território antecede o espaço. Assim, quando a Professora 1 diz do seu modo de habitar o mundo, entendemos que, enquanto povo, há uma escolha do por um modo de viver. As falas abaixo contribuem para melhor compreender esse processo:

Essa terra aqui é importante, a gente dorme descansado, a gente fica descansado, sem preocupação de pessoa que rouba, que mata, a gente fica aqui, tudo é tranquilo. (Idosa)

Aqui é o lugar que a gente nasceu, se criou, e ele se torna importante porque é o nosso pilar, para gente viver, eu não acho outro melhor, outra coisa melhor do que aqui, outro lugar, então é aqui (Estudante 1 - jovem).

Salto é uma aldeia indígena onde a gente mora, lá é bom também, tem lugar muito bonito para ver, tem várias danças, cultura, costume. É um lugar muito bonito também, para viver, é muito diferente da cidade (Estudante 2 - jovem).

É muito importante porque aqui (na aldeia) a gente vive tranquilo, não é como na cidade, que a gente fica preocupado com as crianças também, as crianças ficam aí brincando, não é como na cidade que fica fechada em casa, não, aí eles brincam tranquilos (Professora 2).

Alternei as vozes, de diversas idades, na busca por trazer nesta discussão, o entendimento de uma valorização que o povo Akwẽ-Xerente tem acerca do seu modo de habitar o mundo, que se constitui numa relação entre territorialidade e alteridade. Ao escolher viver neste território, valorizando todos os seres que nele existem e são fundamentais para a existência da vida, esse povo reconhece as circunstâncias naturais que formam a estrutura material da existência do grupo.

Habitar [...] concerne a maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem as suas próprias vidas, e como a vida, prossegue. Criticamente, então, a habitação não é meramente a ocupação de estruturas já construídas: não está para construção como o consumo está para a produção. Significa antes essa imersão dos seres nas correntes do mundo da vida, sem qual atividades como concepção, construção e ocupação simplesmente não poderiam acontecer. (INGOLD, 2015, p. 34)

Os fluxos do modo de vida Akwẽ-Xerente materializam a relação entre territorialidade e alteridade, ou seja, o habitar deste povo é um esforço coletivo para

ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, do seu “território”, com suas particularidades socioculturais. E, a partir do conceito de cosmografia (LITTLE, 2002), o povo Akwẽ-Xerente define os seus saberes ambientais, ideologias e identidades, que são coletivamente criados e historicamente situados, para estabelecer e manter seu território. As falas dos idosos, adultos e jovens revelam os vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e a suas formas de defesa.

O registro fotográfico, na página abaixo, do casal voltando da roça e as falas destacadas dizem de um lugar, de um ambiente que envolve os que nele habitam. É o rio que mata a sede, que lava a roupa e o corpo; é a terra em que se pisa, se planta, se produz e se brinca; é o ar que se respira e que inspira a contemplação da territorialidade indígena, que permite ao Akwẽ-Xerente ser quem ele é.

É muito importante, é aonde nós moramos, é importante para nós, onde nós vivemos, porque não tem outro lugar melhor do que esse aqui da aldeia Salto (Estudante 2 - jovem).

Eu acho melhor porque a terra é nossa, né? Aqui não tem que pedir nada emprestado, aqui não tem soberba, essa área a gente já sabe que é uma área indígena, e todo mundo sabe, na entrada estão as placas indicando, todo lugar tem as placas indicando “atenção, área indígena”. O que que é aquela área? Aquela área é diferente da do branco, para o branco ficar sabendo e ter respeito também, não invadir, não mexer com madeira, não mexer com minério, porque nós não mexemos (Idoso).

É bonita a terra, tem água perto, tem o rio ali perto, e tem também muita gente, tem muitas casas, as pessoas acostumam, tem as nossas terras (Estudante 5 - jovem)

Fotografia 2: Casal voltando da roça



Foto: Autoria própria

Vejo Dona Belcina saindo de casa para lavar. Pergunto se posso acompanhá-la, ela tem 56 anos e tem como afazeres- cuidar da casa, lavar roupa, fazer as refeições, cuidar da roça e ainda é artesã. Me diz que trabalho duro é o trabalho na roça e os afazeres de casa. Para descansar e se divertir gosta de fazer artesanato e ficar quieta. Conversamos sobre a vida na aldeia, o trabalho na roça e ela me explica que o verão e o inverno estão se misturando, está cada vez mais difícil. Começando o final da tarde, são quase 16 h, quando retorno do “brejo” (riacho) onde estive com Dona Belcina lavando roupas. (Notas do caderno de campo – Os afazeres na aldeia – a roça e o brejo)

Assim, a questão da territorialidade se une ao debate da alteridade, chamando a atenção para a dimensão espacial da cidadania. Martins (1993) afirma que nossa cultura barroca, de fachada, não tem dado conta da igualdade de direito à maioria e

do reconhecimento da alteridade para os excluídos do campo, da floresta e até mesmo na cidade.

O pertencimento que permeia as vozes Akwẽ-Xerente traz elementos que denotam a relação deste processo de territorialidade e alteridade. Os indígenas conseguem falar do seu lugar e do modo como vivem, reconhecendo que existem diferenças entre seu modo de vida e o de outros grupos da sociedade. No modo Akwẽ-Xerente de habitar o mundo existe uma noção de que a diferença constitui a vida social, à medida que esta efetiva-se através das dinâmicas das relações sociais e "neste processo a diferença é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente de tensão e conflito" (VELHO, 1996, p.10).

O indígena Akwẽ-Xerente consegue dizer do seu modo de habitar a partir do que conhece de outros modos de habitar. Fala do sossego da aldeia, da forma como se relacionam com a natureza, diz da forma como vivem suas crianças a partir da existência de outras realidades. Este conhecimento da alteridade, leva-os a reconhecer o próprio cotidiano, o modo de vida, enfim, a própria forma de habitar.

Territorialidade e alteridade mostram-se presentes nas vozes destes indígenas, que denotam reconhecer que diferenças não são uma questão de identidade, é o oposto, inclusive. O indígena Akwẽ-Xerente traz na sua territorialidade, no seu modo de habitar, uma relação de alteridade em que no outro ele não se vê refletido.

## **5.2 O Akwẽ-Xerente: territorialidade e temporalidade**

Aqui, eu sou feliz, porque essa aldeia ela é bem abençoada, tem córrego, tem o Rio Tocantins para pescar, algumas matas para o pessoal plantar roça. Essa aldeia é bem limpa, ela é bem tratada, então eu creio que todas as famílias que moram aqui, eles consideram muito ótimo essa aldeia, esse lugar. (Professora 1)

A aldeia Salto é um espaço e um território com um modo de vida específico, com uma organização social, econômica, política e cultural que define o pertencimento deste povo no seu espaço, define a sua territorialidade. E neste lugar, a conexão entre espaço-tempo é primordial para o entendimento do conceito e da formação do habitar Akwẽ-Xerente, pois mesmo sendo diferentes, tempo e território estão conectados.

Santos (1996) destaca que a concepção de tempo e espaço coexistem. Entendo que na aldeia Salto tempo e território estão em movimento e acontecem em

um processo recíproco e de forma simultânea. Todos os aspectos que envolvem o habitar Akwê-Xerente fazem parte de suas territorialidades e temporalidades, quero dizer que a natureza, a cultura, as organizações política, social e econômica constituem esses processos. Na forma de habitar deste povo indígena específico há uma ação do tempo no território e, de forma simultânea, uma ação do território no tempo.

A natureza, a cultura, as organizações política, social e econômica determinam, assim, territorialidades e temporalidades do povo Akwê-Xerente. Pude observar que neste território a conversa flui sem pressa, não há uma urgência em sair daqui para chegar ali no horário marcado ou a sensação de medo do trânsito atrapalhar os horários estabelecidos. A minha observação, a princípio, me permite a sensação de que os minutos neste lugar parecem ser maiores, mas o convívio com o povo Akwê-Xerente me faz afirmar que a forma como habitam o seu território traz um vínculo com a temporalidade que marca suas relações.

Os homens, na aldeia Salto, têm o hábito de acordar por volta das 5 horas e seus ofícios, a partir desse horário, são pescar e cuidar da roça; outros trabalham por diária (roça/ou casa) ou ajudam as mulheres nos serviços domésticos. Todas as famílias recebem bolsa família, a FUNAI e o Distrito de Saúde Indígena (DSEI) distribuem cestas básicas para as famílias que necessitam. Assim, por meio de suas roças (milho, mandioca e banana) e de outros serviços, como: diaristas, professores, técnicos de saúde, os indígenas Akwê-Xerente sobrevivem. Ao estudar especificamente a aldeia Salto, Lima (2016, p. 197) relata:

Hoje a renda vem do trabalho dos assalariados, são cerca de 25 funcionários na escola e na saúde. Alguns, além do salário, pagam para a colocação de roças, o que termina por gerar movimentação financeira na comunidade. Excedentes de produção também são comercializados na própria aldeia, um quilo de mandioca, por exemplo, é vendido a R\$ 2,00. Há ainda casos relatados de indígenas, cuja renda tem origem na compra de produtos considerados supérfluos como refrigerantes e bolachas recheadas para comercialização na aldeia, vendendo-os com uma pequena margem de lucro.

A necessidade de sobrevivência do indígena Akwê-Xerente, que antes era suprida pela caça, pesca, plantação e pela troca de alguns desses produtos, na atualidade, caracteriza-se de outras formas. A sobrevivência antes suprida a partir de uma relação com o tempo determinado pela natureza, ou seja, o tempo de plantar, de colher, de caçar e de produzir, passou a ser pautada por outra relação, estabelecida pelo processo de produção do capital, ou seja, o trabalho assalariado, imprimindo no

habitar deste povo uma organização desta temporalidade. A Professora 1 ministra aulas na escola indígena da aldeia Salto, ao descrever a sua vida cotidiana, ela faz emergir novos elementos para esta discussão:

Eu almoço, descanso um pouco, depois eu vou fazer meus planos de aula e depois, as vezes, eu faço um pouco de artesanato ou então vou para casa das minhas filhas visitar, ver como elas estão, e visitar minha mãe também. Às vezes, se eu tiver alguma dúvida, eu vou pesquisar, pergunto a minha mãe ou então vou para casa de uma anciã perguntar, pra pesquisar, pra eu trabalhar depois na sala de aula (Professora 1)

Percebam que há o tempo do descanso após o almoço, este é um hábito da cultura indígena, há o tempo do trabalho como professora (elaborar planos de aula), há o tempo para confeccionar artesanato (cultura indígena), há o tempo para visitar filhas e mãe, mantendo a proximidade dos familiares (cultura indígena) e há o tempo para entender melhor a cultura Akwẽ-Xerente, que é um tempo de trabalho e do ser indígena (pesquisa com anciãs). O hibridismo fica marcado nesta análise, trazendo elementos para que a relação territorialidade e temporalidade fique marcadamente explicitada pelo processo alteritário da forma de habitar deste povo.

As atividades cotidianas da professora indígena, de um agente de saúde indígena, de uma indígena artesã e/ou simplesmente de um indígena Akwẽ-Xerente são objetivadas por relações de poder e dominação. O Estado, ao adentrar os territórios indígenas com políticas públicas, traz uma série de diretrizes, obrigações, deveres e direitos que devem ser primeiramente discutidos com as populações indígenas para serem implantados. Desta forma, a existência atual de uma educação indígena diferenciada é fruto da luta indígena pela defesa de uma proposta que ultrapassasse a visão catequizadora do colonialismo e busca o reconhecimento de seus saberes. As configurações dessas relações de poder na vida cotidiana são construídas a partir das experiências que se configuram ao longo do processo histórico, então, na atualidade, os indígenas já sabem dizer que: se a escola é dentro da aldeia, dentro do território indígena, há que se considerar suas territorialidades e temporalidades.

Sobre este tema temos o relato da vida cotidiana do Professor 1, que ministra aulas no Centro de Ensino Médio Xerente (CEMIX), localizado dentro do Território Indígena Xerente:

Bebo café e seis e meia vou para o meu trabalho, trabalho no Centro de Ensino Médio Indígena Xerente, distante daqui 28-30 km. De manhã, eu fico lá até uma e meia da tarde, onde leciono as aulas de ciências e educação física, para o ensino fundamental e ensino médio. Ao chegar aqui na aldeia Salto, já preparo o plano de aula para o outro dia; depois tem dias que eu pesco, mas esses dias não estou pescando que está ruim de peixe e tem vez que a gente trabalha também na roça. Nós temos a rocinha, plantamos mandioca, e a tarde, se não pescar, nós estamos jogando um futebolzinho aqui na aldeia. Aqui na aldeia todo dia tem futebol, que é esporte que o Xerente gosta. É isso que é minha vida cotidiana, que eu faço todo dia da minha vida. (Professor 1)

Ao falar do seu modo de habitar, o Professor 1 diz da produção de sua vida. Um dos conceitos, trabalhados por Ingold (2015) é o de malha, que é entendida como uma textura de fios entrelaçados. Ao dizer do seu trabalho na escola, do seu trabalho na aldeia, este indígena fala da forma como sobrevive, de um tempo de valorização e fortalecimento do seu habitar e ainda de como os indígenas buscam se divertir. As temporalidades expressas delimitam territorialidades que se localizam nas dinâmicas econômicas, sociais, políticas e culturais.

Eu trabalho aqui na aldeia, fazendo saneamento, sou agente indígena de saneamento (AISAN). Durante 15 dias, eu vou todo dia ligar a bomba, desligar, fazer um reparo num código de comando, ver a água, se está alta ou baixa, esse que é meu serviço. A noite, tem vezes que vou aproveitar, né? Tem vezes que a noite eu vou caçar, esperar, aí eu volto para casa tarde da noite, mas tem vezes que eu amanheço lá, venho só de manhã. (Adulto 2)

A nossa convivência é a mesminha ainda, olha, plantamos mandioca, mandioca mansa, para a gente comer, plantamos inhame e batata. Quanto eu era nova, trabalhava, era igual o homem, eu trabalhava, entrava no serviço, pra me manter, tinha macaxeira na roça, batata, inhame, mamão, e dava tudo, fava, andu, toda coisa eu plantava. (Ancião)

De manhã eu posso até capinar um terreiro e plantar umas coisinhas. Quando era novo meu trabalho era só roça, dia de sábado ia para o mato caçar, quando era segunda já começava a mexer com a roça. Tem vez que tem descanso, tem vez que não, tem vez que se não tiver nada de carne, eu vou pro mato a noite, eu vou pescar. Agora o artesanato é o seguinte, tem isso aí no meio também, na minha época não tinha preço bom como tá agora, na minha época nós vendíamos só rede, balaio, cesta grande assim, não é vender, quer dizer que pelo menos uma ajudinha assim saia, né? (Ancião)

O etnocentrismo e todos os pré-conceitos construídos ao longo da história trazem a visão do índio como um sujeito preguiçoso, mas as entrevistas apresentam uma realidade diferente desta difundida. Neste ponto, podemos dizer que os sujeitos não indígenas têm temporalidades e formas de habitar o mundo diferentes das temporalidades dos indígenas Akwẽ-Xerente.

O lugar que nós moramos. Eu estou morando aqui, eu estou dormindo bem, eu vou a hora que eu quero, chego a hora que eu quero, por isso que a aldeia faz parte da cultura também, da nossa vida. A terra é nossa mãe, que produz para alimentar nossos filhos, na terra cresce o que nós plantamos nela, da terra vem o dinheiro, tudo que você planta dá dinheiro, a terra guarda nós tudinho. Porque a terra é nossa mãe e a natureza é nosso pai, a floresta. A terra é para a gente viver em paz, para as crianças ficarem livres, porque na cidade você faz uma casa você tem que murar para não sair, se mexer “aculá” o outro vem e reclama, você não vai ter mata, mas o índio é diferente, aqui tudo é solto. Um vai para o rio, vai pescar, outro vai buscar pequi; na aldeia é bom, tem educação para colocar seus filhos pra estudar, porque se a gente não estudar hoje, você não é nada, se você não estudar hoje, você fica na escuridão. (Adulta 3)

Fotografia 3: Artesã Akwê-Xerente.



Fonte: Autoria própria

Sento-me próximo a uma indígena que estava fazendo artesanato de capim dourado, apresentei-me dizendo meu nome e começamos a conversar sobre o artesanato, ela me disse que faz por encomenda e que gosta de fazer. Me conta que se casou com 15 anos, tem 5 filhos, o mais velho tem 18 e o caçula 03 anos. Diz que gosta de morar nesse lugar porque é tranquilo, não tem barulho ou risco de ladrões. Concordo com ela, visto que essa tranquilidade sentimos no respirar, no olhar. Enquanto conversávamos, as linhas douradas davam forma a uma pequena mandala, que mais tarde tornaria uma bolsa ou um objeto decorativo, resultado da arte indígena Akwê-Xerente. Em meio ao trabalho da artesã me dei conta de que aqui a conversa flui sem pressa, nem eu ou ela tínhamos compromissos inadiáveis ou estávamos atrasadas para alguma coisa, a fala mansa dela (assim como de todos por aqui) denota tranquilidade, serenidade, a não urgência. (Notas do Caderno de Campo: Aldeia e sua temporalidade)

Na tentativa de entender o fluxo da vida Akwẽ-Xerente, os fios que entrelaçam a malha destas vidas, percebo uma unidade entre natureza e cultura, ou seja, entendo haver uma sinergia entre elas, que permite o habitar deste povo como todas suas características diversas que determinam a territorialidade e temporalidade específica. O movimento que o povo realiza no seu habitar condiciona o que está no tempo e no espaço e este mesmo movimento de habitar condiciona o que está no espaço e no tempo.

### **5.3 O Akwẽ-Xerente: territorialidade, alteridade, temporalidade e lazer**

As nossas brincadeiras antigas, tem vez que a gente faz um grupo, vocês chamam de mutirão, um bucado (muita) de gente, íamos ajudar, numa distância daqui como 3 km ou 4 km, em uma roça, todo mundo ia trabalhar. Quando terminava cortávamos umas toras de buriti, já vínhamos brincando, corria de lá todo mundo alegre, brincávamos de corrida de tora, de corrida de flecha também e de noite as menina-moça, brincava de Krakau (esconde-esconde). (Ancião)

A forma de habitar do povo Akwẽ-Xerente traz possibilidades de aproximação entre o tempo de obrigação e o tempo de lazer, que são muito bem descritas pelo Ancião, quando ele diz que se juntam os parentes para ir fazer um mutirão na roça, e que neste lugar já cortavam a tora de buriti para poder fazer a corrida de tora, que brincavam no caminho de corrida de flecha e que as moças brincavam de pega- pega.

Neste modo de viver há uma carga histórica de relação e comprometimento com o meio em que vivem, o lugar onde residem e de onde tentam retirar recursos naturais de forma inteligente para a manutenção das futuras gerações. Conclui-se que a territorialidade constitui-se na forma como este povo se comunica com as formas de vida que lhe rodeiam e estas relações consolidam a consciência de pertencimento a este lugar, à aldeia Salto, ao Território Indígena Xerente. Ao ser questionado sobre a importância do território, o Professor 1 destaca:

Para mim é muito importante, por causa da aldeia, nossa terra demarcada. É só uma área Xerente no Tocantins, você vê muito verde, é bem preservada, o que você precisa está ali, pra fazer artesanato, arco e flecha, cortar tora de buriti. E você tem água pra beber no brejo, hoje as águas tão secando porque ao redor da reserva tão desmatando tudinho. Atinge até nossa área indígena e fica complicado pra gente, porque nosso território é a terra mãe que a gente

fala. Por isso a gente tem o nosso bem maior, tem assim maior probabilidade do povo Xerente viver. (Professor 1)

A fala acima traz uma reflexão sobre a relação entre território e cultura que se aproxima das afirmações de Santos (1996, p.114), ao destacar que uma sociedade reivindica ao se apoderar de um território é o acesso, o uso e o controle, desde as realidades visíveis aos poderes invisíveis que o compõem e que parece partilhar o domínio das condições de reprodução de vida dos homens, tanto a deles própria quando a dos recursos dos quais eles dependem.

Perpassa por esse modo de vida, por essa forma habitar do povo Akwẽ-Xerente, a noção de sustentabilidade ecológica e cultural, estabelecida por Sachs (1993). Essa noção considera que sustentabilidade ecológica é a possibilidade de propor novas formas de relacionamento entre o consumo humano e os recursos naturais, sendo que a sustentabilidade cultural é a possibilidade de valorização de formas diversas de relação entre ser humano, natureza e diversidades culturais, mediada pela etnociência. Nos estudos de Bahia e Sampaio (2005) há indicação de aprofundamento neste caminho, de uma necessidade da atualidade de viver e compreender as relações e do estabelecimento de um novo paradigma sobre as questões do meio ambiente:

A problemática ambiental, mais que uma crise ambiental, é um questionamento do pensamento e do entendimento sobre os valores vividos na atualidade e as relações estabelecidas na sociedade capitalista no que se refere à busca de um desenvolvimento pautado na lógica da dominação da natureza e dos recursos naturais. (BAHIA; SAMPAIO, 2005, p. 161).

A sociedade não indígena, por conta das demandas estabelecidas por sua forma de viver, de produzir e consumir, estabelece um modo de habitar diferente dos povos indígenas, enquanto para a primeira há uma necessidade humana de dominação da natureza e dos recursos naturais; para a segunda, é necessária uma possibilidade de comunhão e unidade entre homem, natureza e recursos naturais.

A divisão entre o ambiente humano e o contexto dos demais seres que habitam o mundo, estabelecida como a priori da própria antropologia, se desfaz na perspectiva de Ingold. A concepção semiótica da cultura como um sistema simbólico e uma teia de significados, tecida pelos próprios humanos e que os mantém suspensos num espaço imaginário que paira sobre o mundo natural dos objetos e organismos biológicos, perde sua consistência e plausibilidade no horizonte de uma antropologia dos materiais.[...] não se trata de apropriar-se do ambiente pela mediação da cultura, incorporando-o na nossa teia de significados humanos, mas de reconhecer a singularidade das

perspectivas dos diversos organismos no seu habitar o mundo [...] Ingold vai postular uma simetria absoluta. (STEIL; CARVALHO, 2012, pp. 43-44).

Pensar sobre territorialidade, alteridade e temporalidade permite dizer da relação “invisível” do habitar do povo Akwẽ-Xerente, que se consolida para além da materialidade que conseguimos tocar, observar ou descrever; consolida-se na cosmologia das histórias sobre a origem, das lembranças do corpo vivido, dos sentimentos e emoções vinculados às paisagens daquele lugar específico. São habitantes que vivem na terra e não sobre ela (INGOLD, 2015).

Desta maneira, este estudo diz da territorialidade, alteridade, temporalidade e sustentabilidade de vínculos materiais e imateriais que a cosmologia Akwẽ-Xerente é capaz de revelar. Little (2002) analisa que outro elemento fundamental dos territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos.

Quando os questioneei acerca do que realmente os aproximava do modo de viver indígena, pude ver nas falas uma expressão do que acima é ressaltado. Os vínculos sociais, simbólicos e rituais do povo Akwẽ-Xerente apresentam-se, dentre outros, da seguinte forma:

Eu tenho orgulho de ser índio, Deus me fez assim, o que me aproxima é a defesa da cultura, não acabar a cultura, nós falamos a língua e não acabar as tradições. Eu tenho um ancião que me aproxima muito, quando ele faz reunião sempre fala no meio do povo: “vocês não deixem de ser índio, não deixem de falar em tradição, da sua cultura vocês não se envergonhem, vocês se orgulhem do que vocês têm, porque é sua defesa, a língua é defesa nossa”, qualquer lugar que você for, se é em Brasília, se é Rio de Janeiro, você fala a sua língua. (Adulta 3)

Ter nossos direitos, para nós não deixarmos nossa cultura. (Professora 2-adulta).

A fala. A fala, é a maior identidade que a gente tem é a nossa fala, que vocês nem entendem todas as palavras que a gente fala. (Professor 1)

Eu falo a nossa língua, eu converso em português, mas eu não me faço que eu sou branca, eu sinto que sou Xerente. (Idosa)

As falas transcritas dizem do sentimento de ser indígena e mais ainda, de ser um indígena Akwẽ-Xerente, com um modo de ser singular, uma língua específica, um sentimento de pertencimento a uma cultura particular, uma tradição; um sentimento de afirmação enquanto povo batalhador que luta para fortalecer os seus vínculos sociais, simbólicos e rituais.

A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único território (Little, 2002). Este território traz a possibilidade de habitar práticas culturais de lazer que demonstram uma perspectiva de relação com todo esse processo construído de territorialidade, alteridade, temporalidade e sustentabilidade. O habitar do povo Akwẽ-Xerente possibilita o emergir de práticas culturais que trazem elementos que nos dizem da possibilidade de uma relação com o lugar onde vivem os indígenas, onde podem ser como são, pintar seus corpos, cantar seus cantos e dançar pela noite, em comemorações ou rituais. O que se apresenta neste modo de vida é uma possibilidade de interação entre territorialidade, alteridade, temporalidade, sustentabilidade cultural e os estudos do lazer.

Quando é marcado o almoço entre os anciãos, comunidade e as crianças. Fazemos um berarubu, aí você já conversa com os anciãos, com os outros, com as outras mulheres, os jovens, então para mim faz parte do que eu gosto que é da cultura mesmo, é fazer berarubu<sup>33</sup> que almoça todo mundo junto. (Adulta 3)

Quando é no tempo da festa, cada partido a gente pinta, vamos lá para montar (organizar) os cantores, aí lá a gente canta, até meia noite, brincando. Eu gosto de brincar junto com os novos. (Idosa)

---

<sup>33</sup> Berarubu: prato típico da culinária Xerente, o ritual de preparação dura cerca de 24 horas. O ingrediente principal deste prato é a cabeça do boi, que é limpa e dela são retirados o couro, as orelhas, os olhos e algumas glândulas. Enquanto a cabeça é preparada, a lenha é queimada em dois buracos feitos no chão. A cabeça preparada e temperada é enrolada na palha de bananeira e colocada neste buraco, que é coberto com brasa e terra. Depois de mais de 16 horas o prato estará pronto.

Fotografia 4: O banho no rio



Fonte: Autoria própria

Ao observar crianças Akwẽ-Xerente no rio, vejo-as brincar e percebo a interação destas com o ambiente, com aquele escorregador que a natureza oferece, que é feito no barranco e com terra batida e bem lisa por conta da água e das tantas descidas que as crianças realizam. E o rio faz parte da vida indígena, um modo de viver que tem a natureza encarnada na vida, e os jeitos e sorrisos lançados ao vento estão em harmonia com o cantar dos pássaros, com a índia que lava suas roupas e com os olhos brincantes que observam tudo ao seu redor, inclusive seus filhos, sobrinhos e, por que não dizer, “parentes” brincando. E as crianças brincando não deixam de ser tocadas por aquela indígena que lava suas roupas na beira do ribeirão, todos – árvores, rio, borboletas, peixes, passarinhos, insetos, crianças e mulher indígena - se educam e se cuidam mutuamente nesse processo. O rio revela a complexa relação de unidade entre territorialidade, alteridade, temporalidade, sustentabilidade e prática cultural de lazer. (Notas do Caderno de Campo – O rio revela)

As passagens acima evidenciadas apresentam como as práticas culturais são desenvolvidas na vida cotidiana. Há nestas passagens elementos comuns, que são: práticas culturais específicas do povo Akwẽ-Xerente (a pintura, o canto, as brincadeiras, o berarubu, a corrida de tora, a corrida de flecha, o KraKau e o banho no rio); a relação com a comunidade – as práticas culturais são para todos os “parentes”,

crianças, jovens, adultos e idosos, sendo ressaltado, inclusive, a intergeracionalidade nas atividades e, por fim, a questão da territorialidade e da temporalidade, pois as práticas culturais destacadas acontecem dentro de um território e tempo específico.

Baptista e Ventura (2014, p. 95) contribuem com as reflexões deste trabalho ao relacionar ócio, temporalidade e existência, a partir de análises da fenomenologia e hermenêutica heideggereanas.

Desenvolveremos nossa reflexão sobre ócio, tempo, temporalidade e existência, partindo da premissa heideggereana de que o homem nada mais é do que tempo, ou antes, temporalidade, e só nesse horizonte se pode auto e heterocompreender. Nesse contexto, o tempo ocioso será considerado como a possibilidade de o homem, o ser heideggereano, permanecer na escuta do ser e da verdade, logo, o mais próximo de si próprio que é possível.

Ao considerar a perspectiva de temporalidade do ser humano e que o lazer compõe esse processo, observo que a aldeia Salto é um lugar onde há possibilidade de crianças, jovens, adultos e idosos se juntarem para organizar um almoço juntos, uns preparando a comida, outros cavando buracos, pegando gravetos para queimar ou ainda folhas de bananeira e outros ficam por ali, em volta, olhando, rindo e brincando com este acontecimento. Há um processo alteritário que se reafirma através das práticas culturais, como é destacado na passagem abaixo:

A minha fala, a língua, o modo como eu vivo, o modo como eu sou. Então essas três coisas: que é minha fala, a língua - o modo de viver como um akwẽ, e o modo como eu respeito a cultura, isso é tudo para mim. (Professora 1)

E ao serem questionados de como as crianças Akwẽ-Xerente aprendem as práticas culturais do povo, os entrevistados contribuem para a discussão que envolve campo dos Estudos do Lazer, territorialidade, alteridade, temporalidade e sustentabilidade. Observem como as crianças aprendem sobre o habitar Akwẽ-Xerente:

É questão cultural mesmo, questão do costume, a gente vê aqui ao redor só tem rio e córrego né, então as criancinhas os pais levam, eu mesmo desde pequenininho sempre fui com meus pais, aí você vai aprendendo, aí os meninos vão sozinho para o córrego, aí aprendem. (Estudante 1- jovem)

É porque a gente já ensina de pequeno, aí a gente pede para eles brincar junto, porque aí já fica acostumando brincar, cai, corre com as flechas. (Idosa)

Como destaca Barroso (2009, p. 180) em seu estudo sobre o povo Akwê, a infância tem papel fundamental para a comunidade:

[...] Além das crianças serem amadas arduamente e respeitadas na sua integridade física e simbólica, configuram-se para a comunidade a real potencialidade para a continuação. Portanto, evidenciar a efetiva participação das crianças na vida social e cultural da sociedade permite conhecer a organização social.

Os saberes sobre essa forma de habitar são construídos socialmente desde a infância, em um processo que Lave e Wenger (2003) denominam de aprendizagem situada na prática, que traz a perspectiva de que a aprendizagem é um aspecto central e inseparável da prática social. Na aldeia Salto, as crianças aprendem as práticas culturais através da participação na vida social, a criança indígena tem liberdade para transitar nos diversos espaços e tempos da aldeia, olhando, experimentando, trocando e aprendendo a se constituir um Akwê-Xerente.

No conceito de atividade situada [...] assumimos as dimensões de uma perspectiva teórica geral, os fundamentos básicos a respeito do caráter relacional do conhecimento e da aprendizagem, acerca do caráter negociado do significado e da natureza interessada (comprometida) da aprendizagem como atividade para gente envolvida. Tal perspectiva significou que não há atividade que não esteja situada. Ela implicou uma ênfase no entendimento compreensivo que envolveu a pessoa como totalidade, em atividade com o mundo; e em ver que agente, atividade e mundo se constituem mutuamente. (LAVE; WENGER, 2003, p. 6) (tradução feita por mim)

Figura 5: Aprendo olhando



Foto: Aatoria Própria

Sigo andando para as casas próximas ao posto de saúde, converso com mulheres que fazem artesanato de capim dourado, enquanto crianças brincam ao redor, por vezes observando a tarefa que as mulheres estão fazendo. Me dizem que são feitas bolsas, pulseiras, brincos e cestarias de capim dourado e, com fibra de buriti, são feitos cofos, bolsas e esteiras. Assim, percebo que as crianças vão aprendendo a ser artesãs, pois desde pequeninas estão olhando e, quando maiores, começam suas primeiras investidas aprendendo, na prática, o ofício de artesã. Da mesma forma, as crianças quando veem os adultos lançando com arco e flecha, correndo com a tora de buriti ou dançando no pátio da aldeia com a música akwê, estão aprendendo e se constituindo um indígena Akwê-Xerente. (Caderno de Campo – aprendendo na prática.

Ao analisar as práticas da vida cotidiana, observo que a participação no coletivo auxilia o processo de aprendizagem do Akwê-Xerente, visto que ela pode ocorrer no tempo, fenômeno difuso e onipresente. Os indígenas aprendem constantemente, com seus pares, no envolvimento com o ambiente desde a infância são estimulados ao aprendizado através das práticas da vida cotidiana, que revelam processos identitários. Como exemplo analisamos a imagem, as notas de campo e as falas dos indígenas.

Olhando né? Olhando que aprende. (Estudante 4 - jovem)

Ao questionar acerca de como as práticas culturais são aprendidas ou ensinadas para as crianças, a intenção é entender como elas aprendem sobre a forma de habitar de seu povo para, então, verificar como se desenvolve a sustentabilidade cultural das práticas culturais que se aproximam dos estudos do lazer.

Era mais assim praticando que nós fomos preparados para correr com tora, dançar e fazer a cantoria de Maracá. As crianças eram ensinadas nas casas a aprender a respeitar o próximo. Preparar para ver se faz um casamento, porque na minha idade eu já posso fazer um casamento e fazer discurso. (Professor 1)

É olhando e praticando que se aprende; de forma simples e direta, os indígenas expõem como o povo Akwê-Xerente desenvolve o uso do corpo. Mauss (2003) diz do valor crucial para as ciências de um estudo sobre o modo como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado do seu corpo.

É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime a sua marca nos indivíduos: Exercitam as crianças a ... dominar reflexos inibem-se medos ... selecionam-se paragens e movimentos. Esta procura da projecção do social sobre o individual deve remexer o mais profundamente possível usos e condutas; neste domínio, nada há de fútil, nada de gratuito, nada de supérfluo. (MAUSS, 2003, p. 11).

Assim, vendo e praticando, as crianças Akwẽ-Xerente aprendem sobre seu modo de habitar o mundo e, nesta forma prática de aprender a viver, aprende-se como se organiza a comunidade, como sobrevivem, como interagem com a natureza, como e quando acontecem os ritos e como seu modo de viver assemelha-se ou distancia-se do de outros sujeitos. Elas aprendem por meio de mediações sociais e culturais que implicam em um entendimento dos significados de todas essas atividades no mundo. Lave e Wenger (2003), destaca que a noção de participação dissolve a dicotomia entre atividade cerebral e corporal, entre contemplação e envolvimento, entre abstração e experiência. As pessoas, as ações e o mundo estão implicados em toda a reflexão, fala, conhecimento e aprendizagem.

A ludicidade envolve o aprender na prática da criança Akwẽ-Xerente. Ao transitar no seu território e nos espaços sociais desse território, as crianças exploram as possibilidades de ser criança e de aprender a ser uma criança Akwẽ-Xerente. O solo em que vivem é espaço do brincar e do aprender. Pude observar uma prática cultural do povo Akwẽ-Xerente e posso dizer que muito se aproxima de uma prática cultural de lazer.

No mês de novembro de 2016, após dois dias de muita chuva, o sol saiu forte no céu azul da aldeia Salto, enquanto caminhava em direção à casa de um ancião, pude perceber que as crianças da aldeia estavam no meio do mato, tive a sensação de que nenhuma tinha ficado dentro de casa ou no pátio da aldeia. Pude vê-las entre as árvores do cerrado, correndo, sorrindo, com gritos de alegria. Diminuí meu passo e percebi, olhando com mais atenção que elas pulavam, insistentemente pulavam e riam, de repente, coçavam os pés...muito alegres...num momento de muita diversão. Vi crianças de diferentes idades, os pequeninos estavam no colo dos maiores e todos espalhados no meio do mato, entre as árvores, pulavam alegremente. Com mais atenção vi, então, que seguravam em suas mãos garrafas pet ou latinhas de plástico, fiquei curiosa para entender o que se passava ali. Uma intensa relação entre o ambiente, o Akwẽ-Xerente e a ludicidade, se apresentava naquele cenário.

O que parecia uma brincadeira de pega-pega, de esconde – esconde, de pula-pula, tinha algo específico que eu não compreendia, uma prática cultural akwê. Encantou-me poder participar de um momento único do modo de habitar deste povo,

presenciar o quanto as crianças se divertem com toda essa caçada, cheia de pulos, sorrisos, correria, coceiras das picadas das formigas menores, enfim, uma prática cultural prazerosa da cultura Akwê-Xerente. bastantes tanajuras, ficando as garrafas e latas cheias.

Fotografia 6 - Caça às tanajuras



Fonte: Autoria própria

Perguntei a minha anfitriã o que estava acontecendo, o porquê de tantas crianças espalhadas pulando com aquelas garrafas e latas na mão. Ela me explicou que: isso só acontece uma vez no ano, após as primeiras chuvas fortes, quando o sol aparece as crianças saem para o mato, em busca das tanajuras (Krenti na língua akwê). Depois de capturar as tanajuras elas fritam e/ou fazem paçoca para comer, garantiu ser muito saboroso, eu acreditei. Fiquei por um longo tempo observando melhor esse fantástico acontecimento, tentando capturar o máximo de impressões, saboreando os sons dos sorrisos, as imagens das crianças pulando sob a casa das formigas e então as formigas gigantes e pequenas saindo de suas casas, sendo capturadas pelas crianças e colocadas nas garrafas e latas. Formigas pequeninas correndo e picando os pés e mãos das crianças, que riam, se coçavam e recomeçavam a pular e pular em busca de mais tanajuras. As crianças pequenas, que estavam no colo, participavam de toda essa caçada, por vezes choravam, por vezes riam e, com certeza curiosas, estavam aprendendo na prática como se caçam tanajuras depois da chuva forte. (Notas de Campo- Caça as tanajuras)

As crianças passam horas e horas nesta caçada às tanajuras, pude, inclusive, perceber que algumas crianças já são experientes nesta vivência e conseguem capturar. Importante dizer que os adultos também caçam tanajuras, em espaços mais distantes das casas da aldeia. As crianças têm prioridade neste espaço mais próximo e os adultos adentram mais as matas, acredito que com uma possibilidade prazerosa e lúdica também, pois imaginem: pular, correr, caçar, se coçar deve provocar risadas e sensações únicas para diferentes idades.

Foi muito interessante vê-los brincando tão alegres dentro daquele espaço tão deles, do cerrado cheio de pés de pequi, mangaba, cega machado e tantas outras árvores magrelas que reluziam o seu verde em meio ao capim nativo. A chuva propiciou todo esse cenário de limpeza, encantamento, fertilidade e ludicidade. Crianças Akwẽ-Xerente, pulando e sorrindo em meio a beleza única do cerrado, compondo uma paisagem única entre ambiente, corpo, percepção e aprendizagem das práticas culturais, revelando a relação entre territorialidade, alteridade, temporalidade, sustentabilidade e lazer.

#### **5.4 Práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente**

A prática cultural é tudo que está relacionado com a nossa cultura. Dentre essas atividades culturais, nós temos as divisões, as fragmentações, posso dizer assim, como a prática cultural de nomeação, de cântico, mas nós temos também a prática de atividade que tá relacionada ao físico, ao bem estar da pessoa. Corrida de tora, corrida de flecha e também corrida livre e corrida de resistência. Temos as brincadeiras no rio, na água, no ribeirão, às vezes a gente brinca até de imitando os animais, um correndo atrás do outro, tentando pegar, então tudo isso a gente conta como atividade de lazer e ao mesmo tempo diversão, não é competição. (Cacique Valci Siña)

Ao definir as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente, o cacique instiga-me a refletir acerca da aproximação com o campo de estudos do lazer. Neste sentido, faço um exercício e questiono quais seriam meus primeiros pensamentos acerca do que venha a ser o fenômeno lazer em minha vida, especificamente.

Procurando palavras que possam representar o lazer para mim e logo surgem: liberdade, autonomia, sensações, prazeres, individualidade, natureza, direito, harmonia, interações, diversidade, diversão e tantas outras que poderia aqui elencar que iriam revelar um pouco do meu pensamento acerca do lazer. O meu pensamento que foi construído a partir da minha história com o mundo, dos saberes que foram criados ao longo das minhas relações com a natureza e com as pessoas, com o

imaginário e com o real, com a materialidade e com a imaterialidade, com a individualidade e com a coletividade, com os prazeres e desprazeres, com o local e o global, enfim, o meu habitar no mundo.

Numa sociedade em que o pensamento científico muitas vezes se sobrepõe aos saberes tradicionais e alguns fenômenos e/ou conceitos são determinados a partir de uma única realidade é, no mínimo, interessante trazer experiências de habitar o mundo que não necessariamente necessitam de todo um aparato científico para respirar e sobreviver.

Alguns poderiam questionar, mas como trazer os Estudos do Lazer para o território indígena? Como pensar o fenômeno Lazer para além dos muros delimitados da sociedade urbana e industrial? Indígenas têm Lazer? Ou ainda, outros interpelariam: sendo o lazer é um direito garantido na Constituição de 1988<sup>34</sup>, por que não pensar nos indígenas? Os modos de habitar o mundo indígena trazem saberes para o campo de estudos do lazer?

Pensar as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente é poder mergulhar neste universo e nos interrogar, como Ingold (2012, p. 16):

Como podemos criar um espaço para a arte e a literatura, ou para a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional? Ainda sofremos com a nossa imaginação que persiste em nossas mentes, ou toleramos a sua propensão à fantasia como um desejo compensatório pelo encantamento em um mundo que, de outra forma, parou de nos cativar? Mantemos isso como um sinal de criatividade, como um símbolo de civilização, como um respeito a diversidade cultural, ou meramente para nosso próprio entretenimento?

Os questionamentos acima exigem um posicionamento, pois configuram-se como desafios ao campo dos estudos do lazer, ou seja, como os estudos do lazer se colocam perante o universo indígena. Para além da visão de cultura distante ou exótica, ou ainda de povos primitivos ou atrasados, busco o entendimento de um diálogo a respeito da diversidade cultural a partir dos significados das práticas culturais deste povo. Ao aproximar o campo dos estudos do lazer ao universo do povo Akwẽ-Xerente entendo que:

O que importa [...] não é apenas o reconhecimento e registro da diversidade cultural, nesse e em outros domínios das práticas culturais, e sim a busca do significado de tais comportamentos: são experiências humanas – de sociabilidade, de trabalho, de entretenimento, de religiosidade – e que só

---

<sup>34</sup> BRASIL. Constituição. **Constituição federal**. Brasília: Senado Federal, 1988.

aparecem como exóticas, estranhas ou até mesmo perigosas quando seu significado é desconhecido. (MAGNANI, 1998, p. 3)

Apresento, as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que entendo ter relação alteritária com o campo dos estudos do lazer, a partir da análise de Levi-Strauss (1962), para o qual se o ponto ideal da diversidade é condição permanente do desenvolvimento da humanidade, podemos estar certos de que dessemelhanças entre sociedades e grupos não desaparecerão, senão para se constituir em outros planos. Assim, neste *continuum* de dessemelhanças, as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente provocam semelhanças ao aproximarem-se do entendimento do lazer como prática social complexa e dimensão da cultura e ainda como atitude/experiência subjetiva. Para embasar estas análises segue a reflexão:

Podemos definir as atividades de lazer pela conjunção desses dois parâmetros – um mais objetivo, de caráter social (o tempo), e outro mais subjetivo, de caráter individual (o prazer). Se anexarmos a isso as informações anteriores, teremos bons indicadores de definição: - as atividades de lazer são práticas culturais, em seu sentido mais amplo, englobando os diversos interesses humanos, suas diversas linguagens e manifestações. (MELO; ALVES JR. 2012, p. 33-34)

A seguir, utilizando a lente do lazer, indico como se revela a dinâmica da vida cotidiana do Akwẽ-Xerente da aldeia Salto, a partir da organização de seus tempos e práticas culturais de lazer. Apresento a Festa Cultural – Dasipê e a corrida de tora; a Festa de Aniversário da Aldeia e o Futebol; a cidade no circuito de lazer deste povo e, por fim, o uso das tecnologias como práticas de lazer. As práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente que se aproximam dos estudos do lazer são chamadas, neste estudo, de práticas culturais de lazer do povo Akwẽ-Xerente.

#### **5.4.1 Práticas culturais: a dinâmica da vida cotidiana**

Primeiramente a gente acorda. Nós temos as nossas atividades de rotina aqui na aldeia, principalmente nós que somos pai de família, que temos filhos, que tem família, então a gente que trabalha, primeiramente a gente tem que cumprir nosso dever como trabalhador, e dentro da aldeia a gente tem a rotina diferente. Rotina não é igual da cidade, corrida demais, não é muito, às vezes assim, limitado, a gente tem a liberdade sem deixar de atender a nossa necessidade, a nossa demanda. Nós temos mais liberdade aqui na aldeia do que fora da aldeia. (Valci Siña-cacique)

O relato acima traz um pouco da vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente, da aldeia Salto. E para melhor compreender a organização deste modo de viver e já

observar elementos do habitar desses sujeitos, questionei-os acerca de sua rotina, relacionada, a princípio, com as obrigações do dia a dia:

Eu sou diferente, eu trabalho, sou assalariada, mas eu ainda trabalho dentro de casa, às vezes vou na roça, vou buscar alguma coisa, principalmente macaxeira, ou então feijão, na colheita. Vou, levo as crianças, a gente ensina as crianças também a plantar, as meninas, porque a mulher ela está sempre ao lado do marido com aquela tarefa, que os nossos pais deixaram pra gente e a gente nunca deixou de fazer. A noite eu que faço o jantar, antes de jantar agradecemos ao waptokuazaré, porque ele que deu o alimento. Depois da janta a gente fica unido também, todo mundo junto, é aquela harmonia sabe? Depois eu vou assistir a minha novela, eu sou muito diferente, assisto minha novela, depois o jornal. À noite, às vezes, vou para o culto, na quarta-feira. (Professora 1)

Eu sou professor, formado em História, eu trabalho no CEMIX todo dia. Tem dias que eu pesco, outros que eu trabalho na roça, que nós temos a rocinha, plantamos. À tarde se não pescar, nós estamos jogando um futebolzinho, aqui na aldeia todo dia tem futebol. É o esporte que o Xerente está colocando no lugar da corrida de tora, todo dia, e isso que é minha vida cotidiana, que eu faz todo dia da minha vida. (Professor 1)

Eu trabalho de manhã na escola e à tarde eu faço plano de aula da escola para dar aula no outro dia. O que eu prefiro fazer é trabalhar com a comunidade, conversar, rir, fazer amizade com o pessoal da aldeia. (Professora 2)

Os entrevistados acima são assalariados, como foi destacado, são diferentes porque têm vínculo trabalhista oficializado por lei. Neste caso, todos são professores e têm formação superior. Moram na aldeia e trabalham na escola da aldeia ou no CEMIX, no Território Xerente, procuram cumprir suas obrigações na escola e paralelamente desenvolver as tarefas com a comunidade. Fica claro que eles observam em suas rotinas esses dois momentos e que têm uma perspectiva diferente com o tempo da obrigação, como se o tempo de trabalho na escola fosse mais pesado do que o tempo de trabalho com a comunidade.

Em um momento de conversa informal com o cacique da aldeia Salto, pudemos refletir sobre as questões relativas ao modo de vida do povo Akwẽ-Xerente. E nesta conversa o cacique me disse que o fato de ter oportunidades de serviços públicos na aldeia alterava a rotina do grupo, havendo a necessidade de demarcação de uma jornada de trabalho, visto que eles tinham que cumprir horários estabelecidos.

Fica entendido que a forma de lidar com o tempo, para o indígena, é diferente, pois não há uma rigidez estabelecida como há para o não indígena. A oportunidade de acesso aos serviços na aldeia ajuda muito, pois todos têm acesso à saúde e educação, mas essa possibilidade acarreta novas realidades, como por exemplo, uma

nova relação com o tempo. E para os que não têm estes vínculos empregatícios, a rotina segue da seguinte forma:

Aqui eu gosto de trabalhar, capinar, plantar mandioca. Eu faço artesanato para vender, para eu comprar uma carninha, pois a mandioca também eu tenho aí, para eu fazer massa de beiju, para botar de molho para fazer grolado também eu tenho. De manhã eu gosto de, depois do café, pegar essa aqui ó, a costura (artesanato de capim dourado), depois invento alguma coisa, eu lavo a roupa e vou para roça. Eu não tenho só esse trabalho, só uma profissão, eu tenho muitas profissões, tem a costura, tem a roça de mandioca, tira a mandioca e rala, faz beiju para os meninos e eu gosto de comer beiju também, é assim minha vida. É muita coisa. (Idosa 1)

De manhã eu arrumo a casa, ajudo minha vó a fazer alguma coisa, estudo um pouco e leio um pouco também, eu gosto. (Estudante 2 - jovem)

Na aldeia Salto, com exceção das crianças pequeninas, todos têm atividades/ obrigações que contribuem para o desenvolvimento da comunidade. As crianças maiores cuidam das menores; as meninas ajudam nos afazeres da casa (lavam louça, ajudam a lavar roupa no rio, por exemplo); os meninos seguem os irmãos e pais nas atividades de caça e na roça, assim participam da vida da comunidade de forma ativa, interagindo e aprendendo ao mesmo tempo essa forma de habitar. As falas acima são de sujeitos de diferentes idades e expressam essa forma de viver, que é passada de geração para geração.

Estas primeiras impressões da vida cotidiana apresentam-nos a relação com as obrigações e, no mesmo *continuum*, destacam o que os sujeitos gostam de fazer, o que têm prazer em realizar nos dias de semana, na aldeia Salto.

Eu, principalmente, me dedico mais pra está lendo ou ouvindo música, que isso faz parte da vida da gente, passando esse momento também de transmissão, porque a música em si ela é uma transformação que a gente leva, ela traz uma mensagem pra gente, e também assistindo DVD, com os documentários históricos dos povos indígenas, isso a gente também tem que saber um pouco. Também vivenciando o dia a dia do nosso povo Xerente, andando nas casas, vendo o que que eles tão fazendo, conversando ou então perguntando os mais velhos para gente saber mais um pouco da vida deles. Para estarmos repassando para essa nova geração que tá vindo, é assim que eles tão repassando pra gente, os mais velhos, os anciões. (Adulto 1)

À tarde descanso e de tardezinha jogo bola e à noite também fico só assistindo televisão, descansando. (Estudante 5 -jovem)

Eu gosto de estudar, eu gosto de ouvir e eu gosto de ajudar as pessoas também, quem está precisando de orientação, de alguma coisa, de ajudar no tratamento de saúde, faço remédio caseiro, é isso que eu gosto na minha vida, eu gosto de ajudar as pessoas. (Adulta 3)

No dia a dia eu acordo, tomo banho, muitas vezes dou uma corridinha, caminho, mas com o decorrer dos estudos você vai deixando isso para trás, eu mesmo tento procurar o máximo de fazer pra que o meu corpo não fique parado. (Estudante 1 - jovem)

De manhã eu acordo sem fazer nada, só que se tiver algum serviço tem que fazer, ai eu trabalho, ai a tarde é só jogando bola, praticando futebol, porque nós os jovens hoje em dia a gente jogamos só futebol mesmo, nós gostamos de praticar. (Estudante 3 - jovem)

Ao dizer de suas atividades cotidianas, os moradores da aldeia Salto apresentam sua forma de organização do tempo, revelando aspectos de sua organização social. Há um transitar entre as práticas culturais que são ligadas à cosmologia deste povo, a relação com as atividades que são obrigações e as práticas culturais de lazer, o que traz um melhor entendimento de como é organizado o tempo na aldeia Salto.

Uma ideia básica é necessária para entender o tempo: não se trata do homem e da natureza, como fatos separados, senão do homem na natureza. Com isso, fica facilitado o empenho de investigar o que significa o tempo e por entender a dicotomia do mundo em natureza (área de estudo das ciências naturais) e sociedades humanas (área de estudo das ciências humanas e sociais) conduzem a uma cisão de mundo, que é produto artificial de um desenvolvimento científico errôneo. (ELIAS, 1989, p. 18).

Ao dizerem sobre as atividades que realizam durante os dias da semana, os indígenas da aldeia Salto revelam centralidade e relevância das práticas culturais que se materializam na sua forma de habitar. Gomes e Faria (2005) e Gomes (2010) destacam a possibilidade do lazer enquanto elo na rede humana de significados, símbolos e significações e este deve ser pensado no campo das práticas humanas, relacionado aos sentidos e significados e dialeticamente distribuído nas construções subjetivas e objetivas dos sujeitos em diferentes contextos de práticas sociais, culturais e educativas.

Bom, no meio da semana geralmente a gente faz aquilo que precisamos, que é da nossa necessidade particular e depois, em seguida, temos as nossas necessidades familiar e depois o social, então, com isso a gente atende isso primeiro, por questão de sobrevivência, de vida, de viver; e final de semana é livre, a gente tem as nossas práticas, atividades culturais, as brincadeiras de futebol, ao mesmo tempo fazendo as duas coisas, não só futebol, não só as brincadeiras que não fazem parte da nossa cultura, nós também realizamos algumas atividades culturais que tá relacionado ao exercício físico, então essa é a nossa rotina. (Valci Siña-cacique)

Só tenho descanso dia de domingo, sabe por quê? Porque quando eu estou em casa eu não tenho coragem de sentar e ficar olhando, eu pego uma enxada, capino assim um lugarzinho, parei ainda agorinha, que eu tava

capinando os pezinhos de mandioca, tá cheio esse aí. Dia de sábado e domingo, quando eu paro de trabalhar um pouquinho, eu já mexo com o capim (dourado/artesanato), antigamente não tinha capim era só imbira (folha do buriti). Eu não tenho descanso não, eu não tenho como dormir, não tem como sentar só pra olhar, não tem jeito, o meu costume. (Ancião 1)

A vida cotidiana retratada acima vem dizer da temporalidade das atividades realizadas na aldeia Salto, dando conta de retratar diversos elementos da forma de habitar deste povo. A fala acima aponta uma organização dos tempos sociais, revelando uma interação entre das atividades realizadas no tempo e espaço determinado. Importante perceber que há tempos de obrigações determinadas, embora não haja uma exigência de exatidão; e tempos de liberdade, em que ficam com a família, jogam futebol, brincam, banham-se no rio, dentre outras práticas culturais prazerosas para os moradores da aldeia Salto.

Acompanhando a história, é possível perceber que, no âmbito de seus costumes, as sociedades constantemente organizaram diferentes formas de diversão, tão importantes em seu cotidiano quanto as alternativas de trabalho, religiosidade ou qualquer tarefa social. Isto é, não é possível separar as maneiras de jogar, brincar e distrair-se do conjunto geral das atividades humanas em determinado tempo e espaço. (MELO; ALVES JR. 2012, p. 2).

As reflexões de Melo e Alves Jr. (2012) ajustam-se à organização social dos povos indígenas. Nesta perspectiva, as práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente refletem o envolvimento, como processo de produção material da vida e o habitar, gerador de aprendizagens que se organizam na experiência situada e cotidiana. As práticas culturais construídas socialmente produzem um processo alteritário e relacional no modo de se inventar o habitar Akwẽ-Xerente.

Ah, final de semana é diferente, por exemplo, ontem, sábado, eu levanto faço meu café, eu faço tudo final de semana, faço café, faço almoço, faço janta, eu lavo minha vasilha, arrumo minha prateleira do jeito que eu quero. Vou pra casa dos meus filhos, vou pra casa da minha mãe, na casa do meu pai, almoçamos junto, então é muito mais diferente do que de segunda a sexta. É muito bom, final de semana é o que a gente aproveita mais, a gente vai na roça, às vezes vamos pescar, vamos para o jogo. Igual eu vou, eu sou, essa mulher, todo mundo me conhece que eu gosto muito de jogo, final de semana, se tiver jogo eu vou também para assistir, para torcer. (Professora 1)

A diferença, eu posso ir na roça também. Aproveitar que o meu serviço aqui é de segunda a sexta, né? Aí sábado, tem vez que vou pra roça. Fazer alguma coisinha na roça e vou na cidade também. (Adulto 2)

Final de semana eu tenho que fazer as coisas para mim, tenho que lavar roupa, ajudar a lavar os trem (utensílios doméstico) ou então fazer comida. (Professora 2)

Ao falar do seu modo de habitar, o indígena Akwẽ-Xerente apresenta a forma de organização dos seus tempos, dizendo dos momentos de trabalho e também de práticas prazerosas, que têm uma característica hedonista. Ao dizer da sua vida cotidiana, o Akwẽ-Xerente apresenta sua relação com a casa, o lugar que mora, sendo importante um tempo para cuidar deste espaço; o prazer no encontro com a família e na oportunidade de ir para a roça ou pescar; da mesma forma, o prazer na brincadeira e no jogo. O tempo para a vivência das práticas de lazer é necessário, e os indígenas Akwẽ-Xerente manifestam-se em relação a isso:

Final de semana mesmo é muito tranquilo, eu fico em casa. Eu faço passeio na casa da minha família, minha irmã que mora daqui a 10km, ou então até faz pescaria, mas eu gosto mais de trabalhar em casa, lavar sapato, ou então lavar o carrinho que tem aí, lavar minha moto, né? E também fazer correção dos trabalhos dos alunos, professor não tem descanso não, professor até final de semana trabalha. (Professor 1)

Se eu tô trabalhando de segunda a sexta, aí final de semana eu tô costurando (artesanato), não vou pra roça, não vou plantar mandioca, não vou mexer com as roça, eu tô cuidando aqui. (Adulta 3)

Nos finais de semana, acho que é a parte mais importante, quando eu não tô mesmo aqui dentro da minha aldeia, eu tenho que sair pra andar nas outras regiões, nas outras aldeias, tem meus amigos pra conversar, pra trocar experiências de saberes também, levar informação, ouvir deles também, o que tá se passando naquelas aldeias e assim vai construindo mais as nossas histórias e construindo mais esse laço de conhecimento, que é o que a gente precisa, levar informação e receber também. O tempo, acho que ele passa e a gente tem que aproveitar o máximo dele, tem o seu momento de tá com sua família, seus amigos, o momento de tá ouvindo música, o momento de assistir dvd, momento de estar com todo mundo, essa é a parte mais importante. O tempo ele vai passando e cada vez mais que passa não volta mais, e a gente também tá passando por esse processo de não voltar mais. (Adulto 1)

As falas acima permitem dizer que aldeia Salto vive duas realidades distintas: a dos indígenas adultos, que são assalariados e que distinguem bem o tempo de trabalho e o tempo sem trabalho e a dos demais indígenas, que realizam trabalhos esporádicos e/ou são artesãos e mantêm no seu dia a dia obrigações com relação as suas necessidades de sobrevivência. Os jovens e as crianças transitam entre obrigações escolares, domésticas e de aprender o artesanato. O que se apresenta fora deste tempo de trabalho e obrigações transparece em práticas de lazer que são logo identificadas, por todo observador que deixe seus olhos passearem pelo espaço da aldeia.

Ao fazer um estudo histórico sobre as modernas formas de utilização do tempo, Corbin (2001, p.62) destaca “a complexidade da noção de lazer e a concebe como liberdade de usar o tempo e não como sequência temporal sem trabalho”. Nesse sentido, é necessário olhar a liberdade que o Akwẽ-Xerente apresenta para usar os seus tempos, revelando uma temporalidade que hoje é resultante da visão cosmológica tradicional e de um tempo social moderno.

Baptista (2016), buscando aprofundar os estudos sobre o ócio, a partir de reflexões filosóficas, políticas e culturais, apresenta um debate que tem a sociedade urbana como foco, porém suas análises são pertinentes para falar do indígena Akwẽ-Xerente, um sujeito índio que vive em uma aldeia, mas como já apresentamos, está conectado e ligado à contemporaneidade. Assim, as noções desenvolvidas por Batptista clarificam nossa reflexão acerca da utilização dos tempos:

Se queremos compreender verdadeiramente a natureza do trabalho e do lazer nas sociedades contemporâneas, não podemos deixar de olhar estes dois conceitos em conjunto, pois eles dizem respeito ao modo como usamos o tempo de que dispomos. Do equilíbrio (ou desequilíbrio) entre um e outro uso do tempo depende a qualidade das nossas vidas e até a nossa identidade individual e coletiva. (BAPTISTA, 2016, p. 21).

E ao dizer sobre a utilização dos tempos, o Akwẽ-Xerente manifesta os processos híbridos que se apresentam em sua identidade individual e coletiva, em suas práticas culturais de lazer, que transitam entre o tradicional, o moderno e o pós-moderno, como pode-se observar abaixo:

As coisas que a gente faz assim da parte cultural do nosso povo é: nós gostamos de correr corrida de varinha, que nós chamamos de corrida de taquara, também a parte da corrida de tora, isso aí que nós gosta de fazer aqui, gosta de praticar. (Estudante 3 - jovem)

O que eu gosto mais é de ler e também eu gosto muito de fazer beiju pra comer. E eu fico muito feliz quando eu visito as comunidades, pra ver o que acontece lá com outro. Um dia eu tava lá passeando e alguém falou assim pra mim: “ah você não come mais grolado”, eu falei: “moço, comida típica é minha comida, nunca, jamais vou deixar”. Então eu gosto de ficar muito com a comunidade. (Professora 1)

Uma coisa que eu gosto muito é só história mesmo, eu vou, essa aí não tem como passar. Se um véi tá perto de mim, à noite eu vou lá e pergunto, eu sei, mas pelo menos vou renovar, eu já sei um pouco, aí tem uma história que assim já deu certo com o que eu tinha passado no Haran, tudo igual, aí eu renovo, o que eu mais gosto é isso. E caçar também, esperar que eu mais gosto, e trabalhar. (Ancião)

Eu prefiro descansar em casa. Escrever minhas histórias. A história que estou escrevendo é sobre todos os trabalhos que eu estou desenvolvendo, se um

dia eu passar no mestrado eu quero fazer muito livro. Livro sobre a dança ritual dos akwê, a visita do sétimo dia, história de casamento, com desenho, com tudo. Quero produzir livro só meu, contando histórias da minha vida, de infância, a dificuldade que eu passei, então pra mim minha preferência de descanso era assim. Mas eu gosto de pescar, mas de manhã e de tarde já jogo futebol. (Professor 1)

Nos últimos tempos a gente vem mudando, a cultura vai se modificando e nesses últimos tempos final de semana é jogar bola, praticar futebol, campeonatos que participamos. (Estudante 1 - jovem)

Ao dizer o que gostam de fazer, o que lhes é prazeroso, o Akwê-Xerente dá testemunho sobre as práticas culturais de lazer que dão sentido ao seu próprio habitar, ao habitar da sua comunidade. Ao falar que gosta de ler, de escrever e escutar histórias do povo Akwê-Xerente (warã), de fazer e comer o grolado, de pescar, de brincar de corrida de taquara ou jogar futebol, o indígena dá testemunho sobre sua ludicidade.

Ao buscar romper com a perspectiva eurocentrista e entender o habitar indígena a partir das práticas culturais de lazer, apoio-me em Camargo (2016, p. 81), para quem:

A noção de lazer, [...] tem impressões digitais claras: ela foi criada numa perspectiva eurocentrista. Isto posto, não se falará a partir daqui do mesmo lazer, como um conjunto de atividades codificadas como físicas, manuais, intelectuais, artísticas e sociais. Estas atividades são produto da civilização urbana que triunfou sobre a rural. São atividades relativamente autônomas em relação ao controle socioespacial, sociofamiliar e sociopolítico. O que se deve observar, bem além da prática exterior, é a interação que acontece entre modelos vindos da tradição no confronto com a cultura contemporânea.

Camargo (2016) aproxima duas realidades: a rural e a urbana, buscando defender que a cultura tradicional ainda está presente e respirando, mesmo encoberta em nossa sociedade e, ainda, que a característica lúdica é um patrimônio cultural ameaçado pela urbanização crescente e um valor a ser preservado.

Nesta perspectiva, não dizendo de uma realidade rural, mas sim da realidade indígena, que não utiliza necessariamente os códigos ou classificações do lazer estabelecidos para uma sociedade urbana, a partir de uma visão eurocentrista, observamos as práticas culturais pautadas na ludicidade e que transitam em um processo híbrido entre tradição, modernidade e pós-modernidade.

O banho no rio é um exemplo interessante de prática cultural de lazer do indígena Akwê-Xerente e que tem como característica a ludicidade. Historicamente, reconhecemos que os indígenas buscam formar suas aldeias próximas aos rios, por

ma questão de sobrevivência, praticidade e, para além destas questões, pela compreensão de que o rio se torna um espaço de banho, mergulhos, pulos, brincadeiras de pega e encontros.

Fotografia 7: A ludicidade do banho no rio



Fonte: Autoria própria

Após nossa conversa, minha anfitriã me convida para ir ao ribeirão Piabanha, pois eu já havia mostrado interesse em conhecer. Seguimos para o ribeirão e, ao chegarmos, percebi a beleza do lugar. Flores tropicais trazem cores para a paisagem que contorna o rio, que estava cheio e com a água cristalina. Uma índia adulta lavava roupa no rio, enquanto crianças brincam, ora dentro do rio, ora fora escorregando em uma pequena ladeira enlameada. É possível ouvir as risadas das crianças ao longe. Peço licença para também experimentar o banho naquele “pedaço” do ribeirão piabanha que passa na Aldeia Salto. Mergulho, brinco com as crianças que jogam a água para cima e gritam chuva e eu pergunto como é a palavra chuva na língua akwẽ/Xerente e ela me diz tã. Ficamos assim por alguns minutos, jogando água para cima e sorrindo. Observo que o banho no rio faz parte da vida cotidiana dos indígenas da Aldeia Salto, e que esses momentos são prazerosos, talvez pela possibilidade de unidade entre o verde da mata, a água do rio e o corpo indígena. Compreendo que o indígena se constitui através desse seu envolvimento vivido diariamente com o prazer do banho no rio (Notas do Caderno de Campo – Banho no rio é ludicidade).

Na vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente, pude constatar que o banho no rio é uma prática cultural de ludicidade e ocorre fora do tempo de obrigação, podendo ser reconhecido como uma prática cultural de lazer deste povo. O banho de rio constitui

o habitar destes indígenas que, ao mesmo tempo que brincam, interagem com a natureza em seu território.

Porque brincadeira é lá também (no rio), brincadeira de huku. Talvez você sabe, esse outro é aquele que, é como se fosse um jogo, os rapaz mais moça, aí eles se joga na água assim, aí quem vencesse ficava no lugar, aí outro vem, é um jogo assim, tem vez que nós corre por causa da água se tiver um bucado de moça desse tamanho assim, com essa água aí nós não tem mais inspiração, aí vem daqui, vem de acolá, aí a gente tem que correr, a gente ficava com frio mas queria ficar e gostava muito, já brinquei demais. (Ancião)

Todo mundo banha no rio, os mais velhos dizem que quando toma banho de manhã bem cedinho, diz que fortalece e a criança também cresce rápido, então é bom. (Professora 2)

As crianças todo dia já tá ai no córrego banhando, eles vem pra cá pro Rio Tocantins, aqui pro Piabanha que passa, eles banham aí. (Professor 1)

Eu gosto também. As crianças gostam, faz parte da cultura também. (Adulto 2)

O banho de rio acontece diariamente, mais de uma vez ao dia, as crianças vão ao rio vivenciar os prazeres que este espaço proporciona. Os jovens, adultos e idosos não vão com tamanha frequência, mas ocupam esse “pedaço”<sup>35</sup> que é também de encontro e conversas. As minhas observações me permitem dizer que, ao lavar roupas, as mulheres conversam, riem e se divertem com os filhos brincando ao redor delas; os jovens gostam também desse “pedaço”, acomodam-se nos barrancos e ficam a conversar e contemplar o lugar e os acontecimentos; sim, acontecimentos que vão desde as acrobacias das crianças e jovens mais ousados, que pulam e fazem piruetas no ar antes de cair na água, até as brincadeiras de pega-pega ou mergulho que acontecem, sem falar no voa-voa das borboletas ou ainda nas meninas que equilibram bacias ou baldes cheios de roupas em suas cabeças.

O banho de rio, a gente gosta, mas agora eu mesmo fico assim muito triste porque parece que a água quer secar, a gente fica muito triste, será por que que tá querendo secar? Nas outras aldeias tão secando a água e aqui tá pouquinha, nem é bom, os menino brinca tudo rasiinho, é bom é fundo. (Idosa)

Sobre o banho é de espontânea vontade da pessoa, vai, volta, vai lá no rio, que tem vez que eu levo o caminhão cheio de pessoas para ir para lá, o banho normal. (Idoso)

---

<sup>35</sup> Categoria criada por Magnani (1984), a partir de uma etnografia em que o objeto era o circo-teatro e o contexto urbano. A apropriação da categoria pedaço neste trabalho vem do seguinte entendimento: “O pedaço é o lugar dos colegas, dos chegados. Desta forma, pedaço é ao mesmo tempo resultado de práticas coletivas (entre as quais o lazer), é condição para seu exercício e fruição” (MAGNANI, 1998, p. 89)

A ludicidade apresenta-se nos registros acima. É um *banho normal*, como destaca um idoso, é desta normalidade que queremos dizer, daquilo que está na vida cotidiana e traz elementos para, como Camargo (2016) atesta, entender essa dimensão qualitativa do tempo de lazer que consiste na qualidade da experiência. Assim, na vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente, o banho de rio, as brincadeiras no pátio, a caçada às tanajuras, a pesca, a caça, o encontro com os parentes para conversar, almoçar ou festejar, a prática do berarubu e o futebol são práticas culturais de lazer que declaram um processo alteritário de unidade entre a territorialidade e temporalidade, que compõem o habitar do povo em estudo, sendo uma dimensão de sua cultura.

Para nos aprofundarmos um pouco mais neste universo, abaixo apresento o DASIPÊ, festa cultural do povo Akwẽ-Xerente, uma prática cultural de lazer que faz parte do patrimônio cultural e social destes indígenas.

#### **5.4.2 DASIPÊ - A Festa Cultural da aldeia Salto e a corrida de tora**

É assim, na cultura que junta, primeiro é a união do povo para criar dentro da cultura uma roda de conversa da comunidade e do cacique, e aí já cria como planejar para poder levantar aquela festa. A comunidade mesmo que junta, é os anciãos, para colocar o nome das crianças, dos meninos, das meninas, das mulheres. Os anciãos explicam, trocam ideia com os outros anciãos, dá sua palavra para ver se dá certo com os outros anciãos, e vai fazer discurso, porque os outros anciãos só conversam assim com discurso, se o que tá discursando, o de lá responde se tá certo ou não, se é pra fazer aquilo ou não. Então, o discurso dos anciãos ajuda a comunidade, não só a comunidade, a mulher, os jovens, as crianças, todo mundo fica ali unido para poder ouvir os anciãos e resolver sobre a festa. (Adulta 3)

O povo Akwẽ-Xerente tem como prática tradicional a realização da festa cultural, um evento que acontece ao longo de vários dias, podendo ser uma semana, quinze dias ou mesmo um mês de festa. A organização deste evento fica a cargo dos anciãos, do cacique e de toda a comunidade, que se envolve desde o planejamento até a execução. Assim, é pensada uma programação diversificada que objetiva proporcionar a vivência das várias práticas culturais de lazer específicas da cultura deste povo.

Todos os indígenas da aldeia se pintam de acordo com o seu clã e, ao longo dos dias de festa, são organizadas: cerimônia de nomeação, corrida de tora, corrida

de taquara, corrida de resistência, cabo de força, danças da cultura, momentos dos cantos e dos discursos dos anciãos (warã, que são importantes para a compreensão maior da cultura). Nos dias de festa, a comunidade organiza o berarubu e também assa peixe e come com farinha.

O que é sempre da cultura nossa, nois não deixa né? Nossa cultura é permanente, se a gente deixar a cultura a gente esquece, que é o idioma, é o alimento, que nem todo ano a gente faz a festa dos indígenas, aí vai correr com tora, é assim, todo ano nois tem, nois não esquece da nossa festa, porque põe nome nas crianças. Nois sai cantando, de casa em casa, tem vez que ela dura um mês. (Idoso 1)

A aldeia Salto não estava realizando o dasipê, nome da festa cultural, que significa encontro. Foi então que, ao assumir a direção da escola da aldeia, Valci Siña, hoje o atual cacique, apresentou para o cacique da época, seu Valdir, a ideia de realizar no mês de julho a festa cultural. No ano de recomeço, a festa durou uma semana e, ao longo dos seis anos seguintes, os indígenas foram aprimorando e aumentando os dias de festa, pois a comunidade da aldeia Salto a considera muito importante. Vale destacar que no ano de 2016 não houve festa, pois houve falecimento de pessoas da aldeia e, de acordo com a cultura Akwẽ-Xerente, nessas situações não pode haver atividade festiva, comemoração ou jogo, em demonstração de luto.

Todo ano aqui faz a festa de indígena, esse ano que vem, mês de julho, vai ter a festa, corrida, agora vai ter um mês, esse ano que vai passar agora, era para passar um mês, aí uma senhora faleceu, que era nossa prima. Agora ano que vem, se Deus quiser, tem que fazer a festa pelo menos um mês. (Idosa)

Fortalece nossa cultura, tem a corrida de tora, tem o batismo de nome das crianças, tem outro também, pintura, a pessoa se pintar, o adulto e a criança. (Adulto 2)

É um fortalecimento para o jovem, eles praticam, porque você já viu, ali no pátio, a noite tem história, eu já fiquei até duas horas da madrugada, só pra observar quais são os jovens que estavam lá, porque lá tem o ensinamento dos ancião e lá eles tão se fortalecendo, aprendendo mais, tipo uma aula, pra nós é uma aula, mas é uma aula só oral, aquilo que fica também fortalecendo os jovens e as jovens, né? (Professora 1)

O Dasipê da aldeia Salto acontece há mais de seis anos, com o envolvimento de toda a aldeia e, por vezes, recebe algum pequeno apoio de instituições públicas ou privadas, mas o recebimento ou não deste apoio não determina a realização da festa cultural, visto que a comunidade, de qualquer forma, se organiza para tal

realização. Estou destacando esse fato, pois considero relevante este dado, diferente de outras aldeias do território Akwẽ-Xerente, a aldeia Salto se organiza e realiza anualmente uma festa, garantindo tempos e espaços para que sejam revisitadas e fortalecidas as práticas culturais de lazer específicas da cultura Akwẽ-Xerente, como diria Salinhs (1997), em um processo de intensificação cultural.

A festa ajuda muito, porque se nós formos deixar nossa cultura, pra mim, eu acho que não vai ser como indígena, aí vai ser diferente por causa dos branco. É só quando tem a festa indígena, aí vai correr com tora, corrida de flecha. (Professora)

Só no dia da festa dos índios mesmo que acontece (a corrida de tora), só no dia do índio e da festa indígena também. E dança todo mundo junto, mas sempre divide, criança dança primeiro, depois os adultos. (Estudante 2 - jovem)

Dança todo mundo, é geral isso aí. (Estudante 5 - jovem)

Porque a gente colocando em prática, isso é a força nossa, é a reafirmação no dia a dia, quer dizer: eu estou fazendo isso porque eu sou isso, resume tudo. (Valci Siña - cacique)

Este momento de vivências das práticas culturais de lazer específicas do povo é esperado por todos os indígenas do território Akwẽ-Xerente, pois como confirmam as falas acima, o *dasipê* traz momentos para a vivência das práticas culturais que são marcadamente deste povo, sendo reconhecido também como um movimento de resistência e reafirmação da cultura. Os indígenas das aldeias vizinhas deslocam-se para a aldeia Salto para viver um pouco destas experiências em um tempo pré-definido, a partir das identidades cosmológicas, como também do calendário deste povo:

O lazer, que permite romper com papéis quotidianos, implica a aprendizagem das horas vagas. Convinha, portanto, prestar atenção à codificação destes usos, aos sinais de distinção, de promoção, ou de simples distração que os ordena, demorar-nos, nomeadamente, no que rege as maneiras de ser simultaneamente espectadores e objetos de espetáculo, no jogo complexo da representação social que constitui o divertimento coletivo. (CORBIN, 2001, p. 203)

Analisar esse momento de ludicidade coletiva, de diversão entre os parentes Akwẽ-Xerente, é identificar as práticas culturais de lazer que trazem na sua produção atitudes/experiências subjetivas de uma cultura que se revela na atualidade e se afirma enquanto prática social.

Eles se apresentam, uns chegam assim de outra aldeia e se apresentam, a gente fica assim muito satisfeito, a gente recebe com muito carinho, muito amor. Nas festas a gente inventa uma coisa, faz uma comida, assa um peixe, uma carne moquiada<sup>36</sup>, aí nós levamos lá para casa onde eles fazem uma barraca, cada pessoa chega com um cofo<sup>37</sup> de alguma coisa, um beiju, um berarubu, pra comer, é assim que nós fazemos a festa. (Idosa 1)

Eu ia, dançava, pulava, às vezes passava a noite separada e os homens que ficam cantando pra cá, são os homens, depois se chamava mulher pra poder fazer a dança. (Anciã)

Dançar, acho que dançar, a corrida de tora, e outras coisas também que a gente faz na festa tão importante. (Estudante 2 - jovem)

Ficam marcadas, a partir deste estudo, as práticas culturais de lazer específicas do povo Akwê-Xerente, como a corrida de tora, borduna, arco e flecha, cabo de força, contação de histórias, nomeação das crianças, danças, o envolvimento do grupo na organização das comidas tradicionais para o dasipê e a festa do aniversário da aldeia, comemorado a partir de 2017. E, dentre todas as atividades citadas, a corrida de tora é a que mais marca a identidade do povo Akwê-Xerente.

A corrida é considerada a competição esportiva mais importante para o o Akwê e costuma ser realizada ao final das celebrações, rituais como festa de nomeação e Dasipê. A importância da representação dessa competição é também a formação dos grupos com suas pinturas adequadas e, principalmente, o valor que o povo costuma dar à competição. São corredores de dois partidos (clãs), com suas pinturas e ornamentações. Em volta, toda a comunidade Akwê torcendo do começo ao fim da corrida. Assim como a competição, a preparação para a corrida é igualmente importante, começando dias antes com o corte das toras sob a vigilância dos anciãos...A corrida é uma festa a parte. Enquanto os partidos se reúnem, os anciãos preparam as toras que precisam ficar com o mesmo peso e são preparadas no mato, distante da aldeia [...] Todos esperam no pátio a chegada dos corredores, que correm até 15 km, sendo incentivados e aplaudidos pela comunidade. Cada grupo tem seus torcedores. No final, os partidos reunidos dão as mãos com os velhos, formando um círculo com as duas toras ao meio, e cantam a cantiga da tora grande. (BARROSO, 2009, pp. 48-49)

Esta prática cultural de lazer é reconhecida pelo grupo como a que mais lhes representa, revelando um evidente processo de pertencimento e alteridade:

É a corrida de tora principalmente, a corrida de tora é a nossa tradição, da corrida de tora grande, isso se tiver uma festa cultural e se o povo Xerente não fizer naquele dia, naquela festa, a festa não tem sentido e não tem significado, né?! E assim pra gente o que prevalece é isso, essa cultura, dessa cultura que a gente vivencia, que é a permanência, e outra também que eu observo dentro do povo Xerente é quando um mais velho ou um

---

<sup>36</sup> Moquear significa secar a carne sobre uma grade para sua melhor conservação; passar a carne pelo fogo. O ato de moquear é muito usado pelos indígenas.

<sup>37</sup> Cofo é uma bolsa feita de palha de buriti, artesanato típico da cultura Akwê-Xerente.

ancião ele morre, eles faz uma homenagem no sétimo dia, isso também é uma coisa que marca o povo Xerente, que é uma tradição riquíssima também, que leva em respeito aquela família que perdeu seu ente querido também. (Professor 1)

A corrida de tora, ela tem seu momento histórico também, e acho que quando vem uma pessoa de longe, que seja importante, uma autoridade maior, assim o povo Xerente se organiza, dependendo em que parte ele está, e prepara essa festa para a pessoa ver que a cultura é viva e a corrida de tora é o que prevalece mais pra gente. E a corrida de tora, que eu estou falando, sem ela não tem sentido a festa hoje para o povo Xerente, tem que ter pra ela validar a festa. (Adulto 1)

Acho que a nossa corrida de tora é o marco principal nosso, a corrida de tora é um dos esportes mais conhecidos no Brasil e também nosso, a corrida de tora, principalmente ela. (Estudante 1 - jovem)

O habitar do Akwẽ-Xerente é revelado através da ludicidade que a corrida de tora grande traz para todos os envolvidos, desde os corredores até os anciãos e a comunidade, visto que esta prática cultural de lazer é incentivada e vivenciada por crianças, homens e mulheres, que desejam correr com a tora ou ainda pela comunidade, que fica como expectadora e torcedora.

A corrida de tora aparece como uma prática cultural de lazer, uma experiência lúdica que tem garantido o princípio cosmológico e contribui para a construção do processo alteritário deste povo. As falas apresentam a corrida de tora como tradição presente na vida do indígena Akwẽ-Xerente na atualidade, fortalecendo a permanência do ser índio e dando sentido à festa cultural do povo e ao seu modo de habitar.

Homem, mulher, criança, correm corrida de tora. (Estudante 2 - jovem)

Cada um tem suas toras, as mulher tem as suas, os mais pequenos tem suas tora, os mais velhos tem. (Estudante 5 - jovem)

Quando tem evento e quando tem a festa cultural que isso aí acontece. (Estudante 3 - jovem)

Dentro do clã da gente, quem faz parte da corrida de tora, a gente tem que torcer pra os demais vir e ganhar também, isso é muito rico pra gente. (Adulto 1)

Aqui é dividido, tem aquelas toras pequenas e tem as mais grandes, as pequenas reparte assim nos solteiros contra os casados, é sempre nós que ganhamos, nós casados, os solteiros perdem. (Estudante 5 - jovem)

A corrida de tora, certamente, configura-se como um elemento do que Vianna (2008) chama de "esportividade ameríndia". Num estudo sobre o tema, Costa (2016) apresenta a luta corporal alto-xinguana, relacionando-a a outras práticas nativas de

caráter esportivo e classificando-as como “esportividade ameríndia”. As análises destes autores contribuem para este estudo, quando estabelecem que:

A esportividade ameríndia não deve ser nem reduzida de seu caráter competitivo, pois muitas vezes, é exatamente esse caráter que faz com que determinadas práticas assumam tão elevado prestígio, tampouco entendida somente por seu viés gregário. Não partiremos dessa dicotomia, ao contrário, nossa proposta é mostrar a relação estabelecida entre a esportividade ameríndia e as questões lúdicas e competitivas. O caráter lúdico de algumas atividades não deve ser colocado a fórceps em disputas exacerbadas em tensão como a luta, o Jawari, a corrida de toras. (COSTA, 2016, p. 198).

Para entender melhor esse processo de construção e transmissão de práticas culturais e saberes em um grupo social específico, a partir do reconhecimento de todo o povo, desde os anciãos aos mais jovens, aproximamo-nos das ideias de Mauss (2003), que defende que a tradição não se resume ao sentido restrito de técnicas ou gestos repassados pelos mais velhos; mesmo que esse sentido esteja implícito, o que valida a tradição é a aprovação, o reconhecimento dos jovens.

Figura 8: A corrida de tora



Foto: Valci Sinã

Hoje você vê quando você vem aqui na aldeia nos momentos de festa, desde as crianças pequenas até os mais velhos, eles correm, os mais velhos na verdade eles fazem é organizar, a juventude tem que mostrar que são guerreiros e tem que correr mesmo para praticar que isso é a tradição, é a cultura e o costume da gente. Eu agora sou mais testemunha, assistindo e ajudando a respeitar também o meu clã. ( Professor 1)

Acho que todas as aldeias, não interfere, quando o futebol nas aldeias indígenas é proibido, o jovem obedece aos mais velhos. É assim, primeiro lugar para eles é o futebol, mas na hora da corrida de tora participa, os jovens aqui mesmo participa, as crianças participa, os mais velhos tem que saber também falar pros jovens, “isso é importante pra nós”, o quê que dentro da cultura é importante é a corrida de tora. (Professor 1)

Desta forma, por meio da análise das entrevistas, é evidente o reconhecimento da corrida de tora como prática cultural de lazer do povo Akwẽ-Xerente; nas falas dos jovens encontramos elementos que nos permitem acreditar que a juventude mantém um compromisso com a perpetuação desta prática cultural. Ao dizer sobre a possível sobreposição da corrida de tora ao futebol, a corrida destaca-se como elemento cultural, cuja participação é democrática e agrega toda a comunidade:

A corrida de tora e o futebol ganham a centralidade do pátio da aldeia, a primeira quando da realização do dasipê e o segundo, na vida cotidiana. Ambas as práticas têm lugar de destaque na vida da comunidade: a corrida de tora, com toda a carga histórica de tradição e o futebol, como uma manifestação da modernidade no centro da aldeia. Vianna (2008), ao estudar o povo Xavante, fala sobre a relação entre a corrida de tora e o futebol:

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 xavante têm em mente também outras ideias – e não apenas ideias, mas sentimentos, vontades, disposições e práticas (VIANNA, 2008, p. 211).

Melo traz também contribuições para estas análises:

Não limitada pelos tópicos mais abrangentes da política e da economia, a reelaboração sociocultural dos fatos e efeitos do contato está presente no dia-a-dia da vida Xerente. Com efeito, os fatos do contato são reproduzidos e reelaborados nos imponderáveis da vida cotidiana do nativo sem se limitarem às decisões da política levadas a termo pelos líderes. Dentre esses imponderáveis, podem ser mencionados os bens de consumo como bicicletas, fogões, panelas e objetos do gênero que têm sustentado a rede de bens e dádivas construída nas ocasiões de cerimônias fúnebres, nominativas e matrimoniais. A construção das casas de alvenaria na aldeia Salto e o modo Xerente de contextualizar o jogo de futebol foram dois fatos engendrados e agenciados no âmbito do contato que tive oportunidade de analisar. (MELO, 2016, p. 100).

Ao longo do texto, busco a centralidade das práticas culturais do povo Akwẽ-Xerente para dizer destas como práticas culturais de lazer, os estudos de Melo (2016) corroboram com intenção de apresentar esse *continuum* que se revela na vida

cotidiana deste povo. Assim, em seguida, apresento um pouco do que meu olhar *de perto e de dentro* conseguiu captar ao acompanhar, por dois anos, as comemorações do aniversário da aldeia Salto.

### 5.4.3 Aniversário da aldeia - O futebol

A aldeia Salto, foi fundada em 1989 e, de acordo com Lima (2016), por duas famílias, uma vinda da aldeia Cercadinho e outra da Porteira, que abandonaram suas origens devido a discordâncias e conflitos internos. Já na década de 90, esta aldeia alcançou o número de 158 habitantes, isso devido a um projeto de moradia empreendido pelo governo do estado do Tocantins, que construiu, na aldeia Salto, 24 casas de alvenaria e cobertura de telhas de cerâmica<sup>38</sup>.

Eu sou a primeira professora. Estou com 23 anos que moro aqui. Em 23 anos atrás, veio um trator de esteira, sei lá como é o nome, derrubou aquela árvore, minhas lágrimas saíram, mesmo que era pra uma coisa boa, moradia, que eram essas 24 casas, mas eu não me conformei porque os Xerente tá ligado à natureza, tudo que a gente colhe vem da natureza, e tanto pé de pequi, caju, que quando derrubaram aquilo, quando o trator passou lá arrastando tudo eu chorei, porque pra mim agora ia acabar aquelas árvores, ia transformar outra aldeia, mas a partir daquilo ali veio coisa boa, veio a escola, que foi bom, veio a casa de telha, que eram só 24 famílias, tem 24 famílias que foram construídas 24 casas, depois veio o banheiro que é muito bom também. Antes a gente ia, saía pra tomar banho à noite, tinha picada de cobra, mas agora ninguém vai mais, que tem banheiro. Agora tá muito ótimo, então a aldeia se transformou. As casas, as vivências das pessoas que estudaram, os jovens estudaram, os meus primeiros alunos são professores. Então, a aldeia Salto ela tem uma história linda. (Professora 1)

As casas, construídas em formato circular, permitem aos moradores que se vejam, que observem o que se passa no pátio, se as crianças brincam, se andam de bicicleta ou jogam futebol. Elas foram construídas em formato de ferradura<sup>39</sup>, por isso, deixam no centro uma área vazia – o pátio da aldeia, o *warã*<sup>40</sup>. Este local tem, para

<sup>38</sup> Estas casas de alvenaria e telhado de cerâmica permanecem até os dias atuais, porém como são extremamente quentes, os indígenas construíram puxados nos fundos destas casas com paredes de adobe e telhado de palha. E outros moradores que foram surgindo foram construindo novas casas atrás destas primeiras.

<sup>39</sup> "A espacialidade arqueada da aldeia Salto, partilhada com outros grupos Jê, reproduz no plano institucional os princípios dualistas das concepções sociocsmológicas à medida que reparte os lados oeste e leste que correspondem às oposições políticas dos grupos. Nesse ínterim, as formas socioculturais pretéritas também são retomadas desde o *locus* dualista e tradicional da aldeia" (OLIVEIRA-REIS, 2001, p.101).

<sup>40</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

além da centralidade espacial, uma centralidade na vida dos indígenas que ali habitam.

Neste espaço do pátio da aldeia Salto cabe um campo de futebol oficial, não tem gramado, é simplesmente a terra batida pelos pés de todas as idades e sexos que correm para lá e para cá, atrás da bola de futebol, fazendo-o ficar ainda mais marcado na centralidade da vida dos moradores. Como fica bem marcado nos estudos de Melo (2016, p. 33):

O futebol e o protestantismo são elementos muito presentes no cotidiano da aldeia Salto. O campo de futebol é aproveitado sem distinções de idade ou gênero: crianças, jovens e adultos, mulheres e homens podem ser vistos ao longo do dia entretidos com a bola no campo. O barulho do apito que sempre soa ao entardecer avisa sobre o início do treino que todos os dias acontece ali. Nesse momento os moradores costumam assentar-se na porta de suas casas para observar o jogo e o movimento da aldeia. Esse é também o momento de conversar sobre os acontecimentos do dia. A aldeia Salto promove anualmente, geralmente no mês de fevereiro, um campeonato inter-aldeias que atrai muitos competidores e espectadores.

Logo nos primeiros contatos que estabeleci na aldeia, percebi que o futebol iria me acompanhar durante toda a jornada investigativa, pois ele se faz presente, ao longo do dia, no centro da aldeia Salto. É interessante essa localização do campo de futebol, pois traz significados para pensarmos na inserção deste esporte especificamente na vida cotidiana Akwẽ-Xerente; estes foram os meus primeiros pensamentos ao perceber a permanência desta prática cultural de lazer na vida cotidiana da aldeia Salto.

A presença do futebol nas aldeias indígenas é objeto de estudo de pesquisadores que o analisam enquanto esporte. Vianna (2008) aproxima diversos olhares antropológicos, como o da dinâmica entre o global e o local, o dualismo e faccionismo Xavante (e Xerente), o contato com o estrangeiro e o futebol. Traz a presença do futebol no dia a dia do povo xavante e suas possibilidades de socialização.

Fassheber (2006, p.33) vem propor o etno-desporto indígena e o etno-desporto Kaingang, “a partir de uma etnografia da prática do Futebol como jogo “incorporado” na vida cotidiana dos Kaingang”.

---

aos campos em que os jovens e, ocasionalmente, as mulheres realizam a prática desse esporte de grande aceitação nas aldeias" (OLIVEIRA-REIS, 2001, p.102).

Já Costa (2016, p. 27), vem dizer da busca da esportividade ameríndia ao estudar a luta corporal alto-xinguana, concluindo que enquanto a “luta é a expressão mais restrita do que pode ser considerado grupo étnico, obviamente [...] o futebol é o que mais agrega alteridades”.

A introdução e consolidação do futebol nas aldeias Xerente, segundo informantes, remonta à década de 70, quando a Guarda Rural Indígena (GRIN) recrutou e assalariou 18 jovens Xerente. Desonerados da lida agrícola, da caça e da pesca por causa do salário da GRIN, e ociosos quando não estavam patrulhando as terras, os guardas indígenas logo passaram a otimizar o tempo livre em partidas de futebol nas proximidades do P.I. Nos finais de semana, quando o esporte era praticado, passaram a contar com a participação de outros jovens que em pouco tempo formaram um selecionado Xerente para jogar com os brancos. (OLIVEIRA-REIS, 2001, p.102).

Os autores citados acima auxiliam-nos a identificar a presença e os significados que o futebol tem nas aldeias, como prática esportiva. O que proponho aqui é analisar o futebol enquanto prática cultural de lazer do povo Akwẽ-Xerente; o futebol que contribui para a construção de processo alteritário, de reconhecimento e respeito das diferenças e que traz uma perspectiva prazerosa e lúdica.

Analiso o futebol a partir das falas dos indígenas, que indicam uma atitude e uma relação com a temporalidade e com os significados que pude identificar por meio da aproximação e convívio na aldeia. Ao dizer desta realidade o ancião entrevistado destaca:

Agora é só bola mesmo, de manhã até de noite, não estou falando porque não gosto, eu gosto de bola, eu gosto de assistir o jogo, mas da nossa cultura já tirou um bucado de coisa. (Ancião)

Ocorre que o futebol que acontece na aldeia Salto muito se aproxima, se assemelha aos jogos que acontecem nos bairros periféricos dos diversos municípios do Brasil, o famoso “peladão”, e vale aqui o destaque: semelhante não é o mesmo que iguais, o que pode fazer toda a diferença. O futebol que tive a oportunidade de presenciar é vivenciado por meninos e meninas, homens e mulheres que gostam de experimentar para além da competitividade, o prazer e a ludicidade em um momento de prática cultural de lazer, que também envolve outros elementos como a cumplicidade e o compromisso.

Fotografia 9: O futebol no centro da aldeia



Fonte: Autoria Própria

Fico observando um pouco o pátio da aldeia e vejo a vida passando em um tempo mais lento, observo as crianças brincando. Agora, ao invés de duas traves de futebol, tem seis traves; ou seja, mais espaços para fazer gols, mais oportunidade para crianças jogarem, mais oportunidade para um número maior de pessoas brincarem. Consigo já dizer que o futebol é, sim, a prática cultural preferida da maioria dos habitantes da aldeia Salto. Está presente todos os dias da semana, no período matutino e vespertino, para todas as idades jogarem, para todos os moradores assistirem e se divertirem com as jogadas dos times das mulheres casadas, das jovens guerreiras, dos homens habilidosos e das crianças alegres, que se deliciam mostrando suas habilidades ou somente sentindo o vento correr no seu rosto quando se movimentam perseguindo a bola. (Notas do Caderno de Campo – A preferência pelo futebol)

Esse jogo com bola que acontece *de manhã até de noite*, no centro da aldeia e que para além dos jogadores que estão no campo, consegue envolver toda a aldeia como expectadora e faz pensar, como disse Vianna (2008, p. 31), “por força de um velho imaginário, que estaremos diante de algo exótico à percepção e à consciência do homem ocidental e contemporâneo”. Entretanto, o futebol que aparece na realidade Akwẽ-Xerente está configurado em seus sentidos costumeiros.

Sim, tem diferença demais, meio de semana geralmente a gente não tem esse tempo, agora final de semana eu chego aqui na aldeia, tô aqui na aldeia, jogando futebol, praticando esporte, principalmente futebol, tem que ter, se não tiver não é final de semana. (Estudante 1 - jovem)

O futebol é jogado e associado a um tempo prazeroso, na aldeia Salto ele configura-se como uma prática cultural de lazer, “futebol, tem que ter, se não tiver não é final de semana”. A importância apresentada da prática do futebol desperta para o estabelecimento de um olhar atencioso para a relação desta prática cultural de lazer e uma temporalidade determinada. Baptista e Ventura (2014, p. 98) contribui para esta reflexão quando diz que:

Compreender o mundo terá de necessariamente passar pela assunção de um tempo, de uma história (individual e coletiva), que nos constitui, espuma dos dias que nos consome e na qual consumimos a nossa vida. Mais do que um mergulho subjetivo num tempo ocioso e autenticamente humano e criativo é a assunção da vida, como apenas feita de temporalidades, que, para nos manter perto da possibilidade de ascender à nossa própria verdade humana, terá de ser necessariamente da ordem do ócio, quer dizer, um tempo de criação e recriação de um mundo de sentido em confronto com a terra que nos alberga.

Assim, podemos dizer que o futebol traz determinantes para a temporalidade do povo Akwẽ-Xerente da aldeia Salto. Nas comemorações do aniversário da aldeia, o futebol tem uma centralidade, visto que esta data é comemorada com um torneio de futebol e uma noite de forró, no encerramento. O torneio de futebol é ansiosamente esperado pelos jogadores e jogadoras, que treinam diariamente, e pelos moradores não só da aldeia Salto, como das aldeias vizinhas ou da cidade mais próxima, Tocantínia.

A aldeia Salto geralmente participa deste torneio com dois times femininos e dois times masculinos. Desta maneira, crianças, jovens, adultos e idosos se envolvem de forma prazerosa com o acontecimento, recebem parentes de outras aldeias e orgulham-se da participação dos seus jogadores e da forma de organização do evento. Todos os moradores e visitantes ficam ao redor do campo de futebol sentados em cadeiras ou no chão, acompanhando cada passe, finta ou chute a gol.

Ao serem questionados acerca do futebol na aldeia Salto, percebo uma certa preocupação dos anciãos e de alguns adultos com a centralidade desta prática, visto que a analisam como um possível prejuízo às práticas culturais específicas da cultura Akwẽ-Xerente.

Bola está tirando a cultura também, está esquecendo, nós podia ter feito ali (pátio da aldeia) todo dia era o canto, corrida de tora, corrida de flecha, cabo de guerra, tudo faz parte da cultura, agora bola pra mim não tem vantagem, se não fizer ali, se não cantar, se não brincar já tira muitas coisas do akwẽ. (Adulta 3)

Eu não gosto, assim quando meu pai era vivo, não tinha esse jogo. Ele dizia que esse jogo é de gente à toa, vagabundo, preguiçoso. Meu pai não gosta assim de besteira, brincadeira veia sem graça, ele não gosta, meu pai ele criou nós como se fosse o pinto criado com a mão, dentro de casa, nós não anda na casa dos outros.

(Idosa)

Antigamente não tinha movimento do branco de jeito nenhum, era só do índio mesmo, por isso que nós, índio, só botava a cabeça na nossa cultura, agora com esse negócio de bola... antigamente quando era rapaz, os mais velhos que eu, tirava o leite de mangaba e fazia uma bolinha desse tamanho ... (jogava) algum tempo, não era direto não. (Ancião)

As exposições acima representam o olhar de atores sociais, adultos e idosos, que viveram em um tempo em que não havia a presença constante do futebol na aldeia e as práticas culturais de lazer específicas da cultura indígena faziam parte do cotidiano da comunidade.

Ao dizerem: “nós só botava a cabeça na nossa cultura”; ou, “quando meu pai era vivo, não tinha esse jogo, ele não gosta, que esse jogo é de gente atoa”; ou ainda, “se não cantar, se não brincar já tira muitas coisas do akwen”, os sujeitos expressam sua opinião sobre sobreposição do futebol à cultura do povo Akwẽ-Xerente, avaliando que esse processo acarreta perdas para o povo. Ocorre que estas ideias contrastam com as ideias de jovens e outros adultos que dizem da importância do futebol para eles:

Jogar bola, nós gostamos de jogar bola. (Estudante 5 - jovem)

O futebol não interfere em nada, essa é minha concepção. Por exemplo, eles tão aprendendo a andar de lado a lado, com o akwẽ e com o não indígena. O futebol tá mudando um pouco a cultura porque tem casais jovens que quando o homem vai brincar a mulher tem que fazer alguma coisa, ai eles marcam horário, a mulher vai e ele fica com a criança, o pai, acho bonito. É um pouco fora da cultura? Não era isso antigamente? Mas tá mudando, mas eu estou gostando, porque nós os akwẽ, os homem era tudo machista, tão deixando de ser machista. (Professora 1)

Nós praticamos só futebol mesmo. (Estudante 3 - jovem)

Estas opiniões diversas acerca da prática do futebol nas aldeias indígenas é muito instigante, visto que há registro histórico de jogos ameríndios com bola. A fala do ancião revela essa informação, ele destaca que: “antigamente quando era rapaz assim, os mais velhos que eu, tira o leite de mangaba e faz uma bolinha desse tamanho... (jogava) algum tempo, não era direto não”. Ou seja, existia um jogo e uma bola, não posso precisar como era esse jogo, mas a fala dele aproxima esse jogo com

bola feita de mangaba ao futebol e traz ainda mais um elemento de análise que considero importante, ele diz de uma temporalidade: “jogava algum tempo, não era direto, não”. Talvez essa informação se confronte com a realidade atual, em que o futebol é jogado o tempo todo.

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). Consumir ópio é jogar futebol, como qualquer atividade humana, estão sujeitas a enquadramentos éticos e morais, tanto por parte de quem as pratica como de quem observa. (VIANNA, 2008, p. 55)

E para além de enquadramentos éticos e morais, faz-se importante trazer a realidade vivida, o que a vida cotidiana apresenta no habitar dos indígenas da aldeia Salto. A centralidade do futebol aqui apresentada ganha maior entendimento quando analisamos o desenrolar da programação das festividades de aniversário da aldeia. Tive a oportunidade de acompanhar este evento nos anos de 2016 e 2017.

No ano de 2016, as festividades começaram no mês de janeiro e tiveram seu encerramento no mês de fevereiro. Ao longo destes dois meses, foi realizado um torneio de futebol com dezenove equipes, sendo compostas por times femininos e masculinos. Na abertura dos jogos, entre o jogo feminino e o jogo masculino, houve uma apresentação de dança das crianças. Elas posicionaram-se no centro do palco e dançaram uma música de uma banda de rock nacional que retrata uma partida de futebol.

Após a apresentação, os times masculinos entraram em campo, fizeram uma oração e o grito de guerra. O dia da grande final do futebol é marcado também por um forró, que acontece à noite, no Centro Comunitário da aldeia. Neste dia é realizada uma festa com uma banda que toca o ritmo forró. No ano de 2016, este encerramento não aconteceu, pois houve o falecimento de uma senhora da aldeia e, pelos costumes do povo, não pode haver festas, jogos ou qualquer tipo de comemoração em sinal de luto. Ao dizer da realização deste evento, o cacique destaca que:

Aqui nós estamos promovendo esse evento todo ano no mês de janeiro, fevereiro e esse ano estendeu um pouco para março, devido ter aumentado o número de participantes no futebol masculino e feminino também, e isso acontece todo ano. Mas esse ano, 2017, eu tive umas reflexões boas, colocando para a comunidade, para que eles venham pensar junto comigo, colocando na prática. Nós estamos começando esse ano a corrida de

resistência, o arco e flecha e corrida de 2100 m. Tudo isso está voltado pra nossa cultura e isso no dia a dia, desde que começou, os membros da comunidade procuram envolver o máximo que puderem, pra poder colaborar com a organização da aldeia e com o andamento do evento. (Valci Siña - cacique)

O cacique Valci explica que, no ano de 2017, as festividades de aniversário da aldeia Salto começaram no início do mês de janeiro e o encerramento aconteceu somente no mês de março, isso porque houve um grande número de times inscritos, inclusive times da cidade vizinha, com jogadores não indígenas.

Na abertura, diferente do ano anterior, houve a presença de uma anciã, uma idosa (a moradora mais antiga da aldeia) e de uma liderança indígena, estes estavam pintados e com adornos específicos do povo Akwẽ-Xerente, foram responsáveis por, no centro do campo de futebol, fazerem um ritual para iniciar o torneio e dar o chute inicial do jogo feminino e do jogo masculino, que aconteceu na sequência, eles repetiram a cerimônia.

Fotografia 10: Cerimônia de abertura do torneio de futebol



Fonte: Autoria própria

Hoje são 07 de janeiro de 2017, estou na aldeia Salto para registrar a cerimônia de abertura da festa de aniversário da aldeia. Diferente do ano anterior, em que as crianças dançaram um rock nacional, este ano a cerimônia é marcada pela valorização da cultura Akwê-Xerente. Foi realizado, no centro do campo, um ritual para início do torneio de futebol. Uma anciã, sua filha e uma liderança, pintados de acordo com seus clãs e com adornos da cultura indígena, posicionaram-se no centro do campo, levando dentro do cofo a bola que seria utilizada no jogo. A anciã retira a bola do cofo e entrega para o juiz da partida, desejando que todos os jogos sejam abençoados. (Notas de caderno – A cultura Akwê-Xerente e o futebol)

As 21 equipes de futebol almejavam estar na final, marcada para o primeiro final de semana de março. Toda a programação desta festividade é discutida, planejada, organizada e executada pela comunidade, com a liderança do cacique. E neste ano de 2017, foi acordado pela comunidade a necessidade de trazer para esta festa práticas culturais específicas do povo Akwê-Xerente.

Os primeiros anos de comemoração do aniversário da aldeia aconteciam em três dias de festa, havendo os jogos de futebol, com times da aldeia, e o forró, no final. Ocorre que a festa de aniversário da aldeia Salto foi crescendo e o que eram três dias, neste ano, tornaram-se três meses. O sucesso da realização do Dasipê e da festa da aldeia é, em grande parte, responsabilidade do cacique, que destaca essa sua disposição em promover as práticas culturais do povo Akwê-Xerente:

Eu gosto muito assim, de promover, realizar, ver as coisas acontecer e principalmente quando se fala nas atividades culturais, e isso me completa porque quando eu não faço isso, como professor, como líder comunitário e agora como líder político, mas eu fazendo isso, realizando isso, eu fico muito feliz, porque isso eu gosto de fazer, de organizar, de articular, de organizar, de ver as coisas acontecer, sendo realizado da melhor forma possível. (Valci Siña – cacique)

A oportunidade de *olhar de perto e de dentro* as festividades de aniversário da aldeia Salto, no ano de 2017, aproximou-me do que talvez melhor represente os processos de alteridade, interculturalidade, multiculturalismo que podem emergir das práticas culturais de lazer do povo Akwê-Xerente.

Hoje são 03 de março de 2017, estou na aldeia Salto para registrar o encerramento da festa de aniversário da aldeia. A programação que o cacique Valci Siña apresentou traz práticas culturais com as crianças (cabo de força e corrida de taquara) no final da tarde de hoje. Já para amanhã,

04/03/2017, haverá no período da manhã corrida de resistência, corrida, cabo de força e arco e flecha; às 14h, um casamento e, a partir das 16h, haverá a finais do futebol feminino e masculino. A final feminina será entre a equipe da aldeia Salto e a equipe da aldeia Funil e a final masculina acontecerá entre a equipe da aldeia Salto e a equipe de jogadores não indígenas do município de Tocantínia. À noite, para marcar o encerramento geral, haverá o tão esperado forró, com uma banda da cidade (Notas do Caderno de Campo).

No sábado, dia tão aguardado, pela expectativa da grande final do futebol, a aldeia amanheceu diferente, com um vai e vem de indígenas de todas as idades, ansiosos pelo desenrolar dos acontecimentos. Percebi, no início da manhã, que a cadeira que antes eu ocupava debaixo do pé de tamarindo, de frente para o pátio da aldeia, estava ocupada por uma índia que tinha ao lado de si uma caixa de isopor, e vendia geladinho para as crianças.

Ao longo do dia, pude perceber que ela não era a única comerciante indígena e, para minha grande surpresa, começaram a chegar comerciantes da cidade, vindos de bicicleta, moto ou carro, com o objetivo de vender desde balinhas, picolés, refrigerante até bolo no pote. Achei um tanto diferente a presença destes comerciantes, visto que nos anos anteriores não os tinha encontrado.

A manhã seguiu com as competições das práticas culturais e pude acompanhá-las uma a uma, fazendo, inclusive, registros fotográficos. Acompanhei, em cima de uma moto guiada pelo professor Silvino, a prova de corrida de resistência de 5.000 metros dentro do cerrado, com índios calçados com tênis, chuteiras ou descalços.

Pude registrar as corridas dos jovens, meninos e meninas que testavam sua velocidade de um lado para o outro do campo; vi as crianças agarradas em uma grande corda, buscando ver qual grupo era mais forte e ainda, jovens, adultos e idosos na competição de arco e flecha. Encantei-me vendo uma infinidade de crianças sentadas, acompanhando cada flecha lançada, os olhinhos tentavam não perder nenhum movimento do flecheiro, como se quisessem aprender aquela arte tão desafiadora.

No momento do casamento, os indígenas da aldeia Salto, visitantes de outras aldeias e não indígenas posicionam-se ao redor dos noivos e anciãos, contemplando e registrando, com fotos e filamgens, a cerimônia de casamento de dois jovens Akwê-Xerente.

Fotografia 11: A noiva e seu tio – Casamento Akwê-Xerente



Fonte: Autoria própria

O início da tarde deste dia foi marcado pela chegada de um caminhão repleto de parentes, indígenas da aldeia Porteira, que vinham acompanhando a noiva e seu tio<sup>41</sup>. Todos descem do caminhão e a noiva aparece belamente pintada e adornada, como é o costume. Ao seu lado o seu tio lhe acompanha, segurando uma borduna na mão. À noiva é entregue uma forma com um peixe assado envolto em uma palha de bananeira e um parente da sua aldeia segura também um saco de farinha, este banquete é oferecido e dividido com a comunidade, faz parte da cerimônia de casamento, assim como o discurso dos anciãos para os noivos. (Notas do Caderno de Campo: casamento)

<sup>41</sup> Na cultura Akwê-Xerente o tio materno de “amarração” da moça (nōkrêmzukwa/sōkrêmzukwa) tem grande importância. Segundo observa Nimuendajú, “ele distribui comida entre os membros de uma sociedade concedente de nomes quando sua sobrinha recebe seu nome e no retorno obtém decorações para ela. Ele conduz sua sobrinha para seu noivo e dissolve um casamento insustentável, trazendo-a da casa de seu noivo para a casa de seu pai. Ele concede a uma virgem a escolha formal entre o casamento e o estado de “mulher sem compromisso” e, no caso de defloração pré-marital, convoca o culpado para o acerto” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 58-59).

Finalizado o casamento, tem início uma movimentação no pátio da aldeia, que está hoje demarcado com as linhas oficiais do futebol. O time feminino da aldeia Salto conseguiu chegar à final com o time da aldeia Funil. Muitas pessoas posicionam-se em volta do campo, na verdade, acredito que os moradores estão todos fora de suas casas e há ainda a presença dos torcedores do time adversário e dos vizinhos, todos num coro de torcida. Este jogo foi decidido pela disputa de pênaltis e o time feminino de futebol da aldeia Salto consagrou-se campeão.

As jogadoras retiram-se rapidamente do campo, pois o jogo masculino já tem início, e a torcida aumenta de número consideravelmente, pois vários moradores da cidade de Tocantínia dirigiram-se a aldeia Salto para assistir ao time da sua cidade jogar.

Assim, em um entardecer ensolarado, a cidade visita a aldeia, para prestigiar uma final de campeonato entre indígenas e não indígenas. Os acontecimentos que seguem dão conta de dizer de torcidas alegres, que interagem através de sorrisos, com os dribles e possibilidades de gol e ainda com a vitória do time masculino da aldeia Salto.

A aldeia Salto e todos os visitantes presentes comemoram as vitórias no futebol feminino e masculino. Com centralidade na territorialidade e temporalidade dos indígenas da aldeia Salto, o futebol possibilita a aproximação da cidade e à aldeia, que abre as portas para comerciantes e visitantes conhecerem e interagirem com um modo de habitar diferente do seu.

Vivenciado na vida cotidiana do povo, o futebol é prática cultural de lazer para os Xerente. Reconhecido como esporte, para além desta expertise, neste lugar, a aldeia Salto, ele configura-se como uma prática cultural que envolve a cosmologia deste povo e as possibilidades de aproximações com os “outros”, tantos sujeitos indígenas e não indígenas.

Ao observar e conferir a formação não aleatória dos times de futebol da aldeia Salto [...] não creio que a rivalidade dos artilheiros chegue a ser preponderante porque o futebol, mesmo tendo uma considerável platéia, surpreende pela esportividade, pelas comemorações de gol ou de vitória feita de forma bastante moderada, nunca ocorrendo desentendimentos, apesar do jogo em si ser uma disputa acirrada e enérgica... as partidas de futebol na sociedade Xerente, seus sentidos tendem a corresponder às diferentes expectativas dos dispositivos socioculturais nativos. Assim, num primeiro nível intra-aldeia, o futebol é incorporado como um traço diacrítico a mais para instaurar a antítese dual entre as identidades dos grupos corporados. Em seguida, no nível interaldeia, o futebol põe em jogo a auto-afirmação da aldeia, cuja condição de lócus de pertencimento é zelosamente defendida

pelos times nas partidas que disputam entre si. Por fim, quando se trata de jogar nas (com as) cidades próximas, os Xerente usam o futebol para 'desestigmatizar' sua própria identidade étnica perante os brancos. (OLIVEIRA-REIS, 2001, p.103-104).

Ao estudar o povo Xavante, também pertencente ao tronco linguístico Jê, Lopes da Silva (1983) questiona como entender que o futebol hoje apareça no centro do mundo jê. Trata-se do mesmo questionamento que se impõe ao analisarmos o futebol que ocupa o warã da aldeia Salto e a vida dos seus moradores, que passam a ser reconhecidos a nível local, ganhando magnitude com a participação em todas as edições dos Jogos dos Povos Indígenas.

Os times de futebol feminino e masculino Xerente têm referência internacional. O time feminino foi vice-campeão de futebol no 1º Jogos Mundiais Indígenas e o time masculino foi campeão, tendo sido escalados para representar o Brasil na segunda edição deste evento.

O futebol, enquanto prática cultural de lazer que tem centralidade na vida cotidiana do povo Akwẽ-Xerente permite-lhes, em um processo alteritário, aproximarem-se de outras realidades e ainda provoca um processo de discussão e negociação no campo cultural, político e social. Esta prática cultural de lazer abre janelas de oportunidades para que o modo de habitar deste povo seja conhecido e reconhecido.

O futebol leva o indígena Akwẽ-Xerente da aldeia Salto a se movimentar dentro das Terras Indígenas Xerente e Funil, a circular dentro destas áreas e adentrar as cidades. Essa possibilidade de transitar pelos espaços cria um *circuito*<sup>42</sup> de práticas culturais de lazer do povo Akwẽ-Xerente, este circuito descreve o campo por onde o Akwẽ-Xerente circula e mantém seus contatos significativos.

#### **5.4.4 A cidade está no circuito das práticas culturais de lazer**

No início deste trabalho, ao buscar apresentar o povo Akwẽ-Xerente para o leitor, disse que estes estão em contato com a sociedade envolvente há mais de 300 anos.

---

<sup>42</sup> Circuito faz parte da "família" das categorias criadas por Magnani. Trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço em estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais (MAGNANI, 1998).

Esse processo, que em momentos da história foi extremamente tenso, até mesmo com violência entre as partes, hoje se apresenta com uma nova configuração. Há, nos dias atuais, o desenvolvimento de novas perspectivas nas relações entre os indígenas Akwẽ-Xerente e as populações das cidades de Tocantínia, Miracema e Palmas, que são as cidades em que eles transitam mais.

A invisibilidade destes sujeitos vai se transformando na medida em que estes vão ocupando espaços aos quais antes não tinham acesso ou possibilidade, assim chegam às cidades de Miracema e Palmas para fazer cursos superiores e para comercializar o artesanato de capim dourado, o que lhes favorece um processo de construção de novos saberes.

O ímpeto Xerente de circular para além das fronteiras de suas aldeias como que enfatizando um ethos pautado na incorporação de conhecimentos, coisas e pessoas emerge aqui como plano de fundo da análise sobre percepções akwẽ em torno da alteridade e do exterior. (MELO, 2016, p. 17).

Na cidade de Tocantínia, as relações são mais acentuadas, por questões que transitam entre territorialidade e temporalidade. As reservas indígenas Xerente e Funil estão dentro do território deste município, mas, dialeticamente, o município de Tocantínia é que está dentro das terras indígenas. Isso porque a partir da demarcação do Território Indígena, o município de Tocantínia ficou entre os territórios indígenas e com uma extensão territorial pequena frente às terras demarcadas.

A chegada do século XXI é marcada pela consolidação da conquista do Território Indígena para o povo Akwẽ-Xerente, por uma série de questões que marcam a vida cotidiana destes no município de Tocantínia, já que os mesmos utilizam o comércio local para adquirir bens e serviços e o comércio local mantém-se graças aos clientes indígenas.

Os programas habitacionais disponibilizados pelo governo efetivaram a entrega de casas para os indígenas, assim, na atualidade, muitas famílias Akwẽ-Xerente têm casas na cidade e essa aproximação provocou diversos casamentos interétnicos. Não se pode esquecer que diversos alunos de ensino médio vêm da aldeia todos os dias, pois são matriculados nas escolas de Tocantínia. A cidade é importante para estes indígenas, mas não mais que a aldeia.

A terra indígena é muito boa. A riqueza do povo Xerente está tudo na área indígena, como fruta do cerrado e as matas boas pra plantar. Se uma pessoa me perguntar, eu falo que a terra Xerente é muito boa, é bom de se viver,

tranquilo, as crianças são livre pra se divertir, pra correr. É a diferença de você morar na cidade, que é preso. (Professor 1)

A aldeia é melhor para viver, porém a relação com a cidade é necessária e inevitável. Seria ingênuo afirmar que não existe tensão nestas situações de aproximação e, por que não dizer, nestas relações que vão se tornando híbridas. Muitos moradores deste município e tantos outros empresários do agronegócio, que gostariam de ver o desenvolvimento das terras que antes lhes pertenciam, fazem com que haja uma tensão de cunho histórico, social, econômico e político estabelecida. Assim, transitar pela cidade é necessário, mas voltar para a aldeia é fundamental para estes indígenas.

Moro na aldeia, que é diferente da cidade. Na minha aldeia eu moro, eu vivo bem, eu trabalho, eu faço qualquer coisa na minha aldeia, sem motivo nenhum, sem atrapalhão de nada assim, porque tudo é fácil pra gente fazer. A cidade não é igual da aldeia. Na cidade é diferente, na cidade toda coisa é muito diferente. A gente tem que acompanhar o que é da cidade, a gente não pode acompanhar porque a gente mora aqui na aldeia e na cidade a gente tem que acompanhar do jeito que é lá na cidade, e aqui na aldeia pra mim é muito melhor do que na cidade. (Adulto 2)

A aldeia salto é uma aldeia indígena onde a gente mora, é bom tem lugar muito bonito para viver, tem várias danças, cultura, costume, muito bonito também pra viver, é muito diferente da cidade. (Estudante 2 - jovem)

Os relatos revelam que, apesar da cidade de Tocantínia fazer parte do circuito do habitar do Akwẽ-Xerente, “a aldeia é muito melhor do que na cidade”. Esta cidade que vem, a partir do século XXI, resignificando as relações interétnicas é prova das tentativas de resgate e manutenção da cultura Xerente. Foi sancionada, em 2012, uma lei que torna a língua indígena <sup>43</sup> Akwẽ Xerente o idioma oficial do Município, junto com o português.

A cidade de Tocantínia convive com a presença diária do indígena Akwẽ-Xerente e, especificamente nas segundas-feiras, há uma ocupação maior, visto que os indígenas veem de suas aldeias participar da feira, expor seu artesanato para compradores vindos de todos os cantos do Brasil, interessados nos brincos, porta-moedas, bolsas, jarros, cestarias, suplas feitos de capim dourado ou de fibra de buriti.

---

<sup>43</sup> Em 2012, a Câmara Municipal de Tocantínia aprovou e o Prefeito Municipal sancionou a Lei 411, na data de 25/04/2012, tornando a língua indígena Akwẽ-Xerente, idioma oficial do Município, junto com o português.

As cidades de Tocantínia, Miracema e Palmas são os principais núcleos urbanos por onde os Xerente circulam, seja para estudar, buscar serviços de saúde, vender artesanato ou comprar mercadorias. Entretanto, é Tocantínia a principal cidade de acesso às aldeias Xerente. Não só pelo fato das duas Terras Indígenas estarem localizadas no território que corresponde a esse município, ou porque seja considerável o número de índios que mantém casas na cidade, mas, sobretudo, porque para os Xerente, dispersos em uma infinidade de pequenas aldeias, Tocantínia constitui um importante lugar de encontro, troca de informações e articulações políticas. Na praça central da cidade é sempre possível observar a presença Xerente. Toda segunda-feira, desde muito cedo, pessoas vindas das diferentes aldeias negociam, sobretudo artigos feitos com capim-dourado, com compradores de cidades vizinhas que vão até Tocantínia para esse fim. Em volta dessa praça se concentra o centro comercial da cidade de modo que ela se torna um lugar estratégico, de onde é possível, sentado sob a sombra das árvores, observar o movimento da cidade, encontrar pessoas, obter notícias. (MELO, 2016, p. 32).

De alguma forma, os demais comerciantes se beneficiam da presença destes compradores, havendo, por vezes, o reconhecimento da importância do indígena para o desenvolvimento sustentável da região. Outro fator de reconhecimento da forma de habitar do povo Akwẽ-Xerente é a organização e a realização da Festa do Berarubu, sempre no mês de julho. A primeira edição deste evento ocorreu no ano de 1999 e foi organizada por um grupo de amigos, este evento, privado, acontece até os dias atuais com maior número de envolvidos a cada ano. Os indígenas não participam desta festa que tem como atração principal o berarubu, que é uma comida típica do povo Akwẽ-Xerente.

Assim, dizemos que a cidade de Tocantínia está dentro do *circuito* das práticas de lazer do povo Akwẽ-Xerente, práticas culturais de lazer que o contato com a sociedade envolvente vai provocando. E, ao estar nesta cidade, o indígena estabelece relações com as questões da contemporaneidade de forma mais intensa, ou seja, a cidade próxima aproxima o indígena das questões urbanas, como o uso das tecnologias, por exemplo. O indígena da aldeia Salto tem uma relação forte com seu território, buscam o moderno, mas que este se acomode na aldeia, pois esse é o território onde está guardada uma forma de habitar.

Eu amo a minha comunidade, porque eu aprendi a amar depois que eu me formei, antes eu queria ser uma não-indígena, queria, era meu pensamento assim morar na cidade, eu morei na cidade, agora que estou aqui. (Professora 1)

#### **5.4.5 Tecnologias e territorialidade indígena: a aldeia Salto**

Hoje a tecnologia<sup>44</sup> é o que você tá ouvindo aqui, tão me filmando, se não tivesse essa filmagem quem ia me ouvir e quem ia me assistir, eu falando, dando esse depoimento, então a tecnologia hoje tá valendo pra tudo, então qualquer evento que acontece aqui na aldeia todo mundo tá com seu telefone, gravando, filmando, o que importa hoje é a gravação, quando tem um casamento que é mais importante que os mais novo tão aprendendo com os mais velhos é aqueles discurso, que está se acabando, então os mais velhos estão ainda discursando e a gente tá gravando aquilo lá, pra gente manter aquilo lá, pra gente lembrar quando casar com uma pessoa a gente já tá preparado pra esses discursos, né?! Eu tenho que tá conectado com as pessoas que eu tenho contato, saber o que tá acontecendo, o que tá acontecendo agora, como essa portaria que aconteceu com a saúde, toda a população indígena brasileira tão conectadas pra ver o que tá se passando no Brasil, o que vai acontecer agora com a saúde indígena. Então, a conexão de eu tá me informando, é interessante pra eu tá levando informação pra minha comunidade também, que muitas vezes eles tão desinformado pela falta de informação que eles não tem, e eu tendo meu celular acho que o acesso eu tenho mais rápido e também levando pra eles. (Adulto 1)

Ao longo da apresentação do processo vivido em campo, houve uma preocupação incessante em garantir espaço privilegiado para as vozes dos atores sociais desta pesquisa, os indígenas Akwê/Xerente. Esta preocupação vem do fato de que considero ser importante conhecer e reconhecer os indígenas que vivem/sobrevivem na atualidade, quero dizer, dar voz a estes atores que, por muitos séculos, foram invisibilizados, considerados incapazes ou ainda presos em uma bolha histórica, que remonta ao século XVI, criada pelo imaginário social.

Saí da escola em direção ao pátio da aldeia e no caminho passei por três jovens rapazes que estavam sentados debaixo de uns pés de manga, a princípio todos estavam mexendo no celular, fiquei um tempo observando, depois percebi que se organizaram e um cortava o cabelo do outro. Agora são exatamente 11h23, as crianças já saíram da escola para suas casas, e continuo observando o lugar, o verde, o silêncio, a organização do espaço...quando, então, ouço uma música, um forró estilizado ou um sertanejo arroxa, não sei bem o estilo, começou a tocar em volume alto, parece que tem um vizinho próximo que gosta de música...e neste horário me parece que a maioria se recolhe em suas casas. (Notas do Caderno de Campo – Primeiras impressões)

Há o reconhecimento de todo um trabalho de viajantes e pesquisadores que se embrenharam neste universo desvelando-o, traduzindo-o e apresentando-o para a

---

<sup>44</sup> O indígena Akwê/Xerente se refere à tecnologia enquanto ferramentas tecnológicas que têm como objetivo facilitar a comunicação e o alcance de um alvo comum. Assim, rádio, televisões, uso de computadores, tablets, celulares e a internet são considerados por esse povo como tecnologias. Esta compreensão se aproxima do conceito de mídia, sendo este um termo utilizado para designar diferentes aspectos, como o conjunto de meios de comunicação de massa, veículos, recursos ou técnicas ou ainda o “conjunto de empresas (e cada uma delas) que produz e mercadoriza informação, entretenimento e publicidade”, conforme Pires (2002, p. 4).

sociedade. Ocorre que, para dizer do indígena na atualidade, este que mora na aldeia e acessa a internet pelo celular e que, ao mesmo tempo, mantém maneira específica de habitar o mundo, é preciso reconhecê-lo enquanto protagonista do processo, ou seja, permitir que ele diga do seu modo de habitar, das linhas e dos fluxos que engendram sua vida cotidiana.

O indígena de que falamos nesta pesquisa vive no século XXI e tem acesso às informações que a mídia e as tecnologias podem disponibilizar e, por comungar da ideia de Viveiros de Castro (2002), quando diz da necessidade de levar “o nativo a sério”, é que trago a discussão das tecnologias como uma prática cultural de lazer da aldeia Salto.

Uma mudança significativa - que vem acentuando-se nos últimos anos - é a necessidade de comunicar-nos através de sons, imagens e textos, integrando mensagens e tecnologias multimídia. O cinema começou como imagem preto e branco. Depois incorporou o som, a imagem colorida, a tela grande, o som estéreo. A televisão passou do preto e branco para o colorido, do mono para o estéreo, da tela curva para a plana, da imagem confusa para a alta definição. Estamos passando dos sistemas analógicos de produção e transmissão para os digitais. O computador está integrando todas as telas antes dispersas, tornando-se, simultaneamente, um instrumento de trabalho, de comunicação e de lazer. A mesma tela serve para ver um programa de televisão, fazer compras, enviar mensagens, participar de uma videoconferência. (MORAN, 1995, p.4-5)

A voz dos atores sociais abre caminhos para uma compreensão sincera de uma forma de habitar que não está nos moldes do século XVI e, sim, dialoga com o que está ao seu redor ou mesmo dentro de suas casas, por meio de informações que chegam via televisão ou celular. E, sem nostalgia ou apegos, pensar: “Ah! O velho Lazer! Não sejam severos com ele, nem o joguem por nossos padrões modernos” (WILLIAMS, 2011, p. 297). Williams, ao tratar das questões relacionadas ao campo e à cidade na história e na literatura, traz elementos que nos levam a pensar que o lazer desapareceu, visto que a modernidade e a cidade incutem novos modelos sociais que podem trazer a impressão de que o lazer está desaparecendo.

Na minha época nem conhecia, hoje em dia, os jovens tem um celular desse aqui, ele vê todo os filmes que ele quer, o pai compra o celular, eles se cadastra no facebook , até no celular a gente tem agora. Entra no google, e o que ele quer, ele vê? Aqui a gente dá parabéns para aldeia, é a única aldeia que eu conheço aonde que tem muita televisão, mas no dia da festa indígena todo mundo é avisado de desligar sua televisão durante a festa indígena. Celular ainda não foi proibido da gente usar, mas celular é bom para você fazer ligação, conversar com alguém. Para falar a verdade, eu não compro celular pros meus filhos porque eu sei como que é, fone de ouvido, muito alto, aí é perigoso até ficar surdo. Eu uso mais o whatsapp, hoje em dia o whatsapp

está dominando os jovens, eu gosto mesmo só do whatsapp, que aí nos pega informações. (Professor 1 - adulto)

A fala acima, pertence a um adulto que destaca que quando jovem não havia celular e, com certeza, não havia *wi-fi*, elementos que nos dias atuais são considerados necessários para moradores da cidade e também da aldeia. O conceito de aldeia, aparentemente simples, revela ao longo da história uma grande diversificação – seja de tamanho e natureza, seja, internamente, quanto ao fato de as comunidades serem dispersas ou nucleadas. (WILLIAMS, 2011)

A Aldeia Salto, a maior aldeia do território indígena Xerente, tem na sua realidade uma grande inserção das tecnologias na vida cotidiana. A maioria das casas tem antena parabólica e televisão e algumas, já possuem roteador de internet, e toda aldeia tem acesso à internet livre pelo *wi fi* da escola. E para dizer desta realidade os indígenas posicionam-se da seguinte maneira:

Empata não, porque a gente compra um celular. Talvez até as pessoas que querem vir aqui ligam, perguntam se ele podem vir ou não, aí a gente já vai avisar o cacique: olha, fulano de tal veio ligar pra mim se você aceita eles vir aqui assistir a festa? O cacique fala assim: quem é essa pessoa? É minha amiga, meu conhecido, minha colega, alguma coisa, se ele pode vir, aí ele responde: ele pode vir, aí a gente liga e ele vem, mas quando eles vem, a pessoa assim não vem só, tem que trazer uma coisa, tem que apresentar uma coisa pro cacique, pro cacique dividir com a gente, entendeu? (Idosa)

Aquilo ali, a televisão, o celular, quase todas as aldeias, quase toda área tem esse objeto, tem a televisão, a gente assiste. Tem o celular que comunica um com o outro, com os amigos. A gente liga pra cidade, qualquer lugar, e tem o som também, o som, rádio também, a notícia da cidade. (Adulto 2)

Na vida cotidiana, crianças, jovens, adultos e idosos Akwê/Xerente acessam as tecnologias. O estudo de Halk e Pires (2007), com jovens, destaca que a relação com a mídia se expressa como um meio de fruição do lazer, quando eles se referem à assistir programas de entretenimento na TV, ouvir rádio, ir ao cinema, navegar na internet, ler revistas, jornais e livros. Como podemos comprovar abaixo:

A tecnologia é boa por uma parte, mas por outra parte também ela interfere, mas não tem como a gente viver, a gente tá num mundo aqui que não tem como a gente viver sem a tecnologia, a tecnologia serve pra gente trabalhar, estudar. A gente sabe que também ajuda, tem que saber levar os dois ao mesmo tempo, na minha opinião. Tenho Facebook e whatsapp. (Estudante 1 - jovem)

Eu falo para os meus colegas que geralmente eles têm essa dificuldade: os índios, nós não somos iguais? Cada um tem sua língua, tem sua fala, e a gente vê que aqui não é diferente. A gente tá num mundo globalizado e na

aldeia também não é diferente, eu falo assim, mas primeiro você tem que conhecer nossa realidade pra ver como funciona, mas o modo de viver é assim, a cultura permanece. (Estudante 1 - jovem)

Há, nas manifestações acima destacadas, a afirmação da existência e uso de rádio, televisão e celulares na aldeia Salto e ainda uma justificativa de uso destes aparelhos, baseada nas necessidades de comunicação e de integração com o mundo. O que fica marcado na última fala, que aqui quero destacar, é o reconhecimento da existência de um fenômeno globalizante, que abarcaria toda a humanidade, sem distinção, bem como a força e permanência da cultura: "os índios, nós não somos iguais? A gente tá num mundo globalizado e na aldeia também não é diferente, eu falo assim, mas primeiro você tem que conhecer nossa realidade pra ver como funciona, mas o modo de viver é assim, a cultura permanece".

O jovem estudante vem dizer da dificuldade dos colegas (talvez colegas da escola, da cidade ou mesmo colegas das redes sociais), no entendimento de que somos todos seres humanos, vivendo em um mundo globalizado e que, mesmo tendo acesso às tecnologias, ele continua sendo índio e sua cultura, ele destaca, permanece. Ingold (2015), ao aprofundar suas reflexões acerca do meio ambiente, colabora com nossas análises ao dizer que:

O meio ambiente é, em primeiro lugar, um mundo no qual vivemos, e não um mundo para o qual olhamos. Habitamos o nosso meio ambiente: somos parte dele; e através dessa prática de habitação, ele também se torna parte de nós. Olhamos com olhos treinados pela nossa experiência de ver o que está acontecendo ao nosso redor, ouvimos com os ouvidos afinados pelos sons que são importantes para nós, e tocamos com corpos que se acostumaram, pela vida que levamos, a certos tipos de movimentos. (INGOLD, 2015, p. 153)

A citação acima traz a importância do meio ambiente no significado de habitar, ou seja, a aldeia Salto como o mundo real em que os indígenas Akwê/Xerente vivem, olham ao redor, ouvem os sons que lhes são importantes e se movimentam, como vêm fazendo ao longo de sua história. O movimento sempre existiu, é nele e com ele que este povo vai se produzindo, se constituindo indígena na vida cotidiana. Para alguns, esses movimentos geram inseguranças e incertezas, como abaixo é ressaltado:

Interfere porque assim, ali você vê as novelas, eu que não tinha na minha época, de 70 a 93 não tinha isso aí. Isso tira atenção sua, de você ouvir sua mãe, de obedecer sua mãe, que você tem que respeitar sua mãe, seu pai, seus irmão, através disso aqui (televisão) tá acontecendo muita coisa. O rádio é comunicação, eu não tenho a dizer do rádio, eu gosto de ouvir a notícia, agora essa aqui (televisão) vem trazendo a desgraça, agora esse aqui

(celular) tudo você vê, se você mexer você ouve coisa que nem imagina.  
(Adulta 3 - adulta)

Isso aí eu falo para os meus filhos, sabe por que? É porque eu vejo tudinho, tem vez que eu fico aqui sentada vendo as coisas que não presta, os meninos Akwê/Xerente que tá querendo aprender a custo de celular, daí que vem aprender coisa que não presta. Eu não tô achando bom, não. Eu nunca gostei de celular. Eu não tô achando bom de jeito nenhum, que de primeira ninguém vê celular. E as outras coisas, ele não sabe fazer, nem tapiti <sup>45</sup>, não aprendeu nada. E eu falo até para os meus filhos, três mulheres, o que vocês aprenderam? Não aprendeu nada, depois alguém vai mandar pra ela fazer um cofo, ela não é índia? Tem que aprender! Nenhum deles aqui aprendeu, até pra fazer berarubu, não faz. Faz é mandar, quando eu tô aqui, acostumado de vir buscar aqui, vem pra cá pra mim fazer berarubu. Nenhuma dessas mulheres aprendeu, será que é bom desse jeito? (Anciã)

Hoje em dia a tecnologia tá muito avançada, mas isso acaba também com o povo Akwê, e isso não pode acabar, nós não podemos deixar nossa cultura, que é mais importante, porque a tecnologia tá muito avançada e os jovens tão se aproximando, cada vez mais e tão deixando sua cultura, isso não pode acontecer, nós temos que fortalecer mais é a nossa cultura. (Estudante 3 - jovem)

Entre jovens, adultos e anciãos existe o entendimento da inserção das tecnologias na vida cotidiana do povo Akwê/Xerente e uma clara preocupação dos mais velhos da aldeia e de alguns jovens com as interferências na cultura deste povo, pois a indústria cultural de massa adentra a aldeia nas mesmas proporções com que adentra nossas casas na cidade. Assim, por vezes, gera a sensação de que não há interferência, outras vezes gera a certeza da interferência.

Acho que atrapalha nada, porque é só nossa cultura mesmo, atrapalhava se tivesse alguma coisa que não é nosso. Por exemplo, lá na cidade é diferente do convívio, porque nossa cultura é nossa cultura, e a deles é a deles. Eu gosto, de assistir televisão, ouvir rádio. Participo do facebook e do whatsapp. (Estudante 2 - jovem)

Isso aí é bom também, a gente vê as notícias do mundo e, ao mesmo tempo, é ruim né? A gente pega o vício, aí a gente quer mexer direto, direto, mais com a internet, facebook, whatsapp hoje, né. Ao mesmo tempo é bom e mesmo tempo é ruim, mas é bom ver as notícias do mundo, quê que está acontecendo. Tenho face e whatsapp. (Adulto 1)

As falas destacadas apresentam a realidade do uso das novas tecnologias na aldeia Salto, mas neste trabalho não temos a pretensão de aprofundar as questões relativas à interferência de tais tecnologias na cultura do povo Akwê/Xerente e, sim, identificar suas práticas culturais e as aproximações com os estudos do lazer.

---

<sup>45</sup> Tapiti – artesanato de origem indígena utilizado na extração da Tapioca, através da torça é extraído o "caldo" que dá origem à farinha de tapioca e à massa da puba.

Nunes Junior (2009) propõe o conceito de internetnicidade como ferramenta conceitual para pensar o uso de Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) por etnias indígenas, observando o modo e espaço de desenvolvimento particular de cada povo. Este autor ressalta, com base na pesquisa realizada com o povo Guarani do sul e sudeste do Brasil, que as etnias têm utilizado das NTICs para promover sua cultura e tradição, língua e direitos, tanto dentro das aldeias, como para além delas, até onde as redes de computadores alcançam.

Na aldeia Salto, fica bem claro a utilização das tecnologias, por vezes, para facilitar a comunicação e outras tantas mais como prática cultural de lazer, que se concretiza no gosto pelo acesso às redes sociais ou pelo gosto, quase unânime, de assistir aos telejornais e programas esportivos.

É bom as tecnologias, é bom assistir o jornal, notícia, atualiza. O whatsapp uso sempre. (Estudante 4 - jovem)

Falar a verdade eu só gosto de assistir jornal nacional, é chato, né, porque a gente assiste todo dia e todo dia falando de corrupção, falando de corrupção, mas tem umas partes que a gente ouve notícias lá do outro país. Essas guerras que acontece, gente morrendo de doença ou faltando alguma coisa. Isso pra mim é um programa muito bom. (Professor 1 - adulto)

Eu gosto de assistir jornal porque eu vejo o que está acontecendo no Brasil, jornal eu vejo quem tá roubando, quem tá brigando. (Adulta 3)

Primeiro eu assisto jornal, o principal, que a gente entende tanto a coisa errada e boa, depois não assisto novela, vou pra igreja, eu sou da igreja. (Idosa)

Gosto de televisão, programa esportivo, também jornalismo, mas é raro você me ver assistindo, a não ser esportes. (Estudante 1- jovem)

O que eu assisto é só jogo mesmo, só isso que eu gosto, não é todo jogo, o que mais gosto é do Brasil jogando, não tem como. Jornal tem vez que eu assisto também, mas não é todo dia, não. Agora essas novelas, não sei porque que o povo gosta, porque eu não gosto de assistir novela de jeito nenhum. (Ancião)

Eu sou da parte mais jornalística e também cultural, é o que mais me enriquece, aprende mais, agora coisa de novela não é comigo. Prefiro futebol, noticiário e também cultural. (Adulto 1)

Há uma direção das experiências midiáticas deste povo, um gosto pelos programas jornalísticos e pelos programas que trazem o futebol como centralidade. O campo de Estudos do Lazer é vasto, são tantos mundos a serem desbravados, inúmeros “pedaços” a serem investigados, este do indígena é uma das possibilidades. Quem sabe dizer do uso das tecnologias como lazer para os indígenas possa também

ser tentador para algum bravo investigador. Corroborando com esta análise, Magnani (1998, p.10) destaca:

A flexibilização da variável “espaço”, muito marcada nas versões anteriores da categoria, abre um novo e promissor campo para sua aplicação, ainda incipiente: é o “mundo da net”, com suas incontáveis possibilidades e combinatórias, abertas à criatividade individual e coletiva. Pedacos, trajetos e circuitos, etc. “virtuais” têm, nesse domínio, suas convenções, graus de pertinência e atores que se alternam entre os modos *on* e *off*. Recorte, contudo, que está a pedir mais trabalho de campo.

Trazer para o campo do debate a vida cotidiana do indígena, pela lente do lazer, é propor que alternemos as formas de olhar, ou seja, poder dizer somente de práticas culturais de lazer específicas do povo Akwê/Xerente e/ou dizer das práticas culturais de lazer do povo Akwê/Xerente, somente assim, é possível analisar a festa cultural, bem como a corrida de tora, o futebol, os passeios na cidade e o navegar no mundo da net. E, ao alternar estas possibilidades de olhar, é possível que se reconheça que as práticas culturais de lazer analisadas neste estudo fazem parte de um todo complexo que envolve, para além da ludicidade e do prazer, questões cosmológicas, políticas, sociais e econômicas, que são complexas e permeiam a responsabilidade com o fortalecimento ou não de determinadas práticas.

A ludicidade faz parte da malha de linhas que são tecidas por vidas que produzem estas práticas culturais e, ao pensar no ser humano-no-ambiente (INGOLD, 2015), ou mais especificamente no indígena Akwê/Xerente no seu habitar, a partir da observação de perto e dentro da sua vida cotidiana, comprovo que a ludicidade traz as marcas das suas origens.

Quais são as conseqüências desse hibridismo tradicional-moderno que nos marca, especificamente em nosso lazer? Uma observação superficial mostra que, em toda parte, observa-se o mesmo peso do lazer-consumo voltado à distinção social, ao lado de um lazer buscado pelas pessoas como forma de aprimoramento pessoal; em toda parte, observa-se o peso da indústria do lazer e de seus modelos comerciais que se difundem na velocidade da Internet; em toda parte observam-se, também, iniciativas de controle social do tempo de lazer, que buscam corrigir as conseqüências que se estimam negativas desse processo; em toda parte, finalmente, observa-se, ao lado da importação de modelos vindos dos centros urbanos mais dinâmicos do ponto de vista cultural, que a originalidade das inovações no lazer em relação à mundialização cultural, alimenta-se sobretudo da tradição (CAMARGO, 2016, p. 84).

Dizer das práticas culturais do povo Akwê/Xerente é dizer das conexões construídas por estes atores sociais nos tantos trajetos percorridos ou linhas traçadas, que percorrem o tradicional e não fogem do moderno. A lente do lazer, neste estudo,

não avalia existência ou inexistência, mas, sim, apresenta o que a vida cotidiana traz por meio das práticas culturais deste povo. As histórias se aproximam, o antigo e o moderno, o tradicional e o pós-moderno, a aldeia e a cidade e o indígena e o lazer, porque vivemos em fronteiras culturais e a hibridização é uma constante na vida dos seres humanos e o resultado deste processo não retira do indígena a sua condição étnica.

Fotografia 12: Na aldeia e no mundo virtual



Fonte: Autoria própria

O final da tarde está chegando e muitos moradores da aldeia Salto estão na frente de suas casas, sentados e conversando. Crianças e jovens ocupam o pátio da aldeia, jogando bola, brincando de pega-pega, andando de bicicleta ou “mexendo no celular”, como eles dizem. (Notas do caderno de campo – Final de tarde na aldeia Salto

Acima, a foto retrata a jovem em pé em frente ao pátio da aldeia, ao lado de sua parente, imersa no contexto da aldeia, como também no mundo virtual, revelando o hibridismo cultural.

Se um cacique falar “eu não quero, que ninguém escuta o som alto”, ninguém escuta. Fica em silêncio, e também na festa cultural, ou essa semana que tem festa cultural, que sempre eles falam, eles avisam, que tem os

mensageiros e tem os anciãos, “essa semana: a gente não quer, a gente vai pedir vocês pra não escutar, o som alto, ninguém escuta. Fala também, “quem é noveleiro, por favor vem aqui escutar, vem aqui assistir a dança, vamos fortalecer a nossa prática”, aí ninguém vai ficar em casa, todo mundo vai. O celular, por exemplo, na corrida de tora, ninguém pensa no celular, todo mundo está lá se aprontando pra corrida, na dança, o celular fica ao lado lá, depois que eles pegam. (Professora 1 - adulta)

Há, na aldeia Salto, uma realidade estabelecida entre tempos, em que a prioridade são as práticas culturais de lazer do povo Akwê/Xerente. Não há um abandono do ser índio para ele jogar futebol com uma chuteira no pé. Quando navega na internet, ele continua sendo índio, vivendo de acordo com um tempo histórico que está em permanente transição e não estático. Até porque, este indígena está atento, pois ele é um ser que se move, conhece e descreve. Estar atento significa estar vivo para o mundo (INGOLD, 2015).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O convite está sendo aberto para todo mundo, é só você vir aqui mesmo que você vai ver a diferença de uma aldeia, como é que ela. A partir do momento que você chega aqui na aldeia Salto você já vai ver as diferenças das casas, quando você olha você pensa que tá dentro de uma vila, mas na verdade é uma aldeia indígena, que é a aldeia Salto. O que mantém nossa cultura, mantém nosso costume e sua tradição é a fala (língua Akwê/Xerente), que é o principal. É um convite que a gente deixa pra todos, que a aldeia salto é uma aldeia como qualquer outra aldeia também que tá pelo Brasil. A Salto é isso, é a união e o fortalecimento da cultura que a gente tem que mostrar ao mundo pra quem quer vir conhecer. (Adulto 1)

As portas estão abertas para todos; desta maneira simpática, fui acolhida todos os dias e pude conhecer um tanto da solicitude e presteza de um povo que compartilha sua vida cotidiana com estudiosos e pesquisadores que vêm até aldeia Salto em busca dos conhecimentos gerados a partir de um modo de habitar específico. Simples assim, alegres foram os tempos em que pude observar, conversar, participar e analisar as linhas que traçam o estar vivo do povo Akwê-Xerente.

Após este tempo de contato sistemático, pude constatar que há todo um complexo de práticas culturais que se revelam como modo de vida e de constituição da alteridade Akwê-Xerente, a partir da identificação do envolvimento cultural.

E, tomando a ideia de que cada ser habita o mundo e o organiza à sua maneira particular, busquei um maior aprofundamento nas análises das práticas culturais que se revelam na vida cotidiana do povo Akwê-Xerente. Estas práticas acontecem dentro de um *pedaço* do Território Indígena Xerente, esse *pedaço* é nomeado de aldeia Salto e a este lugar aproximamos os estudos do lazer.

Entendo que práticas culturais são corporificadas de acordo a cosmologia deste povo, desde os rituais de nomeação das crianças, rituais fúnebres, o ensinamento do choro Akwê, o ensinamento do discurso, o apadrinhamento das meninas quando nascem, o ritual do casamento Akwê, a pintura corporal, o artesanato e, ainda, uma prática que considero muito significativa e foi revelada nas respostas das entrevistas, a língua. Quando se buscava dizer das práticas culturais, muitos se remetiam à língua do povo Akwê-Xerente, que é determinante na vida cotidiana deste povo.

Este povo tem a crença de que se protegem por meio da sua língua e as tantas práticas culturais que envolvem a ludicidade, o encontro com os parentes, o jogo, o

brincar, a caça as tanajuras, o banho no rio, a roda do artesanato, que transita entre a liberdade e a obrigação, a corrida de tora, o arco e flecha, as corridas de resistência, o cabo de força e o futebol.

Estas práticas culturais deixam emergir uma temporalidade humana de lazer, que denota promover um outro nível de “conhecimento, desenvolvimento e de aproximação do homem de si próprio, na escuta do que lhe é mais íntimo”, (BAPTISTA, 2014, p. 96), constituindo, desta maneira, uma forma específica de habitar o mundo.

As observações, entrevistas e análise do caderno de campo remeteram-me a priorizar a descrição de práticas culturais que refletiam o que é de mais prazeroso para os Akwẽ-Xerente, que lhes favoreciam o encontro com a experiência lúdica e com o envolvimento com a territorialidade e temporalidade específica deste povo.

As práticas culturais de lazer analisadas têm uma dimensão social marcante, são referenciadas pelo princípio do prazer lúdico, com a finalidade do bem-estar, são permeadas pela liberdade e desejo e têm como propósito a descontração, a diversão, o desenvolvimento pessoal e as relações entre as pessoas.

Percebo o banho no rio; a realização do Dasipê, dando ênfase para a corrida de tora; a festa de aniversário da aldeia, tendo o futebol como centralidade; a relação com a cidade e, finalmente, o uso das tecnologias (mídias) como práticas culturais de lazer do povo Akwẽ-Xerente da aldeia Salto.

Estas práticas culturais de lazer fazem parte da vida cotidiana e participam da força geradora que define essa cultura. A tessitura deste habitar é composta por um tanto de fios da tradição e outros fios da modernidade, como foi revelado ao longo do trabalho.

O banho de rio traz uma carga cosmológica que é a da limpeza do corpo, logo ao acordar, deixando-o limpo para o dia que se inicia. É o banho de rio que promove o encontro com os pares da sua idade: crianças, que correm, mergulham, jogam água para cima, pulam das ribanceiras e gritam alegres pelo prazer que essa prática proporciona; jovens que se encontram para conversar e contemplar a alegria das crianças e, também, usufruir deste rico *pedaço* que a natureza proporciona e ainda, os adultos, mulheres e homens que vivenciam as experiências que o rio pode trazer.

O banho de rio possibilitou-me uma aproximação interessante do modo de habitar do povo Akwẽ-Xerente, pois, depois de alguns dias de espera, fui convidada a frequentar esse lugar e pude entender que era preciso estabelecer previamente

uma relação de confiança com os sujeitos, para ter a permissão de observar *de perto e de dentro* o lugar que para este indígena tem um valor especial.

No rio, pude estreitar laços de convivência com as crianças, que começaram a me convidar para brincar com elas, começaram a jogar água em mim, rindo e falando apenas a língua Akwẽ-Xerente. Entendi que este era o convite, feito da forma mais lúdica que existe em um ambiente onde tenha água. Brinquei, por diversas vezes, com meninos e meninas que passaram a demonstrar mais confiança em relação à minha presença na aldeia. O banho no rio proporciona para os adultos momentos de descontração e conversa, é neste lugar, entre mergulhos e lavagem de roupas, que as mulheres dividem umas com as outras o seu dia a dia.

“No lugar do mundo material, povoado por objetos sólidos, os nossos olhos se abrem para um mundo de materiais, incluindo a terra, o ar e a água” (INGOLD, 2015, p. 44). O banho no rio revela a unidade entre o indígena e o seu ambiente, esta prática cultural de lazer ressalta o quanto a territorialidade lhe compõe e intensifica sua existência. Há uma unidade entre o indígena, as águas cristalinas e a mata que os envolve, e esta unidade intensifica o ser indígena Akwẽ-Xerente.

Penso o banho de rio, assim como a festa cultural *Dasipê*, como mediadores da experiência do indígena com o seu ambiente. Os dias de planejamento e acontecimento do *Dasipê* apresentam todo o envolvimento que os indígenas da aldeia Salto têm com a cosmologia Akwẽ-Xerente. Há toda uma preparação para que se possa garantir o máximo de experiências específicas deste povo. Sendo uma semana, quinze dias ou um mês, é determinada para esse tempo uma imersão nas práticas culturais tradicionais, que são reconhecidas como importantes para o povo e, por isso, devem ser fortalecidas.

A corrida de tora, que acontece no *Dasipê*, é para os indígenas uma experiência única, que representa a identidade e a alteridade do povo. Sendo a corrida individual ou em grupo, de crianças, jovens ou adultos, os indígenas participantes ou expectadores se divertem, vivenciando todo o processo lúdico desta prática cultural de lazer específica deste povo indígena, um momento de celebração e fortalecimento da cultura.

A prática da corrida de tora não pode ser descartada por hipótese nenhuma, porque é uma questão de tradição, resistência e força e também a identidade. Não é por acaso que o povo Akwẽ-Xerente tem mais de 250 anos de contato e que ainda mantém viva muitas coisas da cultura. Uma delas é corrida de tora, isso resume tudo. (Cacique Valci Siña)

O Dasipê, com todas as vivências da cultura Akwê-Xerente, é um evento de lazer para os moradores da aldeia Salto e aldeias vizinhas, como também para visitantes não indígenas, que buscam participar da festa para conhecer um pouco mais a cultura deste povo. A festa apresenta-se, então, como elemento fundamental para o contato interétnico, para as relações multiculturais e para a construção de um processo alteritário nas relações.

O aniversário da aldeia traz uma outra perspectiva de celebração, que dialoga com a modernidade. A centralidade desta festa é um torneio de futebol, com times indígenas e, por vezes, com a participação de times não indígenas. Marcadamente, a festa de aniversário é uma prática cultural de lazer para o povo Akwê-Xerente, que fica envolvido durante dois ou três meses (aos finais de semana), jogando, assistindo, contemplando o movimento, conversando com os parentes de outras aldeias e confraternizando-se na noite de encerramento, ao ritmo contagiante do forró.

A dimensão espacial permite que o futebol seja acessado por toda a comunidade, assim, a aprendizagem deste jogo ocorre de forma prática, crianças, jovens e adultos, homens e mulheres vivenciam, fazendo parte da sociabilidade do grupo. A imersão na prática faz com que esses diferentes grupos aprendam sobre as práticas culturais.

Desta maneira, analiso a cidade no circuito de lazer da aldeia e a utilização das mídias na aldeia Salto como práticas culturais de lazer que dialogam com a modernidade. As fronteiras culturais estabelecidas pelo povo Akwê-Xerente estabelecem um delineamento das experiências que são resultado das relações híbridas que este povo vem desenvolvendo ao longo da história.

Ingold (2015) usa o termo peregrinar para descrever a experiência corporificada do movimento de perambulação. A peregrinação do povo Akwê-Xerente deixa trilhas que são compartilhadas nos encontros com outros povos, indígenas ou não. Nestes encontros, linhas vitais vão sendo entrelaçadas. “Cada entrelaçamento é um nó, e quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó” (INGOLD, 2015, p. 219). Como destaca a liderança:

Tudo que a gente passa na vida, que a gente convive, deixa uma marca, então eu espero que o meu povo continue sendo guerreiro nessa luta, nessa caminhada, que mantenha a resistência. É importante não abrir mão de quem nós somos, venha o que vier, isso ninguém tira do nosso povo, do nosso sangue. (Cacique Valci Siña)

Corpo, ambiente e envolvimento revelam o lazer e a vida em processos contínuos. As relações construídas pelas práticas culturais de lazer trazem relações de poder, de convivência, debates e lutas, que envolvem processos identitários. O povo Akwẽ-Xerente produz as práticas culturais de lazer ao mesmo tempo em que são produzidos por elas. E, neste caminho de peregrinação e produção, o tradicional e o moderno vão sendo afirmados ou negados, de acordo com o movimento de encontro das linhas vitais e entrelaçamento dos nós.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira. Annaes da província de Goyas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo 27, parte 2, 1864.

ALMEIDA, Arthur José. IX jogos dos povos indígenas: registro da memória. In: PINTOS, Leila. **Brincar, Jogar, Viver: IX Jogos dos Povos Indígenas**. Brasília: Gráfica e Editora Ideal, 2011.

\_\_\_\_\_. Esporte, jogos e brincadeiras: compreendendo elementos interculturais para educação escolar indígena crítica. In: GRANDO; PASSOS. **O eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola**. Cuiabá: Ed. UFMT, 2010.

AMORIN, M. **O pesquisador e o seu outro. Bakhtin nas Ciências Humanas**. São Paulo: Musa, 2001.

ANGROSINO, Michel. **Etnografia e observação participante**. Tradução José da Fonseca; consultoria, supervisão e revisão desta edição Bernardo Lewoy. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos Indígenas e a Lei dos — Brancos o direito a diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

ARTIAGA, Zoroastro. **Dos Índios do Brasil Central**. Uberaba: Gráfica Triângulo, 1947.

ATAÍDES, Jesus Marco. **Documento Indígena do Brasil Central**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2001.

BAHIA, Mirleide C.; SAMPAIO, Tânia M. V. Na trilha dos sujeitos praticantes do lazer na natureza: um debate conceitual sobre lazer e meio ambiente. **Licere**, Belo Horizonte, v. 8, n.1, p. 79-92, abr. 2005.

BAPTISTA, Maria Manoel e VENTURA, Anne. **Do ócio – debates no contexto cultural contemporâneo**. Coimbra: Lousanense, 2014.

BAPTISTA, Maria Manoel. Estudos de ócio e leisure studies – o atual debate filosófico, político e cultural. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**. Belo Horizonte, v. 3, n.1, p.20-30, jan./abr. 2016.

BARROSO, Lídia Soraya Liberato. **Conhecendo e Preservando as Culturas Indígenas do Tocantins**. Governo do Estado do Tocantins, 2002.

\_\_\_\_\_. **Âzê Sicutōri para não esquecer: a oralidade e o conhecimento da escrita**. Fortaleza, 2009. Tese (Doutorado). Faculdade Federal do Ceará. Programa de Pós – Graduação em Educação Brasileira – Ceará.

\_\_\_\_\_. **Formação de Gestores Indígenas, Povos Indígenas:** conhecendo os povos indígenas no Brasil contemporâneo. UFT, Palmas, 2011.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007.

BEDOYA, Víctor Alonso Molina. De juegos y de territorios. Comprensiones otras del ocio en sociedades de la periferia. **Revista Educación física y deporte**, n. 31-2, 1011-1017, 2012, Funámbulos Editores.

\_\_\_\_\_. **Leisure dispositives and sociability in the Nasa Indigenous community in Colombia:** social and cultural resistance Polis. Santiago, 2010.

\_\_\_\_\_. Educación Propia: Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colômbia. **Polis**. Santiago, 2014.

BERTOLANI, Marlon Neves. **Representações Sociais da Saúde e Políticas de Saúde voltada a populações indígenas:** uma análise entre o sistema de saúde Guarani e a Biomedicina. Dissertação. Mestrado em Política Social, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.

BIANCHETI, L. e MACHADO, A. M. (orgs). **A bússola do escrever:** desafios e orientações da escrita de teses e dissertações. Florianópolis: UFSC; São Paulo: Cortez, 2006.

BRASIL. Constituição. **Constituição federal**. Brasília: Senado Federal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Decreto de nº 6.040**, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Brasília, 2007.

CAMARGO, Luiz Otávio de. O lazer e a ludicidade do brasileiro. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação – SESC**, n. 2, maio 2016.

CATIB, Norma Ornelas Mantebugnoli. **Os ritos das danças Xondoro e do terreiro da aldeia Guarani M`Bya – Aguapeú e das danças circulares.** Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Instituto de Viociências. Dissertação de Mestrado. Rio Claro, São Paulo, 2010.

CHICK, Garry. **Culture as a Variable in the Study of Leisure.** Department of Recreation, Park and Tourism Management, Department of Anthropology, Pennsylvania State University, University Park, PA, USA. Online ublication Date: 01 May 2009.

CHIQUETTO, Rodrigo Valentim. Entre índios e boleiros no Peladão Indígena. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 14, São Paulo, 2014.

COELHO, Luciano Silveira. **Infância, aprendizagem e cultura:** as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

CORBIN, Alain. **A história dos tempos livres: o advento do lazer**. Lisboa: Teorema, 2001.

COSTA, Carlos Eduardo. A busca da esportividade ameríndia: antropologia das práticas esportivas e sociedades indígenas em debate. In: SPAGGIARI, Enrico (org.). **Entre jogos e copas: reflexões de uma década esportiva**. São Paulo, Intermeios, Fapesp, 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALTRO, Leolinda. **Da catequese dos índios no Brasil. Notícias e documentos para a História (1896-1911)**. Rio de Janeiro: Typografia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

DE PAULA, Luís Roberto. **A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

DIAS, Cleber. A igreja, o Estado e a bola: história do esporte entre os índios do Brasil Central. **Revista Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 1271, jan./mar. 2012.

ELIAS, N. **Sobre el tiempo**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1989.

FARIAS, José Agenor. **Fluxos Sociais Xerente: "organização social e dinâmica das relações entre aldeias**. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1990.

FASSHEBER, J.R. **Etno-Desporto Indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang**. Campinas, São Paulo, 2006.

FERNÁNDEZ, José Fernando Tabares; BEDOYA, Víctor Alonso Molina. Una mirada al ocio en sociedades de la periferia teniendo como referente el paradigma de la modernidad/colonialidad. **espacio abierto**, v. 18, n. 1, 2009.

FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. Jogos dos Povos Indígenas: redes de interdependências, percepções indígenas e mimesis. In: FERREIRA e VINHA (orgs). **Celebrando os jogos, a memória e a identidade: XI Jogos dos Povos Indígenas** Porto Nacional. Tocantins, 2011.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores do Antropólogo. Antropologia Pós- Social e Etnografia. **Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia da USP**. Ano 2, 2008, vol. Julho, 3.

GOMES, Ana Maria Rabelo; FARIA, Eliene Lopes. **Lazer e diversidade cultural**. Brasília: Sesi/DN, 2005.

GOMES Christiane, OZORIO, Esperanza, PINTO Leila e ELIZALDE, Rodrigo (orgs.) **Lazer na América Latina/Tiempo libre, ócio y recreación en Latinoamérica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

GOMES, Christiane. O lazer como campo mobilizador de experiências interculturais revolucionárias e sua contribuição para uma educação transformadora. In: DALBEN, Ângela; DINIZ, Júlio; LEAL, Leiva; SANTOS, Lucíola (Orgs.). **Convergências e tensões no campo da formação e do trabalho docente: Currículo; Ensino de Educação Física; Ensino de Geografia; Ensino de História; Escola, Família e Comunidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**. Belo Horizonte, v. 1, n.1, p.3-20, jan./abr. 2014.

GOMES, Christiane. Ocio, recreación e interculturalidad desde el “Sur” del mundo: desafíos actuales. **Revista Polis**. Santiago, v.26, ago. 2010. Disponível em: <https://polis.revues.org/236>. Acesso em: 21 fev. 2016.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Diversidade Étnicocultural. In: RAMOS, ADÃO, BARROS (coordenadores). **Diversidade na Educação: reflexões e experiências**. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica/MEC, 2003.

GRANDO, Beleni, PASSOS, Luiz Augusto. **Brincar, Jogar, o eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola**. Cuiabá, EdUFMT, 2010.

HALK, Cassia; PIRES, Giovani De Lorenzi. Lazer e mídia em culturas juvenis: uma abordagem da vida cotidiana. **Licere**, Belo Horizonte, v.10, n.1, abr./2007

IBGE. **População residente segundo a situação do domicílio e condição de indígena - Brasil 1991-2010**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em maio de 2016.

\_\_\_\_\_. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012. Disponível em <http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigenacenso2010.pdf>. Acessado em: 14 set.2014.

INGOLD, Tim. **What is an Animal?** Londres: Unwin Hyman, 1988.

\_\_\_\_\_. Humanity and animality. In: INGOLD, T. Ed. **Companion encyclopedia of anthropology**. London: Routledge, 1994.

\_\_\_\_\_. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Pare, olhe e escute. Tradução de Ligia Maria Venturini *et al.* **Revista Ponto Urbe**, Ano 2, Versão 3.0, 2008.

\_\_\_\_\_. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

\_\_\_\_\_. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Trad. De Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

JODELET, Denise. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, Angela (Org.). **Representando a alteridade**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LATOURET, Bruno. **Nous n'Avons Jamais Été Modernes: Essai d'Anthropologie Symétrique**. Paris: Editions La Découverte, 1991.

\_\_\_\_\_. **Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches**. Paris: Synthélabo, 1996.

LAVE, Jean, WENGER, Etienne. **Aprendizaje Situado: participación periférica legítima**. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

LEAL, Alessandra Fonseca; LEAL, Erika Adriana. Políticas públicas, culturas populares e patrimônio cultural imaterial: meios e alternativas. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, v. 26, 2012.

LAVILLE, Christian. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciência humanas**. Christian Laville e Jean Dionne; tradução Heloísa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da Antropologia. **Revista de Antropologia**, v. 10, n.1 e 2, USP, São Paulo, 1962.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LIMA, Layanna Giordana Bernardo. O processo de conquista do território dos Akwe-Xerente no estado do Tocantins. **Agrária (São Paulo. Online)**, n. 19, p. 61-85, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os Akwẽ-Xerente no Tocantins: território indígena e as questões socioambientais**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia 322. Universidade de Brasília, 2002.

LOPES da SILVA, Aracy. **Nomes e amigos**. São Paulo: FFLCH/USP, Coleção Antropologia, 1993.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. **Festa no Pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49. jun., 2002.

\_\_\_\_\_. O direito social ao lazer na cidade do nosso tempo. **O Direito Social ao Lazer no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2015. p. 7-22.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINS, Geraldo Inácio. Existir como natureza, viver numa cultura: pensar e habitar com novas territorialidades. **Geo UERJ** - Ano 12, n. 21, v. 2, 2º semestre de 2010.

MARTINS, J. S. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **Akwẽ savante society**. Oxford, Clarendon Press, 1965. Trad. brasileira: Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1984.

MELO, Victor e ALVES JR. Edmundo. **Introdução ao lazer**. 2 ed. São Paulo: Ed. Manole, 2012.

MELO, V. A. **Animação cultural**: conceitos e propostas. Campinas: Papyrus, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de lazer. **Revista Sinais Sociais**. v. 8, n. 23. Setembro-dezembro, 2013.

MELO, Valeria Moreira Coelho de. **O movimento do mundo**: Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, 2016

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural**: iniciação, teoria e temas. Petrópolis: Vozes, 2009.

MENICUCCI, T. Políticas Públicas de lazer. Questões analíticas e desafios políticos. In: ISAYAMA, H. F., LINHALES, M. A. **Sobre Lazer e Política**: maneiras de ver, maneiras de fazer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p.136-164.

MORAN, José Manuel. Novas tecnologias e o re-encantamento do mundo. **Revista Tecnologia Educacional**. Rio de Janeiro, v. 23, n.126, p. 24-26, setembro-outubro 1995.

NIMUENDAJU, Curt. **The Serent**. Los Angeles: Publications of the Frederick Webb Hodge, v. IV, 1942.

NUNES JUNIOR, Oriovaldo. **Internetnicidade: caminhos das novas tecnologias de informação e comunicação entre povos indígenas**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

OLIVEIRA-REIS, Francisco Carlos. **Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwen-Xerente (Jê)**. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília, 2001.

PEIRANO, Mariza GS. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. **Annual review of anthropology**, v. 27, n. 1, p. 105-128, 1998.

PIMENTEL, Giuliano Gomes de Assis; UEMA, Fábio Alexandre; OLIVEIRA, Amauri Aparecido Bassoli. Formação de lideranças e educação para o lazer na realidade indígena: relato de um diálogo multicultural. **Revista Educación física y deporte**, n. 32-1, 1255-1263, Funámbulos Editores, 2013.

PINTO, Leila Mirtes, GRANDO, Beleni (orgs). **Brincar, Jogar, Viver: IX Jogos dos Povos Indígenas**. Brasília: Gráfica e Editora Ideal, 2009.

PIRES, Maria Lucia Menezes. A cidade e o rio, o rio e a cidade. Espaços para o público. **Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, Issue 11, 2007.

RAMOS, Natália e SERAFIM, José F. **Antropologia Fílmica e diversidade cultural**. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro, Bahia, Brasil, junho de 2008.

RAVAGNANI, Oswaldo. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos**. Textos Publicações da UNESP, Araraquara, São Paulo, 1977.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. **A experiência xavante com o mundo dos brancos**. Araraquara, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 6. ed. Petrópolis, 1993.

SACHS, I. Estratégias de transição para o século XXI. In: BURSZTYN, M. **Para Pensar o Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 29-56.

SAHLINS, Marshal. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SALISBURY, Richard F. Affluence and Cultural Survival: An Introduction. In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.). **Affluence and Cultural Survival**. Washington, DC: The American Ethnological Society. 1984. p. 1-11.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_. **Espaço e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1982.

\_\_\_\_\_. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

\_\_\_\_\_. **Território globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCHROEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, v. 83, n. 3322.3222, 2002.

SILVA, A. M. Corpo e diversidade cultural. **Rev. Bras. Cienc. Esporte**, v. 23, n. 1, p. 87-89, set. 2001.

SILVA, Ana Mácia, FALCÃO, José Luiz (org.). **Práticas corporais em comunidades quilombolas em Goiás**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2011.

SILVA, Jeniffer Caroline da. *et al.* **Bolas, brinquedos e jogos: práticas de lazer e futebol na tradição dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó/SC**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

SILVA, Reijane Pinheiro. O índio negado e o índio desejado: a “pacificação” dos indígenas na construção da identidade do Tocantins. **Tellus**, ano 10, n. 19, p. 145-162, 2010.

SOARES, Khellen Cristina Pires e PINTOS, Ana Elenara da Silva. Fórum social indígena: o esporte e o lazer provocando um diálogo intersetorial. In: FERREIRA e VINHA (orgs.). **Celebrando os jogos, a memória e a identidade: XI Jogos dos Povos Indígenas Porto Nacional – Tocantins**. Dourados, UFGD, 2015.

STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

TELLES V. da S. **Direitos Sociais: afinal do que se trata?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

TERENA, M. O brincar, jogar e viver indígena: os jogos para o Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena. In: PINTO, L.M.S.M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Brincar, jogar, viver: IX Jogos dos Povos Indígenas**. Cuiabá: Central de Texto, 2009.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, v.7, n.2, 2001. p. 133-140.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. Por uma Sociologia da alteridade: estranhos e estrangeiros em São Paulo. In: BERNARDO, Teresinha; TÓTORA, Silvana (Orgs.). **Ciências Sociais na atualidade: percursos e desafios**. São Paulo: Cortez, 2004.

VIANNA, Fernando Luiz Brito. **Boleiros do Cerrado – índios Xavantes e o futebol**. São Paulo: FAPESP/ISA/Annablume, 2008.

VINHA, M ; ROSSATO, V. L. Para Avezar os Guarani e Kaiowá. SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, 12, Recife: UFPE, 2009.

VINHA, M; ROCHA-FERREIRA, M.B; NASCIMENTO, A. C. . Espacios de Ocio en la Territorialidad Guarani Kaiowá de Dourados, Mato Grosso do Sul. **Revista Política y Sociedad**, v. 50, 2013, p. 421-452.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEWERING, Sílvia Thêkla( org.). **Povo Akwẽ-Xerente: vida, cultura e identidade**. Belo Horizonte: Ed. Rona, 2012.

WILLIAMS, Raymond. **La larga revolución**. Ediciones Nueva Vision, 1961.

## **ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM OS INDÍGENAS XERENTE**

- 1 - Me fale um pouco de você. O que você gosta de fazer no seu dia a dia?
- 2 - Como é o seu dia a dia – o que faz de manhã, a tarde e a noite? Tem diferença no que faz dia de semana e final de semana?
- 3- Como você organiza com o seu tempo? Que horas trabalha? Que horas fica com a família? Qual o seu tempo para o descanso? Quando acontece as atividades culturais? Quando você não está na escola ou trabalho, o que você faz?
- 4 - O que você gosta de fazer na aldeia Salto? Tem algo que prefere?
- 5-. Na história do povo Xerente o que fica marcado como práticas culturais?
- 6-. Como as práticas culturais estão presentes do dia a dia do Xerente?
- 7- Podemos conversar sobre cada uma destas práticas? Acontece sempre? Acontece em alguma data específica? Desde quando acontece? Como você participa? Quem são os envolvidos? O que acontece? Me conta como é?
- 8- Me explica como as crianças são envolvidas nas práticas culturais? Como você aprendeu essas práticas? Alguém te ensinou? Qual você mais gosta?
- 9- O que significa esse lugar/território para você? Esse lugar é importante para você? O que é marcante aqui para você? Se você pudesse mudar algo aqui, o que mudaria? Se pudesse contar desse lugar para outras pessoas o que falaria/contaria?
- 10- As práticas culturais contribuem para o fortalecimento da relação de vocês com a terra? Existe essa relação? O banho de rio é uma prática da cultura xerente? Quem banha? É diversão, brincadeira?
- 11- O que te aproxima e o que te distancia da cultura xerente?
- 12- As tecnologias (TV, rádio, computadores, celular) interferem nas práticas culturais? De que forma? Quais programas de televisão você prefere assistir? Por que?
- E as redes sociais? Você utiliza face, waths? Por que?
- 13 - Tem algo a mais que você gostaria de dizer?