

Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR
Centro de Educação e Ciências Humanas - CECH
Departamento de Ciências Sociais - DCSO
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

**Cultura e transformação: entre casas e coisas no mundo
Xavante**

Marcos Vinícius de Almeida Andrade

São Carlos
2019

Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR
Centro de Educação e Ciências Humanas - CECH
Departamento de Ciências Sociais - DCSO
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

**Cultura e transformação: entre casas e coisas no mundo
Xavante**

Marcos Vinícius de Almeida Andrade

**Dissertação apresentada ao
Departamento de Ciências Sociais,
como parte dos requisitos
necessários à obtenção de título de
Mestre em Antropologia Social,
sob a orientação da Prof. Dra.
Clarice Cohn.**

**São Carlos
2019**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Marcos Vinicius de Almeida Andrade, realizada em 09/08/2019:

Prof. Dra. Clarice Cohn
UFSCar

Prof. Dra. Mariana Medina Martinez
UNIMES

Prof. Dra. Laura Rea Graham
University of Iowa

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Laura Rea Graham e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dra. Clarice Cohn

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo ou pesquisa, desde que citada a fonte.

DE ALMEIDA ANDRADE, MARCOS VINICIUS

CULTURA E TRANSFORMAÇÃO: ENTRE CASAS E COISAS NO MUNDO
XAVANTE / MARCOS VINICIUS DE ALMEIDA ANDRADE. --
2019.

151 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: CLARICE COHN

Banca examinadora: MARIANA M. MARTINEZ, LAURA R. GRAHAM
Bibliografia

1. etnologia. 2. cultura. 3. política. I. Orientador. II. Universidade Federal de
São Carlos. III. Título.

Ao meu pai, José Roberto
Porto de Andrade (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, principalmente, ao meu pai, José Roberto, e à minha mãe, Maria Amélia, por me fornecerem as condições, materiais e imateriais, necessárias para continuar no caminho dos estudos. À minha companheira, Michele, e à nossa filha, Luzia, pela força e pelo amor.

Também sou grato a todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, com quem obtive valiosos ensinamentos ao longo dos anos. Em especial, à minha orientadora Clarice Cohn, que foi fundamental para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho. Meus sinceros agradecimentos também ao Pedro Lolli, que participou do exame de qualificação, e ao Fábio Urban, secretário do programa a quem devo muito pela ajuda burocrática.

Agradeço ao meu irmão, José Roberto Júnior, e aos amigos do mundo acadêmico: Fábio Stabelini, Ulisses Ponte, Daniel Cardoso, Luis Eduardo Albert, Eduardo Belezini, e Leon Goulart. Também sou grato aos colegas e professores do Cursinho Pré-Vestibular da UFSCar, com quem trabalhei e muito aprendi nos últimos anos.

Agradeço honrosamente aos membros da banca, pela leitura e colaboração: Laura Graham e Mariana Martinez. A vocês, meu muito obrigado pelas contribuições. Os equívocos são somente meus.

Por fim, agradeço aos amigos que fiz no Tiba, e principalmente aos Xavante, povo guerreiro e sonhador, que tive a oportunidade de conhecer e compartilhar belos momentos junto.

RESUMO

Nas últimas décadas, políticas públicas nas mais diversas áreas vêm sendo formuladas para povos indígenas. Essas políticas, muitas vezes engendradas por imperativos do desenvolvimento nacional, nem sempre são congruentes com as singularidades desses povos. O presente trabalho propõe uma investigação antropológica a respeito da situação encontrada entre os indígenas do povo Xavante, na qual, a construção de habitações promovidas pelo programa político do Plano Nacional de Habitação Rural e do Minha Casa Minha Vida causa uma série de críticas e questionamentos por parte dos supostos beneficiados, colocando em evidência um complexo emaranhado de relações que são produzidos a partir dos modos Xavante de habitar o ambiente. A partir de um caso etnográfico, produções audiovisuais e de revisão bibliográfica sobre os Xavante, essa pesquisa tem a intenção de evidenciar as múltiplas relações estabelecidas entre esse povo e a miríade de seres que co-habitam o mundo, apresentando como casas, corpos e coisas se relacionam com a cultura e as transformações históricas, servindo para operacionalizar reflexões sobre si e sobre os outros.

Palavras-chave: Xavante, Políticas públicas, Casas, Corpos, Coisas, Política, História, Cultura, Transformação, Bioarquitetura, Permacultura, Resistência.

ABSTRACT

In the past decades, public policies in the most diverse areas have been formulated for indigenous peoples. These policies, often engendered by imperatives of national development, are not always congruent with the singularities of these peoples. This paper proposes an anthropological research about the situation found among the Xavante indigenous people, in which the construction of housing promoted by political programs like PNHR and MCMV causes a lot of criticism and questioning by part of the supposed benefited ones, putting in evidence a complex entanglement of relations that are produced from the Xavante modes of inhabiting the environment. From an ethnographic case, audiovisual productions and literature review on the Xavante, this research is intended to highlight the multiple relationships established between these people and the myriad of beings who co-inhabit the world, presenting as houses, bodies and things are related to culture and historical transformations, serving to operationalize reflections about themselves and others.

Key-Words: Xavante, Public Policies, Houses, Body, Things, Politics, History, Culture, Transformation, Bioarchitecture, Permaculture, Resistance

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 8 |
| Capítulo 1- Caminhos da Antropologia..... | 11 |
| 1.1- Antropologia e Método | 11 |
| 1.2- Sobre a Etnologia Brasileira | 16 |
| 1.3- A Produção do Espaço..... | 29 |
| Capítulo 2- O Povo Xavante – Os <i>A´uwẽ Uptabi</i> | 33 |
| 2.1- História..... | 33 |
| 2.2- A Sociedade Xavante..... | 53 |
| 2.3- Estratégia, Resistência e Performance | 71 |
| Capítulo 3- Cultura e Transformação..... | 84 |
| 3.1- Tiba, Eba e os Xavante..... | 84 |
| 3.2- Projeto TibaA´uwẽ..... | 112 |
| 3.3- Cultura e Transformação | 130 |
| Considerações Finais..... | 141 |
| Anexos..... | 146 |
| Bibliografia..... | 147 |

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa começou em 2012, período em que trabalhei no Instituto de Tecnologia Intuitiva e BioArquitetura (Tiba), um instituto de arquitetura e organização não-governamental que desenvolve projetos socioambientais sustentáveis. Foi no Tiba em que tive a oportunidade de conhecer e conviver por alguns dias com os indígenas do povo Xavante, fator fundamental e que deu a base empírica para a composição deste trabalho. Essa convivência aconteceu devido à produção de um evento, o Encontro de Bioarquitetura (EBA), no qual trabalhamos na construção de uma edificação que misturava técnicas tradicionais Xavante com as técnicas de arquitetura sustentável praticadas pelo Tiba. Nessa ocasião, os Xavante colocaram suas críticas em relação às políticas públicas federais, enfatizando os valores da cultura e da tradição Xavante, especificamente problematizando certas políticas habitacionais que estavam sendo discutidas para implementação em terras Xavante. Foi diante desse debate que me surgiram diversas inquietações, e que foram traduzidas para dar o tom de um projeto de pesquisa, me fazendo em 2015 ingressar no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar, mesma instituição em que fiz os percursos da graduação.

Toda a circunstância na qual se desenvolveu este encontro é fruto de uma contemporaneidade marcada pelo advento de uma reconfiguração na área de políticas públicas formuladas para os povos indígenas, nas mais diversas esferas, e que vem crescendo nas últimas três décadas, sobretudo devido à Constituição Federal de 1988. Essa contemporaneidade vem se desdobrando em múltiplos agenciamentos no qual se relacionam povos indígenas, o Estado e seus órgãos de governo, as Organizações não-Governamentais, os membros da sociedade civil, entidades religiosas, entre outros atores que compõem essa multifacetada teia de relações.

De todo modo, o que os Xavante me sugeriram naquela ocasião é que essas políticas, muitas vezes, são engendradas sob imperativos outros, e nem sempre acabam sendo congruentes com os imperativos e a singularidade dos povos indígenas. Diante desse quadro, esse é um trabalho que propõe problematizar a construção de habitações promovidas pelo programa de políticas públicas do Plano Nacional de Habitação Rural e do Minha Casa Minha Vida, fazendo uma investigação antropológica e trazendo uma perspectiva etnográfica entre os Xavante. Tomando como tema a construção do espaço e

as questões ligadas às casas/habitações e outras edificações, mas, abrangendo através e além disso, uma série de outras implicações temáticas impostas pelos Xavante, busca-se no presente trabalho evidenciar as múltiplas relações entre esse povo e a miríade de entes que coabitam o mundo: indígenas e não-indígenas, humanos e não-humanos.

A respeito da organização do presente texto, no primeiro capítulo busquei apresentar uma síntese dos debates e das reflexões que fundamentaram a história da disciplina antropológica, percorrendo sobre as discussões referentes ao método e a teoria, de maneira geral, e, em específico, atentando aos assuntos que pautaram a etnologia brasileira, principalmente o debate a respeito dos povos Jê, que é como são classificados uma diversidade de povos que habitam a região do Brasil Central, entre os quais os Xavante. Dessa forma, apresento uma breve análise sobre a consolidação da etnografia e dos adventos trazidos pelas novas regiões etnográficas consolidada pelos estudos sobre ameríndios, a saber, as dualidades/dialéticas, as questões de corporalidade, e posteriormente o perspectivismo, vanguarda conceitual postulada pela etnologia brasileira e que serviu como um dos marcadores para uma corrente maior dentro da antropologia denominada “virada ontológica”. Por outro lado, a transformação histórica decorrente da Constituição Brasileira de 1988, que reformula o paradigma da relação entre Estado e povos indígenas, trouxe uma série de questões relacionadas às políticas públicas direcionadas a estes, o que acabou por pautar um dos caminhos da etnologia brasileira, desdobrando em uma série de pesquisas inovadoras. No final do capítulo, também faço uma revisão bibliográfica sobre a produção do espaço dentro da etnologia brasileira. Em suma, o que se pretende é apontar que todos esses são debates históricos, metodológicos e teóricos que começaram a tomar forma desde o início do século XX, e que acabaram por se desenrolar em uma série de novos desdobramentos, que pautaram novas teorias, metodologias e objetos de estudo.

No segundo capítulo, faço uma abordagem sobre o povo Xavante, apresentando sua situação atual e os principais processos e passagens históricas, fundamentalmente importantes para se compreender os rumos tomados por este povo, assim como compreender as reflexões que são produzidas em torno disso. Essa história retoma acontecimentos produzidos desde o século XVIII até os dias atuais, em múltiplas perspectivas. Nesse capítulo também é feita uma revisão bibliográfica sobre as reflexões antropológicas que foram realizadas a partir dos Xavante, desde seu primeiro pesquisador, David Maybury-Lewis, até os mais recentes, que produziram estudos sobre

diversas temáticas, de configuração sociológica, nomenclatura e onomástica, espacialidade, resistência histórica e performances.

No terceiro capítulo, discorro sobre meu período no Instituto Tiba e a produção do evento EBA, onde conheci e estive em contato com os Xavante, fazendo a descrição desse período em que estivemos juntos construindo uma habitação e elencando diversos problemas e reflexões sobre a cultura e o modo de vida desse povo e as relações e agenciamentos entre distintos atores sociais. A partir disso, discorro sobre os desdobramentos do encontro no Tiba, e como naquele contexto foi produzido o “Projeto TibaA’uwẽ”, que rendeu novos encontros e novas construções, além de uma produção audiovisual, o documentário “Uma Casa Uma Vida”, e ajudou a compor a análise sobre a temática da cultura e da transformação, assim como das relações de identidade e alteridade, que busco fazer nesse trabalho.

CAPÍTULO 1 – CAMINHOS DA ANTROPOLOGIA

“Então vocês acham que as ciências teriam surgido e progredido, se os feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não as tivessem precedido, como aqueles que tinham antes de criar, com suas promessas e miragens, sede, fome e gosto por potências escondidas e proibidas? Não veem que foi preciso prometer infinitamente mais do que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento?” (NIETZSCHE, 2004, p. 180)

1.1 – ANTROPOLOGIA E MÉTODO

Buscarei nesse primeiro momento apresentar certos traços do desenvolvimento histórico da Antropologia enquanto disciplina, apontando algumas contribuições colocadas desde seus primeiros postulados, e observando o modo como tais contribuições fundamentaram temas de pesquisa, metodologias e regiões etnográficas, e ainda hoje, pautam boa parte do repertório antropológico. Nesse sentido, atentaremos aqui para os desdobramentos, para os pontos de transformação que tais textos nos trazem para pensar um dos caminhos trilhados pela Antropologia, e que constitui a base teórica e metodológica do presente trabalho.

Seguindo a ideia nietzschiana, presente no aforismo apresentado no prenúncio desse texto, de que as coisas acabam aparecendo porque são forçadas ao seu surgimento, buscarei apresentar como foram necessários alguns passos dados em nossa disciplina para que chegássemos no ponto em que estamos hoje, assim como foi necessário que “Prometeu concebesse antes ter roubado a luz, e pagasse por isso, para finalmente descobrir que havia inventado a luz, ao ansiar por ela” (NIETZSCHE, 2004, p. 181).

Para começar, voltemos um pouco aqui para o início da década de 1920. Em 1922, é publicado a obra “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” de Bronislaw Malinowski. Existe, em torno dessa obra, um consenso entre seus comentadores, a saber, que sua riqueza etnográfica contrasta fortemente com sua pobreza no campo teórico. De qualquer maneira, é através da publicação de sua obra, citada acima, que o autor deixaria seu legado na Antropologia, elencando as problemáticas que continuariam a aparecer em reflexões futuras da disciplina: método de pesquisa, coleta de dados e etnografia. Em Malinowski aparece a ênfase fundamental na pesquisa de campo propriamente dita, na “observação

participante”, no estar em campo por longas estadias, convivendo entre os nativos, acostumando-se a eles e aprendendo sua língua. O grande legado do autor está justamente em sua estadia junto aos trobriandeses e em sua enunciação explícita de um novo método que resultou em uma grande mudança no paradigma etnográfico: surge a pesquisa de campo como trabalho crucial da Antropologia. De qualquer maneira, essa não é a primeira investida no debate, e nem seria a última. Assim sendo, notamos historicamente tal preocupação incessante com o rigor metodológico. Essas preocupações são inúmeras, e nos apresentam os tantos pontos de passagem, representados pela consolidação da pesquisa de campo e o grande advento da etnografia com sua observação participante, e os múltiplos desdobramentos desde então, a saber, a passagem de uma noção predominante de estrutura para a noção de processo, do fixo para o dinâmico, o surgimento da crise da representação, a crítica à autoridade etnográfica, a crítica do sujeito, o movimento da experimentação etnográfica e a virada ontológica. De todo modo, podemos resumir esses debates à busca da resposta de uma grande questão: como produzir descrições que são legítimas, no sentido de que se atentem em alcançar o reconhecimento de que o nativo possa apresentar sempre um argumento mais interessante que o do pesquisador (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Ora, é essa liberação de novas ideias, ou novas forças, que acabam por realizar a produção de novos enunciados antropológicos.

“Levar a sério é, para começar, não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, valida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio. Suspender tal questão ou, pelo menos, evitar encerrar a antropologia nela; decidir, por exemplo, pensar o outro pensamento apenas (digamos assim) como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensar”.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 127)

Dessa maneira, observamos como há sempre o surgimento de um conjunto de problematizações relativos à preocupação em se produzir uma “boa antropologia”, uma “antropologia séria”, que leve seu objeto de estudo - o outro, o nativo - a sério. Cabe colocar que, embora tais movimentos tenham produzido, em muitos momentos, inúmeros enunciados vazios, isto é, que não foram rigorosamente levados até os objetivos que propuseram, os fluxos desses movimentos sempre levaram à criação de novos debates teóricos, epistemológicos, metodológicos, heurísticos, analíticos e políticos, que tem

como principal compromisso os avanços na teoria antropológica. Como sugere Eduardo Viveiros de Castro, “se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 140).

É o que tem sido realizado atualmente por autores como Tim Ingold, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, entre outros importantes e imprescindíveis pensadores que marcam o argumento atual da Antropologia. Tais autores são vistos como os expoentes de uma grande crítica dentro da antropologia, a saber, o debate de que diversas polarizações ocidentais, marcadas primordialmente pelo par de opostos Cultura e Natureza – mas também por todos os outros decorrentes deste grande divisor: ciência e cosmologia, sujeito e objeto, mente e corpo, masculino e feminino - foram tomadas como elementos dados na história da disciplina, isto é, como categorias universais, criando um grande problema antropológico: o problema de se fazer uso de um modo de pensamento que resultou em uma espécie de “condomínio hermético aprisionador” (STRATHERN, 2014). Nesse sentido, a antropologia teria se consolidado sob uma base de conhecimento puramente ocidental, se abstendo de uma relação efetiva com o conhecimento não-ocidental, e assim, sua produção estaria imersa em pressupostos universais de sua própria perspectiva de mundo, o que muitas vezes não encontraria congruência com a perspectiva de mundo dos outros.

As forças liberadas por Roy Wagner em seu “*A invenção da Cultura*” – que teve sua primeira publicação em 1975, mas que acabou por se difundir tardiamente, principalmente no Brasil, também são fundamentais para entender a chegada no contexto antropológico atual.

“De fato, poderíamos dizer que um antropólogo ‘inventa’ a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por constituir os seus próprios atos e experiências – é mais real do que as coisas que ela relaciona. No entanto, essa explicação somente se justifica se compreendermos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança”. (WAGNER, 2010, p. 75)

Ora, a noção de ‘invenção’ de Wagner não carrega em si um valor de negação, de ilusão, mas sim um valor inventivo, de criação, de produzir. Nesse sentido, um dos argumentos principais do autor seria o de apresentar seu novo conceito de cultura que reconhecesse uma criatividade universal, mas sempre derivada de uma singularidade local: todos inventam cultura.

“Há aqui um tipo de conhecimento que consiste em ver relações. Contanto que possamos entendê-lo como conceito e também como percepto, esse aforismo pode servir tanto para o euro-americano, como para o melanésio. Mas os constructos melanésios com os quais lido não acabam nas relações, e sim começam. As relações são o que fazem as pessoas serem”. (WAGNER, 2010, p. 180)

Nesse sentido, Wagner inspirará o surgimento de uma antropologia voltada para os fluxos das relações, com o empreendimento epistemológico de desfazer as fronteiras dicotômicas, no qual o engajamento no mundo é condição para legitimidade e validade da ciência. Eduardo Viveiros de Castro, bebendo em águas wagnerianas, lança em 2002 o artigo intitulado “*O Nativo Relativo*”. Neste, o antropólogo versa sobre o caráter relacional da produção de conhecimento no campo da Antropologia.

“O essencial é que o discurso do antropólogo (o 'observador') estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o 'observado'). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 133).

Dessa forma, é enfatizado pelo autor a imagem de uma antropologia que reconheça que os procedimentos do observador são da mesma ordem que os procedimentos do observado. Aparece aqui uma recusa da vantagem epistemológica do antropólogo sobre o nativo, uma aproximação com a máxima “somos todos antropólogos”, de Roy Wagner, ainda que nem todos sejam antropólogos do mesmo jeito, como ressalta Viveiros de Castro. Desse modo, a antropologia estuda relações e é ela própria uma relação, pois efeito de relações. Em outro trecho do artigo, Viveiros de Castro explica por que motivo tomar as ideias indígenas como conceitos, como dotadas de significação filosófica, concretizando a continuidade dos procedimentos. O autor explica que seu objeto são os conceitos indígenas, os mundos possíveis que eles criam: “trata-se

de tomar o nativo não como um outro sujeito, mas como um “sujeito outro, como uma figura de Outrem, que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, 145).

Assim sendo, de certo modo a antropologia se aproximaria mais da filosofia, isto é, da multiplicação e da experimentação de outros modos de vida, e menos da ciência, com suas interpretações e explicações sobre o mundo. Segundo Viveiros de Castro, não se trata de explicar o pensamento ameríndio, mas de experimentar e compor junto a ele, pois, de acordo com o autor, toda compreensão de uma outra cultura é também uma experimentação com a sua própria cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

Em convergência com estes autores, Marilyn Strathern apresenta diversas contribuições ao debate, apontando formulações complexas sobre metodologia e teoria antropológica. Se posicionando contra as reificações operadas pela história da antropologia, e propondo o conhecimento como uma construção relacional, seu pensamento carrega uma reflexão intensa e inovadora sobre a ideia de relação, sendo enorme sua influência sobre os caminhos contemporâneos da disciplina. Ao cunhar o conceito de “efeito etnográfico”, mesmo nome de seu livro, a autora nos apresenta a ideia de uma etnografia composta no “momento da escrita, em que observação e análise estão em relação e num mesmo plano” (STRATHERN, 2014, p. 355). Dessa forma, a autora sustenta que a prática etnográfica consiste sempre de dois “campos”, ambos consistentes com os envolvimento e comprometimentos que compomos com o que é estudado, contraditoriamente distintos e iguais: a pesquisa, propriamente dita, e a escrita, que, consumados em tempos e espaços diferentes, se associam, pois um só se produz conjuntamente ao outro, em momentos em que se encontram e distanciam.

Em um primeiro momento, época em que formulei este projeto de pesquisa, pretendia fazer um trabalho que fosse realizado a partir de uma pesquisa de campo mais extensiva, visitando várias aldeias, e que envolvesse estadias de longa duração, obtendo maior relação com os Xavante em suas aldeias. Isso não pôde ser realizado por diversos motivos, tais como a falta de bolsa de pesquisa e recursos, os compromissos profissionais que tiveram que ser estabelecidos fora do âmbito acadêmico, dentre outros. Entretanto, nos dez dias que convivi com os Xavante no Tiba, posso dizer que realizei uma pesquisa de campo intensiva, obtendo material etnográfico suficiente para iluminar diversos aspectos que acabei por problematizar nesta pesquisa. E ainda, após essa pesquisa de

campo e durante a escrita da dissertação, acabei por me conectar com diversas produções áudio-visuais, o que acabou por se constituir como uma fonte interessante de coleta de dados, devido a existência de vários filmes etnográficos e documentários, produzidos por não-indígenas e também por indígenas. Além disso, tentei buscar enriquecer o debate através de fontes de notícias disponíveis na imprensa, além de revisões bibliográficas sobre os Xavante, ou no campo da Etnologia em geral, fazendo, de todos esses canais, ricas fontes de pesquisa de dados.

1.2 – SOBRE A ETNOLOGIA BRASILEIRA

Situados ainda abaixo da grande divisão hierárquica, entre “povos civilizados” e “povos primitivos”, os povos indígenas da América do Sul vieram a ser apreendidos pela relação de diferença entre as “Terras Altas andinas” e as “Terras Baixas amazônicas”, na qual os pertencentes à primeira região eram tidos como "superiores", materialmente abundantes, criadores de "grandes civilizações" (a exemplo dos povos Incas), e os da segunda eram generalizados enquanto povos rudimentares, a verdadeira caracterização de “povos sem fé, sem lei e sem rei”, formuladas por Pero Vaz de Caminha na época do descobrimento do Brasil. Os povos indígenas que se situavam no Brasil Central se encontravam ainda sob uma terceira escala de diferenciação, a de ser “o povo mais rudimentar entre os rudimentares” (STEWART, 1946), em oposição aos povos Tupi das florestas tropicais (ceramistas, hábeis horticultores, ocupando terras abundantemente ricas) aqueles que não tinham leis, nem reis e ainda não produziam cerâmica e nem praticavam agricultura, e estariam desolados em terras áridas e inférteis.

Por muito tempo, antes do desenvolvimento profundo de mais pesquisas, esses variados povos do Brasil Central, que apresentavam aspectos semelhantes, foram negligenciados e genericamente designados como “*Tapuyas*”. Estavam geograficamente isolados, e por um longo tempo não fizeram parte do “calendário acadêmico” e suas regiões etnográficas já consolidadas, assim como não despertaram interesses por parte dos projetos de Estado-nação do Brasil.

Tal quadro, foi começar a mudar no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, quando mais pesquisas começaram a ser desenvolvidas. O termo classificatório "Gê" aparece então pela primeira vez (SPIX e MARTIUS, 1938), sendo usado para designar este conjunto de povos, cultural, geograficamente e sobretudo linguisticamente semelhantes. Entretanto, as generalizações e pesquisas incipientes ainda

fizeram grande alusão ao termo tapuya, desprezando a diversidade étnica da grande região do Brasil Central e marcando a reflexão em torno da questão da “falta” nesses grupos, classificando-os como “povos marginais” (STEWART, 1946).

Quanto a tal termo, sabe-se que, historicamente, alguns tapuyas teriam sido forçados a se deslocar para o interior devido às grandes migrações Tupi e Guarani. Após uma revisão bibliográfica e documental sobre o tema, devido à intensa discussão relativa à origem desses povos, nos anos 50, Maybury-Lewis (1968) conclui que não é possível instituir com exatidão a quem se referia tal termo, pois as menções são diversas e generalizantes, e os vários relatos de aproximações (no que tange ao nomadismo, a caça e coleta de raízes e mel, construção de abrigos rústicos e temporários, corridas com troncos sobre os ombros, lutas), acabam por contrastar com os, mais diversos ainda, distanciamentos relativos ao seu modo de vida (características da chefia, xamanismo, uso do tabaco, uso de bebidas alcoólicas, horticultura complexa). Nessa análise, o autor acaba por concluir que tapuyas era tão somente um termo utilizado pelos povos Tupi do litoral para designar “outros povos”, com frequência, seus inimigos, mas inclusive outros grupos tupis, e que “tapuya não pode ser definido como Jê”, embora compartilhassem com eles um grande número de características culturais, cabendo somente nisto o interesse na relação entre as descrições sobre os tapuyas e as descrições sobre os Jê.

De todo modo, foi somente a partir das primeiras pesquisas mais intensas, realizadas no início do século XX por Curt Nimuendajú, que novas imagens desses povos puderam ilustrar a literatura acadêmica, constatando suas práticas agrícolas, criticando sua representação enquanto povos apenas caçadores e coletores, evocando as importantes tendências agrícolas desses povos, principalmente entre os Timbira (povo mais aprofundadamente descrito por este autor), e o destaque inclusive em temas mitológicos e cerimoniais, como no caso do milho¹. Em suas monografias, sobre os Apinajé, os Timbira e os Xerente (NIMUENDAJÚ e LOWIE, 1939, 1942, 1946), começou a elucidar as particularidades dos povos Jê, apresentando seu complexo modo de pensamento. O foco no modo como Nimuendajú descrevia os Apinajé demonstrou uma organização social baseada em trocas matrimoniais sui generis, supostamente em quatro grupos, e que

¹ Maybury-Lewis (1967) atentou posteriormente para o fato dos Xavante distinguirem sete variedades diferentes de milho, e se referirem desdenhosamente ao fato dos brancos conhecerem apenas uma variedade. Mais recentemente, Morin (2006) demonstrou a importância da batata entre os Krahô, e Cohn (2006) da agricultura e sua diversidade entre os Xikrin.

fizeram aparecer os grandes princípios duais que revelavam então um modo complexo (e anômalo) de riqueza simbólica e institucional, e que confrontavam o signo da rudimentaridade. Instaurou-se o que ficou conhecido como a "anomalia Apinajé"², a saber, essas relações contraditórias que vieram a dar nova luz sobre os povos Jê. Tais aspectos fascinaram os americanistas, e instigaram novas pesquisas sobre esses povos.

Entretanto, essa época, que será marcada pela publicação do *Handbook of South American Indians*, em 1946, embora apresente certos avanços, como na diferenciação dos “Gê” evidenciando somente os aspectos linguísticos (o grande tronco linguístico Macro-Jê³, que englobava várias etnias), e sobretudo apontando várias novidades decorrente das pesquisas realizadas entre esses grupos, ainda continuava a conjugar os qualitativos “marginal” e “primitivo”. Diversos enunciados ainda tentavam sustentar argumentos no sentido de que esses povos não pertenceriam originalmente aos ambientes onde se encontravam, no cerrado, e que teriam sido condenadas a esses ambientes mais hostis, sendo provavelmente empurrados por migrações, como se tais sociedades representassem uma réplica atenuada, dado o novo ambiente geográfico desfavorável, de uma vida mais elevada na área de floresta.

Posteriormente, tal interpretação acabou por ser debatida por diversos pesquisadores que tentaram demonstrar as aptidões de tais povos à vida nas "savanas brasileiras", inclusive apontando seus desprezos pelas áreas de floresta densa. Em uma abordagem sobre os Xerente, Maybury-Lewis (1966) analisa a própria palavra nativa, "*wostsede*", usada para designar a “floresta” e que pode ser literalmente traduzida como “lugar sombrio/escuro/ruim”. O autor ainda relata que em uma aldeia, que havia sido criada perto de uma área de mata para ficar próxima a um posto indígena, os Xerente estavam descontentes, se comparavam a macacos (assim como chamavam povos vizinhos de outras etnias que moravam em áreas de floresta), e atribuíam todas as penúrias à localização imposta a eles.

Enfim, após Nimuendajú, a contribuição de Claude Lévi-Strauss foi realmente significativa para o avanço dos estudos no campo da etnologia. Não cabe ao escopo desse

² Posteriormente, tal rubrica levou DaMatta (1976) em seus estudos sobre os Apinajé a ponderar questões sobre tal anomalia.

³ A mudança na grafia de “Gê” para “Jê” ocorreu em 1950 por recomendação da ABA, devido aos aspectos gramaticais da língua portuguesa.

texto mensurar o advento das teorias estruturalistas do autor no campo não só da Antropologia, mas das Ciências Sociais como um todo, apenas mencionar suas contribuições na esfera da etnologia brasileira e dos estudos sobre os Jê. Foi este o primeiro antropólogo que tentou fazer uma análise mais apurada sobre os materiais monográficos de Nimuendajú, abordando também debates a respeito dos Bororo e dos Nambikwara, povos com quem fez pesquisa de campo, e que são linguística e culturalmente semelhantes aos Jê. Lévi-Strauss foi atraído em virtude do complexo pensamento sociológico que encontrou nesses povos, abrindo portas para o estudo da mentalidade dualista desses, e exibindo-os como material privilegiado para uma abordagem estruturalista. Nesse sentido, Lévi-Strauss elucidou certos aspectos e apontou caminhos interessantes, o que continuaria a fazer posteriormente, mas, para uma reflexão etnográfica mais elaborada especificamente a respeito dos grupos jê, o autor acabou por concluir frisando a necessidade de novas pesquisas, a serem realizadas com vistas a um amplo estudo comparativo dos povos e das instituições Jê.

Foi o que se deu a partir da década de 1950, primeiramente através dos esforços e pesquisas individuais de Maybury-Lewis entre os Xerente e os Xavante, e posteriormente na década de 60/70 através do Harvard Central-Brazil Project (HCBP), projeto no qual foram ampliadas e aprofundadas as investigações a respeito desses diversos povos Jê do Brasil Central, sublinhando aspectos essenciais acerca de seu pensamento e modo de vida. Este tratou-se de um projeto coletivo e comparativo, visando uma compreensão mais significativa sobre uma nova “área cultural”, de modo a contrapor-se as correntes antropológicas em voga, os modelos tipológicos clássicos das sociedades africanas. Dentro do HCBP, foram produzidas densas etnografias sobre os Kayapó (TURNER, 1972), Apinajé (DAMATTA, 1976), Krahô (MELATTI, 1967) entre outros pesquisadores e povos. No que tange aos Xavante, as obras de MAYBURY-LEWIS (1962, 1964, 1967) foram pioneiras na produção de uma investigação profunda sobre este povo, frutos de pesquisa iniciada em 1958, ainda no início do contato intenso com outras parcelas da sociedade e do Estado brasileiro. “*A Sociedade Xavante*”, publicado em 1964, é um compilado baseado na tese de doutorado e marca anos de pesquisas de David Maybury-Lewis, e esquadrinha diversos aspectos sobre a organização social e a cosmologia deste povo. O conjunto dessas pesquisas, empreendidas de maneira a permitir comparações e elucidar os arranjos institucionais, levantaram questões inéditas, demonstrando comparativamente as ricas e complexas relações cosmológicas do

parentesco, e da organização social entre esses povos, que acabaram por apontar novos problemas de pesquisa para a etnologia e a disciplina antropológica, principalmente no campo da construção da pessoa. Em uma coletânea organizada com o resultado dessas pesquisas, surge o conceito de “sociedades dialéticas” (MAYBURY-LEWIS, 1979), consolidando as pesquisas na região, e definindo um novo modelo.

“Logo após sua publicação, a coletânea passa a ser lida como efetivamente definidora de um modelo Jê. Tendo auxiliado a passar do africanismo ao americanismo, e demonstrado que outros modelos analíticos e outras ferramentas devem ser buscadas para dar conta dos mundos ameríndios, parecia que o desafio se voltava agora a outras paisagens etnográficas. (COHN, 2019, no prelo)

Tal coletânea compila o resultado analítico realizado por aquela equipe de pesquisadores do HCBP, entre os diversos grupos Jê. Esse empreendimento, assentado sobre o que supunha-se uma “área cultural” ou “região etnográfica”, permitiu uma “comparação controlada” (MAYBURY-LEWIS, 1979), que elucidou as categorias e variações dos distintos arranjos institucionais, apresentando a existência de um modelo geral, demonstrando sua generalidade⁴. O conceito de sociedades dialéticas, que pode ser definido, grosso modo, como sociedades que se pautam através de um sistema de pares de teses e antíteses que se contrabalanceiam perpetuamente, surgiria assim como um modelo explicativo referente à organização dual, permeada por grupos corporados, baseados não em descendência e filiação, mas principalmente, em aliança (e posteriormente, adicionando outras variáveis como a nominação, por Lopes da Silva). A conclusão é que o sistema dialético consistiria em uma “ideologia” Jê, que se realizaria em um esforço no sentido de alcançar equilíbrio entre diversos sistemas duais, que se totalizam, uns em relação aos outros (MAYBURY-LEWIS, 1979).

“Essa formulação parece valer, de fato, para os diversos grupos jê, que mantém uma multiplicidade de pares de metades com composições variadas e contextuais – ou, nas palavras de Melatti, a oposição de oposições, e talvez também o efeito bumerangue de que falava Crocker. Porém, Maybury-Lewis formula nessa base o que acredita ser o contraponto à distinção entre domínios públicos e privados realizada

⁴ Apesar do conceito de sociedades dialéticas ser apresentado de modo consensual, existe certa divergência entre os diferentes pesquisadores. O modelo geral proposto por Maybury-Lewis hora se afasta ou se aproxima dos outros exemplos etnográficos dentro do HCBP. Por exemplo, se a complementariedade é a aposta de M-L, Terence Turner recusa tal ideal para impor uma compreensão que se revela através da hierarquia. Para mais, ver COHN (2001).

plenamente pelos Timbira e ‘com menos sucesso’ pelos Kayapó.” (COHN, 2019, no prelo).

Posteriormente, Lévi-Strauss escreverá um célebre texto, “*As sociedades dualistas existem?*”, e iniciará um debate que se tornará clássico (MAYBURY-LEWIS, 1976; LÉVI-STRAUSS, 1973), sobre questões envolvendo o dualismo e a dialética nessas sociedades. Em suma, reduzindo a complexidade do debate, mas não deixando de mencioná-lo, os autores debateram se a expressão dual e sua relação com as metades exogâmicas expressariam um princípio diádico fundamental. Lévi-Strauss defendeu a ideia de que o modelo dual havia sido enfatizadas em demasia, e reiterou a possibilidade de outros modelos, assimétricos, que pudessem explicar melhor as instituições sociais desses povos, propondo a noção de um “triadismo”. Por sua vez, Maybury-Lewis defendeu o modelo dialético proposto pelo HCBP, sustentando a posição de que todos os aspectos da vida social de seus membros estariam ordenados de acordo com uma única fórmula antitética, onde todos as derivações constituem meras elaborações da dicotomia básica.

Enfim, se tal debate não chegou a lograr conclusões precisas, o interesse nos grupos Jê continuaria pelas décadas seguintes, sendo explorados por outras gerações de etnólogos, como Vidal (1973) entre os Kayapó, Seeger (1987) entre os Suyá, Carneiro da Cunha (1978) entre os Krahô. Lopes da Silva (1978), entre os Xavante, analisou como a nomenclatura e a onomástica agenciavam relacionamentos de parentes, facções e linhagem, produzindo as pessoas. Não deixando de abordar o sistema dual/dialético, mas explorando outros modelos específicos e outras temáticas, esses estudos preencheram lacunas e complexificaram as pesquisas sobre as especificidades das sociedades Jê.

Concomitantemente, avançaram também as pesquisas antropológicas relacionadas à outras regiões brasileiras, como o Xingu e a Amazônia. Conforme Cohn (2019, no prelo), “uma ampliação das pesquisas entre os ameríndios, e modelos amazônicos, guianenses, rio-negrinos, Pano, etc., começam a surgir e, cada qual, reclamar seus próprios instrumentais analíticos”. Esse conjunto de estudos acabou por fundamentar um movimento de transformação na etnologia e na antropologia. “*A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas do Brasil*”, publicado em 1987 é um desdobramento da produção etnológica desse contexto. Nesse trabalho, um deslocamento teórico e metodológico é consolidado, marcando de vez o papel da etnologia ameríndia brasileira no contexto geral da teoria antropológica, no qual se coloca os temas do idioma da

corporalidade, da fabricação dos corpos e da produção das pessoas como um tema geral a ser tomado como ponto de partida nas análises etnográficas, principalmente as ameríndias (COHN, 2019, no prelo).

Uma teoria da pessoa associada a uma teoria do corpo entre os indígenas da América do Sul ganhará destaque na etnologia brasileira, se tornando objeto central de investigação para o estudo de tais sociedades. Passará a ser visto então como idioma simbólico para refletir sobre as relações de pessoa, cosmologia e organização social, pois, várias etnografias vieram a demonstrar que é ele, o corpo, que tende a ocupar uma posição central na visão de mundo que as sociedades indígenas apresentam sobre a natureza do ser humano. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987), respectivamente dois pesquisadores de grupos Jê e o outro do Alto Xingu, nos mostram que as sociedades indígenas brasileiras, apesar de muito diferentes entre si, apresentam aspectos que indicam fundamentos em comum, e que estariam justamente nessa ênfase na produção da pessoa e na corporalidade. A partir daí o corpo não pode ser entendido apenas como uma “experiência infra sociológica”, como nos propõe a tradição funcionalista, e passa a ser analisado enquanto instrumento, atividade, material de articulação das significações sociais e cosmológicas. Desse modo, “o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”. Uma das características mais marcantes deste fato é que o corpo não é visto como algo pronto, mas como algo que deve ser constantemente produzido. A questão do “corpo” será uma pauta frequente na agenda da etnologia brasileira.

Posteriormente, sob tais bases conceituais, Eduardo Viveiros de Castro, em diálogo com outros antropólogos, como Stolze Lima (1996), irá cunhar o conceito de “perspectivismo ameríndio”. Pode-se dizer que sua coletânea “*A inconstância da alma selvagem*”, publicado em 2002, é um marco da antropologia, no qual o autor irá pontuar a questão de que, nos mundos ameríndios, a vida seria constituída por múltiplas naturezas e uma única cultura – o inverso do nosso pensamento ocidental multiculturalista. Desse modo, uma perspectiva do corpo marcaria a constituição da pessoa no mundo. Sua escolha por utilizar-se de um termo como ‘ontologia’ para se referir ao pensamento ameríndio se deve à crítica ao uso historicamente feito pela antropologia de fazer referência a outros modos de pensamento sempre de maneira hierarquizada: nós (ocidentais) temos as ciências, temos a filosofia, enquanto aos outros, estes teriam suas religiões, suas crenças, suas cosmologias. Trata-se, sobretudo, de simetrizar (LATOUR, 2009) modos de conhecimento que são distintos, não buscar uma epistemologia apropriada para lidar com

o outro, mas antes, reconhecer a pluralidade radical que envolve reconhecer outras ontologias. Em suma, o autor é responsável por caracterizar esta “qualidade perspectivista” como um aspecto geral do pensamento dos indígenas americanos, uma verdadeira filosofia, de forma a fazer das ideias indígenas signos filosóficos.

Tentei, até aqui, ainda que de maneira bastante sucinta, reconstituir certo percurso teórico-metodológico e etnográfico da antropologia feita dentro da etnologia brasileira. Em suma, tais estudos enriqueceram o debate antropológico, promoveram o deslocamento do campo clássico das questões do parentesco e da organização social para as questões ligadas ao campo do corpo, da pessoa e da cosmologia. Tais estudos instigaram o surgimento de continuidades, novas tendências, e desde então, as pesquisas e etnografias entre os povos indígenas do Brasil foram cada vez mais se multiplicando, se ampliando e atingindo novas potencialidades. Entre os Jê, esses debates contribuíram para uma revisão acerca do “fechamento” tão aclamado pelas pioneiras análises totalizantes, demonstrando uma postura conceitual oposta a anterior, e apresentando sob diversas perspectivas etnográficas, a existência de uma “abertura”, que se realizaria através dos mais variados temas, “abarcando diversas dimensões desses povos, acompanhando-nos em seus modos de conceber e fazer a vida e seu mundo, em seus desafios, em sua criatividade em se reinventar e se manter, cada qual a seu modo” (COHN, 2019, no prelo.)

Concomitante a tal processo, podemos verificar o fato das últimas décadas virem sendo marcadas por uma consolidação e ampliação de políticas públicas, respaldado em diferentes âmbitos (nacionais e internacionais) e que culmina na elaboração de debates em diversas áreas, tais como demarcação de terras, no campo da saúde e da educação, e se proliferando cada vez mais, em áreas relacionadas à energia, habitação, urbanização, gestão ambiental e transferência de renda. Os desafios ainda são inúmeros. Mas as relações que se desdobram desses desafios têm se mostrado um fecundo campo de trabalho para a etnologia brasileira. Buscarei, a seguir, pontuar algumas reflexões que antropólogos brasileiros tem feito a respeito, pois a produção acadêmica no Brasil tem acompanhado esse movimento, desde seus primórdios, realizando debates históricos e legislativos, e já há décadas vem se consolidando um debate antropológico avançado a respeito de questões que tangem as mais diversas áreas, e pode ser encontrado nos trabalhos de diversos pesquisadores. Esses trabalhos também reiteraram a proposta de um alinhamento entre a ciência e a questão indígena, buscando alinhar a reflexão acadêmica

com a prática política da militância indigenista. Aracy Lopes da Silva é um grande exemplo: tendo feito pesquisa entre os Xavante, contribuiu com diversas questões a respeito da onomástica, mitologia, sociologia e história, ao mesmo tempo em que esteve presente no debate jurídico e político que envolveu as pautas entre os anos 80 e 90, inserindo a antropologia e suas questões em um debate pioneiro acerca da educação escolar indígena.

Estes trabalhos também têm contribuído para redefinir categorias conceituais dentro da própria disciplina, como é o caso do conceito de “cultura”. Carneiro da Cunha (2009) se debruça em refletir a respeito dos conceitos de cultura e de “cultura”. A primeira, sem aspas, seria pensada enquanto conjunto de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas, e que garantiria a comunicação e organização dos grupos sociais, e seria a “cultura em si”. A segunda, “cultura” com aspas, seria a metalinguagem ou a noção reflexiva a respeito da cultura em si. Diante disso, estaríamos diante da coexistência entre cultura e “cultura”, que, gerando efeitos específicos, consistiriam em um novo campo de exploração para a antropologia, gerado pelas transformações inerentes a um contexto de encontro e diálogo entre povos e instituições distintas.

A educação vem se consolidando como um objeto fecundo. Nesse sentido, alguns pesquisadores (LOPES, 2001; TASSINARI, 2006; COHN, 2002), que pensam a questão indígena na relação com a escola, vem abordando, em etnografias específicas, aspectos da educação tradicional de diversos povos em relação com os processos pedagógicos do ensino escolar não-indígena. Em um texto recente, COHN E SANTANA (2015) buscam apresentar distintos casos etnográficos onde a “escola” é acionada a partir de intencionalidades próprias dos regimes de conhecimento indígenas, produzindo aproximações e distanciamentos em relação às políticas públicas elaboradas pelo Estado, e ressaltando as consequências, tensões e desafios dessas novas relações.

“Nesse sentido, com a intenção de problematizar os discursos que são feitos em torno do tema e compreender a relação que os indígenas constroem com suas escolas, recentes trabalhos na área da antropologia tem se preocupado em mostrar como a diversidade étnica desses povos reflete na maneira como cada um se apropria da escola e, acima de tudo, como os indígenas produzem reflexões sobre esta instituição. Baseados em concepções e cosmologias próprias, elaboram expectativas diferentes sobre esse espaço, o modo como ele deve funcionar e o que pretendem conseguir ao aceitá-lo em seu meio e inseri-lo no cotidiano. As soluções encontradas pelos indígenas para decidir o lugar que esta instituição, de

origem externa, deve ocupar na vida do grupo e na relação com outras esferas sociais não cabem, assim, dentro de um modelo fechado.” (COHN e SANTANA, 2015, p. 12)

No que tange à saúde, trabalhos como os de Ferreira (2013) e Buchillet (1991), para citar alguns entre os muitos, versam a respeito da questão indígena na relação com as políticas públicas da área da saúde, levantando reflexões pertinentes sobre relações estabelecidas entre discursos e práticas da medicina ocidental e os discursos e práticas indígenas, realizando uma “contribuição tanto para a compreensão dos sistemas de saúde tradicionais e ocidentais, quanto para a questão da articulação desses distintos sistemas de saúde” (BUCHILLET, 1991).

“O surgimento da medicina tradicional indígena como objeto de discurso no campo das políticas públicas de saúde indígena tem apontado para os sentidos que nesse campo informam a noção de medicina tradicional indígena, e que são diversos e constantemente revisados e/ou criados em situações dialógicas concretas, o que lhes confere um caráter emergente. Se os discursos oficiais usam o poder de nomear para conceituar as medicinas tradicionais, as falas indígenas remetem a saberes e a práticas de auto atenção inscritos em contextos locais particulares. As políticas públicas são apropriadas e indigenizadas pelos povos indígenas, adquirindo novos sentidos e influenciando a reorganização sociocultural do cuidado com a saúde” (FERREIRA, 2013, p. 15).

Nesse sentido, estes trabalhos têm atentado para uma necessidade de as políticas públicas de saúde reconhecerem a eficácia dos sistemas terapêuticos indígenas, propondo também seu engajamento e articulação junto aos serviços de saúde do Estado. Nesse contexto, e no que tange aos Xavante, Santos e Coimbra tem feito diversas pesquisas (1994), versando sobre crises epidemiológicas e recuperação da demografia, etc. O que esses e outros autores sugerem, é que nesses encontros, reavaliações quanto à dimensão intercultural de ambos os sistemas, podem produzir debates interessantes sobre “adequação ética e cultural das práticas de saúde ocidentais e sua relação com os sistemas indígenas de saúde”, levantando questões acerca da potencialidade desses encontros entre distintos modos de concepção da saúde e da doença, em um processo de diálogo e negociação inter-culturais.

A respeito das políticas públicas de transferência de renda, Pereira Novo (2018) faz uma interessante discussão a partir de sua pesquisa entre os Kalapalo do Parque Indígena do Xingu. A autora faz uma reflexão sobre o acesso e os efeitos dessas variadas

políticas públicas, entre as quais se encontram programas “stricto sensu” (como o Programa Bolsa Família por exemplo), assim como benefícios previdenciários (aposentadorias, auxílios, etc.). Desse modo, a autora demonstra que essas políticas são cada vez mais acessadas e vem se tornando fundamentais para os vários povos indígenas do país, afetando-os e transformando suas vidas de diversas maneiras, apresentando como uma “vertente do movimento de expansão do capitalismo global, materializado em políticas de cunho progressista” encontra congruências, mas também incongruências, ao serem adaptados, ou incorporados, pela cultura local.

“Por um lado, as políticas de transferência de renda se pautam em conceitos que desconsideram as especificidades dos povos indígenas e que incitam uma série de equívocos, que incidem sobre os processos de cadastramento e inclusão das famílias nos programas. Esses equívocos, por sua vez, geram uma série de cobranças e expectativas muitas vezes frustradas, tanto no que diz respeito ao Estado e seus representantes, quanto por parte dos Kalapalo. Por outro lado, ao serem incorporados aos circuitos “tradicionais” de circulação de bens, esses recursos passam a compor as redes que estruturam as relações de parentesco e aliança, dentro e fora das aldeias, em momentos cotidianos ou rituais” (PEREIRA NOVO, 2018, p. 10)

Desse modo, a autora explicita as tensões e inovações produzidas por essas relações advindas de tais políticas públicas, tais como os problemas em não compreender direito as burocracias estatais, assim como as apropriações desses recursos de formas particulares, isto é, a partir de seus critérios (como através da rede de parentesco ou na produção de grandes festas). Assim, como sugere, “essas transferências de renda aparecem como uma espécie de continuidade da forma histórica como o Estado (e seus representantes) estabeleceram suas relações” (PEREIRA NOVO, 2018), isto é, como fontes de recursos como compensação aos conflitos, mas, se transformando em novas formas fundamentais da produção da cultura e do sistema de parentesco alto-xinguano. O acesso à mercadorias e bens de consumo dos não-indígenas, assim como a necessidade de estar cada vez mais transitando pelas cidades, reformula a própria perspectiva de mundo dos Kalapalo, gerando “efeitos não previstos e nem sempre bem avaliados”, que os obrigam a refletir e se reavaliar em suas relações, entre si e com os outros, parentes e Estado.

De maneira geral estas pesquisas sugerem problematizar o estabelecimento de

políticas públicas que trabalhem com categorias universais e nesse sentido não podem responder de forma satisfatória os problemas colocados pela singularidade desses povos. Nesse momento, não me atentarei a elencar profundamente o que essas pesquisas abordam, convém apenas ressaltá-las e situá-las no contexto do problema abordado por esta pesquisa. Esses trabalhos se inserem em um debate geral que salienta que, de maneira geral, os povos indígenas não recebem passivamente instituições que não fazem parte de suas culturas, mas se apropriam delas, conferindo a estas instituições aspectos próprios de suas cosmologias. Nesse sentido, a partir desse novo cenário, a ideia de que instituições do mundo não-indígena podem ser ferramentas favoráveis à autonomia indígena e a seus projetos de futuro, e não mais ferramentas colonizadoras, começa a ganhar força.

De todo modo, essas etnografias têm mostrado o modo como as intencionalidades indígenas refletem sobre as “instituições de fora”, como a Escola, o Hospital, o Dinheiro, entre outras, e como se operam as políticas públicas, compreendendo os possíveis arranjos nessas relações. Para especificar alguns, sobre a escola entre os Xerente, Melo e Giraldin (2012) tecem interessantes aspectos sobre como os Xerente tem se articulado com os projetos de educação, e que podem ajudar a contribuir para o pensamento sobre políticas públicas educacionais e povos indígenas, assim como o trabalho de Pereira Nunes (2010) sobre a formação do programa pedagógico em uma escola Xavante. Em suma, esses trabalhos apontam para o esforço em se produzir escolas legitimamente indígenas, no sentido de que atuem sobre instituições próprias da educação desses povos, e entendendo as demandas particulares de cada comunidade. Um dos aspectos que Nunes destaca entre os Xavante é o aspecto da personalidade dos jovens, que devem saber ouvir, muito mais do que falar, entraria em contradição com a postura ativa que a pedagogia ocidental dialógica atual exigiria de seus estudantes, “problematizadores e participativos”. Da mesma forma, o período na casa dos solteiros, entre os Xavante, seria um período voltado para a construção da pessoa, e assim poderia estar associado ao aspecto “educativo”. As autoras também trabalham outros aspectos “pedagógicos” desses povos que se dariam em ambientes informais, através do exemplo e das histórias dos mais velhos, as incursões de caça e coleta, os rituais. Essas formas, exigiriam desafios que vem sendo contornados através de diálogos e construções conjuntas de indígenas e não-indígenas.

Essas pesquisas seguem o caminho do argumento central de diversos pesquisadores que vem atentando para essas e outras novas possibilidades resultantes das tendências do encontro entre povos indígenas e a sociedade ocidental, sugerindo movimentos de afirmação e reorganização da ordem local em face de uma integração

harmônica de ordem global (SAHLINS 1997, CARNEIRO, 2001 ALBERT, 2000). Alguns conceitos desses autores apontam para o poder que esses povos possuem em integrar para dentro as forças do sistema mundial. E é justamente isso, que tentaremos demonstrar através do estudo de caso dos Xavante no Tiba, que retomaremos com mais especificidade no terceiro capítulo.

Sahlins sugere que o contato com o ocidente e a integração com o mercado global promoveu um enriquecimento da cultura tradicional, isto é, houve uma apropriação e reelaboração dos novos elementos advindos desse contato. Nesse sentido, uma reelaboração associada aos signos tradicionais teria promovido uma “intensificação cultural, e o florescimento no sentido de organizar novas possibilidades através da própria cultura”. Termos como “aculturação” carregariam noções simplistas para refletir a respeito das tendências culturais e econômicas, frente à autonomia e à intencionalidade desses povos. Para se referir a tal fenômeno, de ordem cosmológica indígena englobando a ordem econômica mundial, o autor cunha o conceito de “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997). A tarefa da etnologia atual estaria então nesse terreno fértil para a produção de novos estudos que problematizariam tais relações dinâmicas, entre os contextos micro e o macro.

Diante desse quadro, há poucos anos intensificaram os programas políticos pautados sobre os temas da infraestrutura, habitação e energia. O “Minha Casa Minha Vida” (MCMV) é um recente programa de políticas públicas na área de infraestrutura e urbanização, que foi lançado em março de 2009, pelo Governo Federal do Brasil, com o objetivo de reduzir o déficit habitacional da população considerada de baixa renda, oferecendo subsídios para a construção e reforma de habitações. O Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) é uma das faces do MCMV, e visa atender as demandas das populações situadas nas zonas rurais das cidades, como agricultores familiares, famílias ribeirinhas, trabalhadores e aposentados rurais, englobando também as populações quilombolas e indígenas. Atualmente, é uma das únicas onde não existe ainda uma legislação específica para regulamentar a faceta do PNHR e as relações com os povos indígenas, sendo este caráter apenas definido pelo seguinte parágrafo:

“[...] considerar as peculiaridades de cada contexto, quando se tratar de projetos em empreendimentos voltados ao atendimento de comunidades quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, indígenas e demais comunidades tradicionais, respeitando as tradições, costumes e valores locais que expressem a diversidade cultural existente e

assegurando a interlocução com os agentes encarregados das políticas públicas voltadas para esses segmentos populacionais, tais como a FUNAI, os Centros de Referência do Negro e demais instituições afins”.⁵

Nesse sentido, as questões cosmológicas de cada povo sobre o modo de vida e a construção do espaço se tornam pertinentes para pensar em como as políticas públicas habitacionais devem ser produzidas para que possam gerar bons resultados, sempre respeitando os princípios de autonomia dos povos envolvidos na questão. Em suma, esse é o cenário do contexto do caso etnográfico que será exposto aqui, uma política pública habitacional chegando entre os Xavante, e levantando inúmeras questões por parte dos diversos atores envolvidos. É sobre isso que discorreremos no terceiro capítulo.

1.3 A PRODUÇÃO DO ESPAÇO

As primeiras observações sobre os povos Jê já apontavam a existência de uma complexa relação entre a organização social e a ocupação do espaço e do território. Como veremos, uma série de trabalhos que se realizaram em torno dessa temática ajudaram a consolidar a tese de que a construção do espaço nas sociedades ameríndias engendraria mecanismos cosmológicos, arquitetônicos, ecológicos, sociológicos, culturais, econômicos e simbólicos.

NIEMANDJU (1944) escreveu um pequeno texto, de nome “*A Habitação dos Timbira*”, apontando já para a importância das casas e da aldeia entre esses: “os Timbira consideram a forma circular de suas aldeias como um dos elementos mais característicos de sua cultura”. Apesar de apresentar uma interessante descrição da configuração das casas e da organização do espaço e das coisas, que observou quando realizou pesquisa entre esse povo, o autor não busca aprofundar o debate antropológico sobre o tema. Em 1955, Claude Lévi-Strauss faz referências à espacialidade Bororo, em seu “*Tristes Trópicos*”, refletindo sobre como as metades complementares, isto é, as dualidades presentes na organização social desse povo se expressariam através das relações de espacialidade e marcariam posições bem definidas sobre a localização de clãs, gênero e grupos etários. A partir de Lévi-Strauss ficaria marcada a dicotomia entre Natureza/Cultura⁶, Privado/Público, que marcariam a espacialidade Periferia/Centro das aldeias. Entretanto, de maneira geral, os debates sobre a construção do espaço dentro da

⁵ (Lei 11.977/2009, disponível em <http://www4.planalto.gov.br/legislacao>).

⁶ Em Lévi-Strauss (2004) também é reiterado tal debate.

etnologia brasileira acabaram por ser negligenciados.

É diante de uma lacuna sobre o tema do espaço na etnologia ameríndia, sempre relegado a um segundo plano, que surge “*Habitações Indígenas*”, publicado em 1983 trata-se de uma coletânea de artigos organizadas por Sylvia Caiuby Novaes, e que apresenta diversas pesquisas que debatem a produção do espaço e a construção das casas e outras edificações entre diversas sociedades indígenas brasileiras (Jê, Aruak, Caribe, Bororo).

O foco principal na “habitação”, não inibiu que tais pesquisas avançassem em elencar a questão da casa não como ponto de referência único, mas como um ponto em relação com outros espaços, mais amplos, como as aldeias (entre os Xavante, Bororo, Kayapó-xikrin e os xinguanos), as casas comunitárias (entre os Waiãpi), ou o espaço territorial tradicional da ocupação do grupo (Parakanã). O modo como as edificações são construídas, produzindo a organização do espaço e do território, sugerem assim a existência de um complexo sistema de relações, no qual as formas de habitar um local informam sobre a socialidade dos habitantes, indicando estados de relação social. Para além dos aspectos arquitetônicos, a produção do espaço forma os quadros cotidianos e não-cotidianos, envolve diferenciadas formas de apropriação e hierarquização do espaço, onde “o ambiente procurado traduz numerosas forças sócio-culturais, que compreendem as crenças religiosas, a estrutura da família e do clã, o modo de se ganhar a vida e as relações sociais entre os indivíduos. Eis porque as soluções são muito variadas” (CAIUBY NOVAES, 1983). Desse modo, a sugestão dos autores é que as diferentes formas de conceber o espaço não envolvem apenas a adaptação ecológica sobre o meio-ambiente, mas sobretudo, formas distintas de habitar o espaço.

Entre os Bororo, as aldeias são tradicionalmente circulares, as casas dispostas ao redor de um círculo central que constitui o pátio, e o local da casa dos homens. As unidades fundamentais da organização social desta sociedade se inscrevem na própria morfologia da aldeia, no espaço ocupado por cada casa. É com um movimento circular que os Bororo apontam para o céu, e a própria cartografia deste povo concebe seu território delimitando-o através de acidentes geográficos que se dispõe de modo a formar um grande círculo. A sociedade Bororo é matrilinear, cada casa está associada a uma linhagem familiar, e a esfera doméstica é nitidamente feminina. (CAIUBY NOVAES, 1983).

Ladeira (1983) aponta para o modo como os Timbira representam a aldeia circular como expressão de sua sociedade, mostrando-o como elemento fundamental de

identidade. “As aldeias Timbira são circulares, e o círculo é formado para que todas as casas distam igualmente do pátio, que se configura pelo ponto central, onde cada casa tem seu próprio caminho para o centro, e estes caminhos radiais são iguais para todas, o que significa que todas têm o mesmo peso social, apresentando o igualitarismo perante o centro das decisões políticas da aldeia” (LADEIRA, 1983, p. 20). Sua pesquisa busca observar a aldeia como um espaço determinado pelo modo como as pessoas se movimentam, e como elas se relacionam., como um diagrama de relações sociais, estando assim a organização social e do espaço determinado pelo modo como as pessoas se relacionam.

Para a autora, nas aldeias Timbira, os caminhos marcam as relações entre as pessoas, seus modos de relacionamento com afins e parentes, e as categorias espaciais permitem analisar posições, deslocamentos e perceber a orientação das relações sociais. Isso remeteria ao modo pelo qual são pensadas questões de gênero e parentesco, assim como suas relações entre espaços, públicos e privados, políticos e domésticos, pátios e periferias, de modo que, “o concentrismo nas aldeias Timbira serve de base para a ordenação do universo. Todos os seres que povoam o mundo estão nesses espaços. Os homens, mulheres, animais, plantas, seres mitológicos, etc., são classificados como filhos do pátio, ou filhos do fundo. São estes os nomes das metades cerimoniais dos Timbira.” (LADEIRA, 1983, p. 27)

Para VIDAL (1983), cada forma própria de organizar do espaço faz com que se diferencie de maneira inequívoca cada povo indígena. O estudo da casa deve ser feito em conjunto com o estudo do espaço habitado, para que o sentido seja adquirido mediante a comparação entre os usos dos diferentes espaços. Assim, “as grandes casas dos Tukano do Alto Uapés, abrigam uma comunidade inteira, e lá dentro se desenvolvem atividades cotidianas e grandes rituais. Nessas casas, existe um grande requinte arquitetônico, decorativo e simbólico. Para outros povos, a casa pode ser uma unidade mais simples, com funções específicas, dentro de um contexto social mais amplo, aldeia território. Os Kayapó, por exemplo se consideram parte integrante de um mundo e universo circular, enxergando o processo do universo e da vida como cíclicos, os ciclos do tempo ecológico e estrutural, que determinam e acompanham a vida e as atividades humanas (VIDAL, 1983).

Por fim, uma década após a publicação de *Habitações*, surge novamente um livro dedicado ao tema da casa, de nome “*About the House*”, organizado por S. Hugh Jones e Janet Carsten. Os autores tomam como inspiração o debate levistraussiano de “sociedades

de casa”, pautado no parentesco, sugerindo uma transposição conceitual para o que propõem de uma “abordagem holística a respeito da habitação”. Nesse sentido, são sublinhados os aspectos simbólicos e sociais relativos à arquitetura e ao modo de produção dos espaços. A “casa” transfigura-se assim de sua condição enquanto elemento da teoria do parentesco para ser então tomada como um “lócus de densas teias de significado, modelo cognitivo para estruturar, pensar e experimentar o mundo”. A sugestão desses autores é a de ampliar o panorama antropológico, buscando outras possibilidades teóricas envolvendo a categoria da casa/habitação. Os autores sugerem a possibilidade da construção de uma antropologia da arquitetura, estabelecidas teoricamente em conjunto com uma antropologia do corpo, atribuindo às casas, assim como aos corpos, grande relevância frente aos significados sociais.

Como colocado pelo filósofo Martin Heidegger, habitar é um traço fundamental do ser, pois “é somente com a condição de que o homem meça e ordene dessa maneira sua habitação que ele pode medir seu próprio ser [...] porque o homem habita medindo, de um ponto a outro, ‘o sobre a terra’ e o ‘sob o céu’” (HEIDEGGER, 1979). E para contribuir com essa reflexão, Tim Ingold oferece um debate contemporâneo marcado por instigantes reflexões.

“Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally constructing the environment but of acquiring the skills for direct perceptual engagement with its constituents [...] a process not of enculturation but of *enskilment*”. (INGOLD, 2000, p. 75)

Assim, o que o autor propõe é o entendimento do conhecimento como um fenômeno que é produzido através da percepção e do engajamento do ser com o ambiente, isto é, através da ação e do modo de vida do ser no mundo. A forma de habitar o mundo, não seria assim inata e nem adquirida, mas antes, as habilidades desse habitar seriam cultivadas e incorporadas ao organismo através da prática e do engajamento do ser no mundo. Nesse sentido, Ingold rejeita a noção do processo de conhecimento como um conjunto de códigos pré-estabelecidos e perpetuados pela mediação da cultura, como sugerem os modelos antropológicos clássicos de representação da natureza e da cultura, propondo a noção de um processo de conhecimento marcado sob uma dimensão ecológica, a partir do qual o habitar se constrói em uma rede de relações do ser humano, como ser imerso no fluxo dos materiais que compõem o mundo. Ou seja, não se trata de

apropriar-se do ambiente pela mediação da cultura, mas sim de reconhecer a singularidade das perspectivas dos diversos organismos que habitam o mundo.

De todo modo, o que propomos aqui, com o conjunto de autores mencionados, e principalmente com a perspectiva de se estar analisando uma sociedade Jê – onde o espaço foi amplamente caracterizado como ponto crucial para se refletir - é que as múltiplas formas de habitar um espaço informam também sobre a organização social. Os coletivos e as pessoas em suas maneiras de organizar-se apresentam no espaço habitado uma rede de relações sociais, o que sugere a relevância da distribuição das pessoas e das coisas e a produção do espaço. Deixamos de citar os Xavante, em específico, para poder explorar essa questão no próximo capítulo, no qual veremos como a produção do espaço pode ser pensada entre este povo.

CAPÍTULO 2- O POVO XAVANTE - OS AWUE`UPTABI

“A história universal é a das contingências, e não da necessidade, é a do corte e dos limites, e não da continuidade. Porque foram indispensáveis grandes acasos, espantosos encontros que poderiam ter se produzido em outro lugar, em outra época, ou nem sequer terem ocorrido, para que os fluxos escapassem a codificação, e em escapando, não deixassem de constituir uma nova máquina” (DELEUZE, 2010).

2.1 - HISTÓRIA

Os Xavante se autodenominam “*A´uwẽ*”, que pode ser traduzido por “gente/humano/pessoa”, ou “*A´uwẽ Uptabi*”, “gente/pessoa de verdade”, e pertencem à família do tronco linguístico Macro-Jê, também conhecidos mais especificamente como representantes da categoria “Jê Central”. Apesar do termo Xavante ser uma classificação atribuída pelos não-indígenas, que visavam a classificação e diferenciação desta etnia, os *A´uwẽ* acabaram por incorporar tal designação, utilizando-se das duas nomenclaturas quando se referem ao seu povo, ao menos em situação de diálogo com os não indígenas.

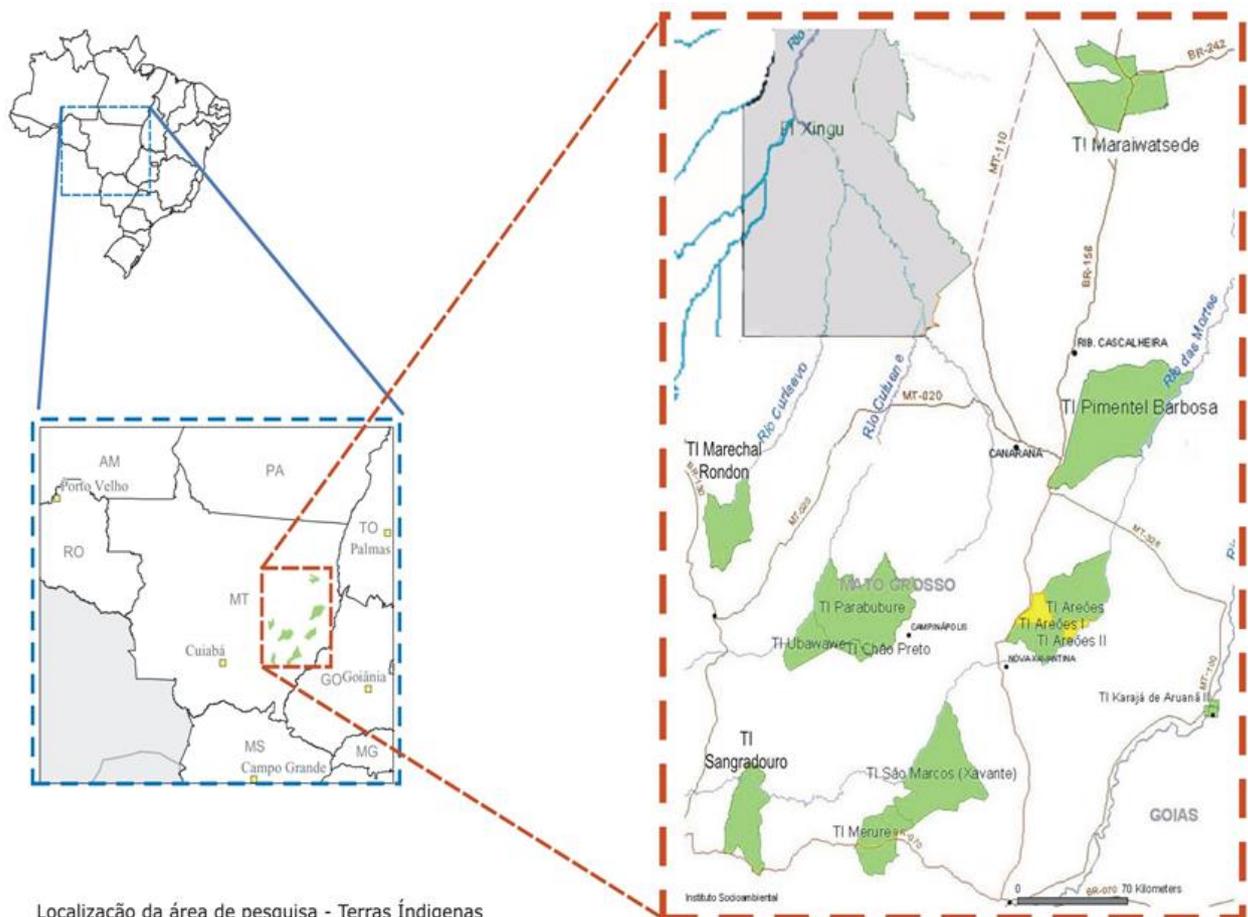
Se nas pesquisas de Maybury-Lewis (1974) os indivíduos Xavante contabilizavam em torno de dois mil, e nas de Lopes da Silva (1984) cinco mil, no censo de 2014 realizado pelo SIASI/SESAI, os Xavante já somavam mais de 18.000 pessoas, constituindo assim,

em termos de indivíduos, uma das mais numerosas etnias do país⁷. Segundo a FUNAI, em 2018, existem cerca de 25 mil indivíduos. Hoje, se encontram distribuídos em mais de 200 aldeias localizadas dentro de 12 Terras Indígenas, nove delas já demarcadas e homologadas: Pimentel Barbosa, Sangradouro, São Marcos, Marechal Rondon, Parabubure, Chão Preto, Ubawawê, Areões e Marãiwatsédé.⁸ Essas terras estão localizadas predominantemente no leste mato-grossense, em áreas de cerrado, na região da Serra do Roncador e do vale do Rio das Mortes, em um complexo de bacias hidrográficas, abrangendo os rios Kuluene, Couto de Magalhães, Batovi e Garças. É um local de rica biodiversidade ecológica, que, no entanto, vem desde as últimas décadas sofrendo fortes impactos ambientais decorrentes da crescente expansão agropecuária e de produção de grãos.

Como veremos, por serem tradicionalmente um povo nômade, ou seminômade, os Xavante sempre estiveram em constantes migrações, se deslocando continuamente e mudando de território. Tendo tido um primeiro contato com os não-indígenas (“*waradzu*”) ainda no século XVIII, na região de Goiás, nas proximidades do Rio Tocantins, seu percurso foi no sentido de se afastar e se isolar de tal convívio, migrando cada vez mais a oeste, onde por fim, já no século XIX, encontrou na Serra do Roncador, no Mato Grosso, a tranquilidade e segurança que buscava, longe do não-indígena. No século XX, acabou por ser alcançado novamente, e não tendo mais como fugir, ou para onde se deslocar, decidiu por “aceitar o contato com a sociedade brasileira” (LOPES DA SILVA, 1992).

⁷ Fonte: Instituto SocioAmbiental – ISA, 2010

⁸. Cabe ressaltar que atualmente existe uma outra Terra Indígena Xavante, T.I. Wedezé, já demarcada, mas ainda não homologada. Fonte: Instituto SocioAmbiental – ISA, 2010



Localização da área de pesquisa - Terras Índigenas
 Fonte: IBGE, Ibama, ISA, 2007

Nesse sentido, nos últimos séculos, os Xavante tiveram que enfrentar uma série de dilemas que tem ameaçado seus modos de vida e seus territórios. Diante de tais dilemas, este povo tem se colocado de modo vigoroso, demonstrando um “notável senso de agência em relação aos processos históricos” (GRAHAM, 2018). Para traçar esse panorama histórico utilizarei as informações históricas coletadas no trabalho realizado por Maybury-Lewis (1974), assim como a importante revisão bibliográfica sobre a história Xavante feita por Lopes da Silva (1992), com as devidas contribuições de Garfield (2007), Coimbra Jr. e Welch (2014) e Laura Graham (2018). De todo modo, seguindo alguns dos passos realizados por estes pesquisadores, o que pretendo aqui é fazer uma reconstituição dos movimentos e processos históricos do povo Xavante, desde seus primeiros e breves contatos, ainda no século XVIII e XIX, até os contatos mais intensos em meados do século XX, e que acabaram por culminar na realidade atual e no conjunto de questões que buscarei abarcar nessa dissertação. Nesse sentido, recupera-se também a história das políticas públicas do Estado brasileiro que pautaram a questão

indígena. A intenção aqui é oferecer um ponto de partida inicial para o acompanhamento de uma história e de uma rede de relações que nos ilustrará alguns aspectos essenciais dos modos de vida e das trajetórias do povo Xavante, e que acredito que possam ilustrar e contribuir para explicitar as questões que serão desenvolvidas nesse trabalho, a saber, como se relacionam cultura, transformação e alteridade, diante da chegada de novas relações sociais/culturais e novas políticas públicas.

Quando o “Novo Mundo” foi alcançado pelas potências europeias, a soberania dos povos indígenas da América foi questão fundamental nas discussões sobre a legitimidade dos títulos de posse sobre essas novas terras que apareciam. Por oportuna justificativa, vigorou por algum tempo a tese dos poderes espirituais e temporais do império e do sacerdócio papal, contribuindo para legitimar a divisão espacial das novas terras entre Portugal e Espanha, através do Tratado de Tordesilhas. Com o passar do tempo acabou por se firmar na Europa a doutrina que negava o poder da Igreja sobre a jurisdição das Américas, afirmando a plena soberania original das Nações (CARNEIRO DA CUNHA, 2014). Diante disso, no período colonial, a soberania dos povos nativos indígenas foi usada como pretexto e forma de legitimar a posse por parte de seus colonizadores, apregoando o respeito àqueles ao passo que, na prática, a colonização saqueava e destruía as novas terras e os povos nelas encontradas.

“Nas leis portuguesas para o Brasil, a soberania indígena e o direito dos índios ao território que ocupa é frequentemente reconhecida: trata-se como se sabe, de um reconhecimento de jure que mil estratégias tentam contornar na prática; mas tal reconhecimento legal mostra pelo menos a consciência e a má consciência da Coroa acerca dos direitos indígenas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 147)

As cartas Régias de 1609 e 1611, o Regimento das missões do estado do Maranhão e Pará de 1686, o Alvará de 1680, todos são categóricos ao incluir o pleno domínio dos índios sobre suas terras, regulamentando inclusive a política de sesmarias de afetar seus direitos. Paradoxalmente, na prática a legislação funcionava de maneira oposta, sendo legitimada por debates como os das “guerras justas” contra estes povos “bárbaros e violentos”, inclusive pautando diretrizes sobre a escravização indígena. Mas, afóra os múltiplos debates, e os entraves práticos, nos aproximados 300 anos que sucederam o apogeu do Brasil independente, ressalta-se um certo reconhecimento jurídico dos direitos territoriais e da soberania indígena, ainda que desrespeitada na maioria das vezes, como veremos.

No século XVI e XVII, a região do Brasil Central havia sido percorrida por expedições de entradas e bandeiras, que visavam sobretudo a exploração do território e a busca por fontes de minérios. Não menos importante, a captura de indígenas para povoar as missões e servir de mão-de-obra na mineração configurava-se como um dos produtos dessas expedições. Mas é somente no século XVIII, em 1722, que foram encontradas jazidas de ouro significativas em algumas localidades da região de Goiás e Tocantins, e a partir de então a economia da então província passou a ser marcada pelas atividades de mineração (CARVALHO, 2018). Intensificaram-se as migrações e as intrusões, com a chegada de colonos, mineradores e bandeirantes. Concomitantemente, os conflitos com os povos indígenas da região se acirraram.

É dentro desse contexto em que aparecem os primeiros relatos, através de fontes documentais, que fazem menção direta aos Xavante⁹, datando de meados do século XVIII. Em 6 de abril de 1751, Francisco Colombina, um cartógrafo a serviço da Coroa Portuguesa, elabora um mapa da região do Brasil Central, onde assinala um certo local situado entre a margem direita do Rio Araguaia e a margem esquerda do Rio Tocantins que corresponderia ao “sertão do gentio chavante”. Nesse período, com o crescimento de povoados de colonos pela localidade, começam a crescer concomitantemente “notícias das hostilidades a que viviam sujeitas essas povoações vizinhas do Tocantins, situadas na direção do habitat desse silvícola chavante” (LOPES DA SILVA, 1992). Os Xavante resistiam à ocupação de suas terras, entrando em conflitos com os recém-chegados. Em 1762, uma carta do governador da província relata as reações agressivas destes frente à exploração de seu território, com várias pequenas vilas e acampamentos sofrendo sucessivos ataques. De acordo com Ribeiro (1977), a oposição dos Xavante à ocupação de suas terras “foi tão tenaz que eles chegariam a ser responsabilizados pela decadência de Goiás”. Diante disso decorre também uma série de represálias por parte do governo, inclusive com a criação de uma peculiar “bandeira de caça ao Xavante”.

No fim do século XVIII, com o começo da decadência das jazidas de ouro, tem início a organização oficial de novas bandeiras que objetivavam tentar encontrar novas fontes de recurso. Não obstante, surge a necessidade estatal de dinamizar as frentes de

⁹ Cabe ressaltar que, assim como o termo “tapuya”, o termo “xavante” também foi usado historicamente sem rigor, servindo para classificar indígenas daquela região de maneira generalizada e pejorativa, portanto, ainda que façamos a simetria dos chamados “chavante” da época, com os A'uwê, fontes históricas podem não ser conclusivas.

ocupação, promovendo o desenvolvimento da agricultura, da pecuária e do comércio da região.

Em um esforço movido pela essencialidade de combater um dos principais entraves ao cumprimento de tal projeto, os indígenas, entra em cena nesta região a política dos “aldeamentos”, que visavam sua sedentarização, integração e pacificação, e que consistiu na alocação destes em locais estratégicos para a ocupação territorial por parte do estado, colocando-os em contato com postos estatais, coordenados pelo Estado, assim como por jesuítas e missionários. O sistema de aldeamentos viria a afetar milhares de indígenas de diversas etnias, como os Akroá, Javaé, Karajá, Kayapó, Xerente e Xavante. A recepção desses povos às investidas do governo para confiná-los foi geralmente de resistência e belicosidade. Alguns grupos, talvez em decorrência dos violentos conflitos, aceitaram viver em aldeamentos. Outros grupos permaneceram nas proximidades das instalações, servindo inclusive de abrigo aos refugiados. Darcy Ribeiro conta como foi um dos episódios que viria a ser um primeiro contato “pacífico”, no qual supostamente se encontrariam grupos Xavante, ainda no século XVIII, e que se desdobraria no maior aldeamento xavante de que se tem notícia.

“[os indígenas] entraram em relações pacíficas com os brancos em 1785, quando um governador de Goiás cumulou de presentes e honrarias um grupo de índios aprisionados e os devolveu a suas aldeias com propostas de paz. Pouco tempo depois, os mesmos se acorreram à capital da província, surgindo ali em número de aproximados 3.500 e buscando estabelecer-se junto aos cristãos.” (RIBEIRO, 1977, p. 180)

Tal sistema de aldeamentos, instrumento político que nascera ainda no Brasil colonial, continuou a pautar a questão indígena no império e pode ser contextualizado pela rica síntese que CARNEIRO DA CUNHA (2002) faz sobre o período, analisando as políticas indigenistas do século XIX e as influências das ideias de José Bonifácio na construção do Brasil imperial. De acordo com a autora, através de seus “*Apontamentos para a civilização dos índios do Brasil*”, escrito 1823, Bonifácio se mostrou expoente protagonista na legislação indigenista da época, embora ressalte que seu projeto não tenha sido incorporado ao Projeto de Constituição e a consequente Constituição do Império do Brasil de 1824, suas ideias ressoariam por décadas, gerando devoções pelo indianismo positivista que ganharia fôlego na virada do século e sustentaria as bases da política indigenista, na posterior república, por longas décadas no século XX.

De maneira geral, a legislação do primeiro período do império, do início do século,

é de grande pobreza, e reflete o afunilamento no debate da época. No campo legislativo, a passagem de um Brasil colonial para uma nação imperial vai marcar um regresso ao reconhecimento de tais direitos. A Portaria de 14/04/1823 evidencia isso, utilizando as instituições missionárias como instrumento para retirar os índios de Goiás do caminho e aldeá-los, configurando também no mesmo espaço dos aldeamentos instituições presidiárias militares. Em 1834, o Ato adicional de 12/08/1834 discorre sobre a catequese e a civilização de índios. Em Goiás, são organizadas expedições ofensivas contra os Canoeiro e contra os quilombos da região. Evidencia-se o caráter de um Estado que buscava se construir enquanto uma nação, e via na heterogeneidade da população indígena do Brasil um forte entrave.

“José Bonifácio aparece como ideólogo da legislação do Império. Em muitos sentidos, seu projeto continua o do Marques de Pombal: é um estadista que se preocupa com um substrato para a nação brasileira, firmando-lhe um corpo homogêneo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 125).

Ora, para tanto, era necessário que esses grupos indígenas abandonassem o seu “estado de natureza” e aderissem ao “contrato social” que a civilização brasileira estava a lhes propor. Tal raciocínio, de que as nações indígenas deveriam então entrar em comunhão com as nações civilizadas, e aceitar a competência destas nas diversas esferas de suas vidas, pautaria as políticas tutelares que perdurariam até o final do século XX.

Um forte aspecto dos aldeamentos do século XIX, era de especializar os aldeamentos em regiões de caça e pesca difíceis, impedindo o auto sustento dos povos através de suas práticas tradicionais, e repartindo terras para novos moradores, colonos e militares, acabando com seus refúgios e imprimindo o jugo das leis e do trabalho agrário. É com tais premissas que irá se configurar o único artigo da constituição de 1824:

“Os índios não são brasileiros no sentido político que aqui se toma. Eles não entram conosco na família que se constitui o Império, podem e devem entrar sem grandes formalidades, tão logo o queiram, basta-lhes esse simples fato. Estabeleça um capítulo que contenha os meios de os chamar e os convidar ao nosso grêmio” (Diário da Constituinte, 25 de setembro de 1823)

Está definida assim a diretriz contratualista que marcara o século XIX no Brasil, pois, à medida que tais povos indígenas careceriam de sociedade, caberia ao Estado

fornecer-lhes as ferramentas para tal absolvição de tamanha imperfeição, e essas ferramentas seriam justamente a sedentarização, a educação, a religião, as leis e o trabalho, em suma, a apropriação de formas institucionais de vida que não tem congruência com seus valores tradicionais.

Segundo Lopes da Silva (1992), alguns desses aldeamentos teriam supostamente servido de abrigo para grupos Xavante, entre eles os de São José de Mossamedes, o de Carretão (este contando com uma grande presença), Estiva, Salinas e São José do Araguaia. Entretanto, a “mistura étnica” nesses aldeamentos, que contavam com indígenas de diversas etnias, inclusive povos historicamente inimigos, realocados nos mesmos locais uns dos outros (Krahô, Apinajé, Karajá, Xavante, Kayapó, Bororo), associada à decadência econômica que se seguiu na região, e sobretudo às condições extremas de maus-tratos, trabalhos forçados e a proliferação de doenças e epidemias que dizimaram muitas pessoas, acabaram por inferir um quase abandono total dessas instituições, já no início do século XIX. O relato de um missionário a respeito de Carretão, em 1823, ilustra um pouco a situação de decadência e descaso dessas instituições: “os índios que aqui habitam são 200, em lugar dos 5000 que já estiveram... esses índios são pacíficos, falam mal o português, são batizados, preguiçosos, embriagados e por hora, inúteis a todo mundo” (SOUZA, 1953, p. 55).

Com o avanço da ocupação territorial, e das relações comerciais, se acirraram os conflitos pelo domínio do território. Enquanto isso, outros grupos Xavante continuavam com sua política de enfrentamento diante do não-indígena, o que continuariam a fazer até o final do século XIX. As diretrizes da Carta Régia de 1811 são enfáticas em autorizar a guerra, se necessário, contra os índios:

“...Acontecendo porém que este meio não corresponda ao que se espera, e que nação Canajá continue nas suas correrias, será indispensável usar contra ella da força armada; sendo este também o meio de que se deve lançar mão para conter e repellar as nações Apinagé, Chavante, Cherente e Canoeiro; porquanto, supposto que os insultos que ellas praticam tenham origem no rancor que conservam pelos máos tratamentos que experimentaram da parte de alguns Commandantes das Aldeias, não resta presentemente outro partido a seguir senão intimida-as, e até destrui-las se necessario for, para evitar os damnos que causam”¹⁰

A construção de presídios e instalações militares, como forma de garantir a

¹⁰ Disponibilizado em <http://www.camara.gov.br> , último acesso em 02/02/2018.

ocupação e segurança do território que estava sendo explorado, bem como para servir de entreposto comercial, abastecendo os viajantes com produtos agrícolas, foi um dos adventos da política imperial da época. De acordo com Ertizogue e Silva (2013), as rotas de navegação entre os estados de Goiás e Pará tornaram-se essenciais para o desenvolvimento dessas regiões, entretanto, novamente, os motivos dos entraves para sua realização continuam se constituindo das resistências indígenas, que vez e outra são usadas como justificativas da falência econômica dos projetos. Um episódio marcante da época teria sido a construção do Presídio São José do Araguaia, feito com o intuito também de isolar indígenas hostis, mas que acaba sofrendo retaliações e sua completa destruição pouco tempo depois de inaugurado, através de um suposto ataque que teria sido realizado por uma “coligação indígena formada por Xavantes, Xerentes e Karajás”¹¹. A citação abaixo coloca em evidência tal contexto conflituoso em que tal episódio ocorreu, e que as ocupações militares em geral enfrentavam:

“O presídio foi surpreendido pelo aparecimento de uma nuvem de índios armados de lanças, flechas e porretes, vindos do lado dos campos, que se desdobravam pelos fundos da povoação, muitos guerreiros empunhavam os fochos, com que pretendiam incendiar as habitações dos brancos. A firmeza da marcha em que vinham, o som das suas buzinas e instrumentos de guerra, o movimento de seus penachos – tudo era imponente, e capaz de infundir terror. Logo que se aproximaram, os índios, que até então marchavam silenciosos, prorromperam em estrondosos brados, acordando os ecos das florestas vizinhas: – era o sinal com que costumavam anunciar o ataque.” (ALENCASTRE, 1863, p. 13)

Diante do fluxo cada vez maior de pessoas na região, entre os anos de 1820 e 1870, os Xavante, povo nômade, continuaram a se deslocar e fazer migrações pelo Brasil Central. Nesse período, alguns grupos que se espalharam para o norte do território goiano, procurando novamente fugir do não-indígena, teriam entrado em conflitos com os Krahô, povo que ocupava tal região, e então rumaram ao oeste, fazendo a travessia do Rio Araguaia e, posteriormente, realizando a travessia do Rio das Mortes. De acordo com alguns pesquisadores, o grupo que faz essas travessias teria sido um aglomerado de pequenas facções ligadas momentaneamente através de relações de alianças entre si, para aumentar as chances de conquista do novo território (RAVAGNANI, 1977). É nesse período que teria acontecido a divisão entre os Xavante e os Xerente (MAYBURY-LEWIS, 1967). Tendo historicamente ocupado o mesmo território, e mantendo

¹¹ As fontes documentais acerca do assunto não são conclusivas.

características linguísticas e culturais muito próximas (sendo retratados como pertencentes a um mesmo grupo étnico), os Xavante se tornam aqueles que parecem ter optado por um afastamento, rejeitando o convívio com os não-indígenas e visando sua autodeterminação, enquanto os Xerente se tornam aqueles que permaneceram em suas terras, local em que se situam até os dias de hoje, aceitando a convivência com os não-indígenas. Nesse sentido, os Xavante apresentam uma “história-mito” na qual sua separação com os Xerente teria se dado na medida em que fizeram a travessia do Rio Araguaia, em um episódio mitológico no qual um boto teria crescido incrivelmente, e seu corpo separado os dois grupos, o que teria atravessado, e o que teria ficado (GIACARRIA E HEIDE, 1972; LOPES DA SILVA, 1992), e assim, dividido estes dois grupos que antes eram um só.

No final do século XIX e início do século XX, os Xavante, já situados em meio às terras que viriam a ser terras mato-grossenses, na Serra do Roncador e às margens do Rio das Mortes, passam por um período de relativo isolamento e tranquilidade em relação ao não indígena. Foi ali que teriam constituído uma primeira e grande aldeia na região, Sõrepré, atualmente identificado como uma área próxima a atual região da T.I. Pimentel Barbosa). Após esse período em Sõrepré, historicamente situado entre final do século XIX e próximo à década de 1920, algumas doenças, acusações de feitiçaria e disputas de poder entre linhagens e facções, teriam sido alguns dos motivos que culminaram em cisões políticas e que teriam sido responsáveis por divisões e pela formação de novas aldeias, desse modo resultando também na propagação e assim ampliação por uma vasta área no novo território ocupado.

Enfim, o início do século XX teria sido marcado por processos de fragmentação, no qual as facções se dividiram, formando novas aldeias, migrando em caminhos diversos, constituindo novas unidades políticas e territoriais, e cujas relações com os não-indígenas não apresentaram uniformidade, ocorrendo de várias maneiras.

“Segundo a história oral dos Xavante, após atravessar o rio Araguaia e entrar no Mato Grosso, foi fundada uma grande aldeia na região do Rio das Mortes, chamada Sõrepré. Ao longo da década de 20 e 30, brigas internas dividiram a aldeia em pelo menos 4 grupos, se espalhando pelo Rio das Mortes, ao norte (região de Maraiwatsede), e para a região do Rio Couto Magalhães” (LOPES DA SILVA, 1992, p. 225).

Como sugere a autora, esses movimentos foram “numerosos e rápidos, arranjos e rearranjos políticos entre os próprios Xavante e em seu relacionamento com os não

indígenas duram pouco, são quase efêmeros em certos casos, recompõem-se, reafirmam-se, tornam a se cindir” (LOPES DA SILVA, 1992, p. 230). No Mato Grosso, continuaram a reagir às novas ofensivas de colonos e expedições exploratórias, que começavam a chegar aquela região, promovendo constantes ataques aos que adentravam em seus novos domínios. A mesma relação belicosa se efetuava com os grupos indígenas vizinhos, com os quais os Xavante guerreavam pela soberania do território, os Karajá e os Bororo.

Em 1910 é criado o SPI, Serviço de Proteção ao Índio, com o objetivo de ser o órgão estatal encarregado da execução da política indigenista oficial, tendo a finalidade de proteger os índios, incumbido do ofício tutelar desses povos, mas sobretudo, incumbido de assegurar a estratégia estatal de implementação da ocupação territorial do país. Em um primeiro momento, a incumbência da nova instituição estava atrelada à função de amparo aos índios, assim como à promoção da colonização dos trabalhadores rurais em gerais, demonstrando desde já a imaturidade e falta de consideração em tentar entender a perspectiva singular indígena. Pouco tempo depois, em 1914, reconhecendo tal especificidade, o SPI trataria exclusivamente da questão indígena, transferindo suas outras atribuições a outros órgãos. Apesar de sua limitação, no campo da prática, as diretrizes fixadas em textos legislativos traziam grandes avanços, pois pela primeira vez desde a mudança para o regime imperial e posteriormente republicano, traziam os princípios de “respeito às tribos como povos que tinham o direito de ser eles próprios, professar suas crenças e viver segundo o modo que viviam” (CARNEIRO DA CUNHA, 2018). Outro princípio importantíssimo, era o da “proteção ao índio em seu próprio território”. O regimento também proibia o “desmembramento da família indígena”, outra prática secular que ainda vigorava. Ao menos, em parte, no campo das leis, o Estado brasileiro se afastava um pouco do dogmatismo e da moralidade etnocentrista que não admitia nada além de seus valores. Entretanto, a criação do SPI foi fortemente influenciada pelo positivismo e pelo evolucionismo, e caracterizava-se também pela “relativa incapacidade dos índios”, razão pela qual caberia a tutela estatal sobre tais povos, pois reconhecendo a desigualdade no trato de relações, era “assegurado aos índios os direitos dos cidadãos, levando em conta, o estágio social em que se encontrava” (CARNEIRO DA CUNHA, 2018).

Na realidade, o que ocorreria seria a continuidade de diversos mecanismos de integração e assimilação cultural desses povos, e apesar dos textos legislativos progressistas, significaria na prática a mesma apropriação de suas terras e a tentativa de destruição de suas identidades étnicas, já fomentada há séculos. Segundo RAMOS

(2014), o objetivo principal do SPI era “acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo que avançavam e legitimavam as invasões territoriais já consumadas, abrindo novas fronteiras de expansão.” Uma nova fachada das políticas exclusivas de sempre.

Entre 1930 e 1940, as políticas desenvolvimentistas do governo de Getúlio Vargas sob a face da famigerada “Marcha para o Oeste”, com o objetivo de ocupar os “espaços vazios”, e pautadas em noções de expansão das fronteiras, consolidação da segurança nacional, progresso e desenvolvimento econômico, logo alcançaram os novos territórios Xavante, e novos encontros e embates passaram a se tornar inevitáveis. Avançavam as frentes de expansão agropecuária e mineradora, enquanto missionários e salesianos, com o apoio do SPI, tentavam atrair e converter os indígenas. Os Xavante seguiam reagindo, defendendo seu novo território das constantes invasões. Vários episódios ficaram famosos nessa época, como o assassinato de dois padres missionários que tentaram estabelecer contato com uma comunidade Xavante, assim como a expedição do SPI chefiada pelo General Pimentel Barbosa (que daria nome à futura Terra Indígena), na qual um grupo inteiro de homens que buscavam o contato e a comunicação amistosa foram assassinados. Aldeias xavantes também sofriam por ataques, como o episódio em que uma aldeia inteira teria sido massacrada por retaliação a suposto assassinato de um menino atribuído aos indígenas (MAYBURY-LEWIS, 1974). Nessa época os Xavante passaram a ter sua imagem veiculada nas mídias, ganharam assim uma representação no imaginário da opinião pública, ocupando um papel contraditório, pois, ao mesmo tempo que eram símbolos de um atraso e selvageria que o progresso brasileiro tinha de superar, eram também emblemas de força, bravura e valentia, que entrariam em composição na formação da nação brasileira. Sua forte resistência retardou a ocupação na região, e mobilizou empenho de vários atores. Nesse período, a Expedição Roncador-Xingu, que veio a ser substituída pela Fundação Brasil Central, o SPI e as missões religiosas trataram de tentar abrir os caminhos e promover os contatos pacíficos com os Xavante e com uma série de outros povos da região.

As tentativas de contato seguiam. No local onde os padres salesianos foram mortos, outro salesiano construiu uma cabana, levantou cruzeiros, e tentava induzir relações amistosas. Não obteve sucesso, e os Xavante davam a entender que não queriam ser incomodados, destruindo a cabana e a cruz que marcava o local da morte dos padres anteriores. Na mesma época, os Xavantes travavam conflitos com os não-indígenas que iam se estabelecendo em suas fronteiras.

“O final da década de 30 encontra os Xavante encurralados, sem possibilidades de novas migrações, cercados por criadores de gado, com o território invadido por todos os lados, seus rios navegados por poderosas lanchas motorizadas, seus campos cortados por várias expedições, as aldeias tomadas de surpresa e atacadas com armas eficientes, suas casas vasculhadas e roubadas, fazendas e povoados florescendo em suas terras” (LOPES DA SILVA, 1992, p. 139).

É na década de 1940, mais especificamente em 1946, que o famoso episódio oficial da “pacificação do Xavante” é retratado. Trata-se do episódio em que uma nova expedição do SPI, anos após o episódio envolvendo a equipe do general Pimentel Barbosa, e se concentrando no mesmo local, agora sob liderança do indigenista Francisco Meirelles, consegue após dois anos de tentativas frustradas estabelecer contato e trocar presentes com um grupo Xavante.

Há, porém, algumas ressalvas: aos contatos amistosos também se seguiam contatos não tão amistosos assim. Saques e ataques aos povoados da região continuavam acontecendo, sendo relatados os modos como os indígenas entravam em casas de sertanejos, pegavam o que queriam, e em algumas ocasiões, deixavam arcos e flechas. Ainda que o indigenismo do Estado trate tal episódio de pacificação como hegemônico e oficial, o faccionalismo Xavante, as várias aldeias e seus modos autônomos de fazer política demonstram que os processos de estabelecimentos de relações com os brancos tiveram outros tantos momentos relevantes, e as tentativas de pacificação travadas entre o Estado com as distintos grupos se seguiram durante vários anos. Divididos em vários subgrupos, estes procurariam entrar em contato pacífico com os brancos, buscando “aprender os costumes, a língua e, principalmente, conhecer os remédios que os brancos usavam para aquele tipo de doença para o qual não tinham defesa” (LOPES DA SILVA, 1992). E mais, ainda de acordo com a autora, com outros antropólogos que exploram o tema em outros contextos (ALBERT e RAMOS, 2000; COHN, 2006), o termo “pacificação” oculta toda a atuação dos indígenas nesse processo, colocando-os apenas “como receptores passivos da ação da sociedade envolvente”, esta, tomada inclusive como sendo não-violenta.

Desse modo, em 1946, o SPI havia “pacificado” apenas uma comunidade, enquanto em outras, como as da região de Marãiwatsédé, por exemplo, tal fato demoraria até duas décadas para acontecer. De todo modo, esse termo oculta qualquer tomada de decisão, por parte dos Xavante, em suas maneiras de enfrentamento ou aceitação dos

brancos devido a seus próprios critérios de avaliação a respeito das condições em que se encontravam. A atuação deliberada e as discordâncias entre os vários grupos com diretrizes distintas a respeito de todo esse processo de suas relações com a sociedade brasileira existiram, mesmo dentro das limitações que se impunham.

Enfim, se na década de 40, em um primeiro momento desse processo, os Xavante se colocaram com bastante resistência e beligerância ao contato, no final da década de 50 a situação era oposta, pois as pressões sobre eles haviam aumentado tanto que, sentindo-se vencidos pelas consequências de tal contato que os dizimava, não viram outras opções, a não ser a tentativa de uma coexistência harmônica com os não-indígenas. A partir da década de 1950, o SPI começa também a promover a realocação de diversas aldeias, forçando acordos, instalando postos estratégicos como forma de aproximar as aldeias dos locais que desejavam, oferecendo bens e meios para subsistência dos indígenas, e articulando a “integração pacífica” dessas comunidades em uma sociedade ocidental moderna, em um processo que durou anos, e muitas vezes foi realizado de maneira caótica, violenta e irregular, mediado pelo Estado e outras instituições.

“Do ponto de vista interno aos grupos Xavante, o final da década de 50 e toda a de 60 significou principalmente um momento de absorção do impacto do contato. Foi o tempo da observação do mundo e dos modos que agora os envolviam, mas foi também o tempo dos grandes surtos epidêmicos que trouxeram a perda de inúmeras vidas; foi o período da convivência inicial com a ação catequética cotidiana nas missões e com os bens industrializados, mas, acima de tudo, uma parada, um momento de busca de proteção junto às instituições governamentais e religiosas contra as pressões sistemáticas e crescentes que vinham sofrendo.” (LOPES, 1992, p. 140)

Nos anos 60, os Xavante ainda se deslocavam pelo território, realizando suas incursões de caça ou de coleta, criando novas aldeias devido a suas cisões e fusões, entretanto, se movimentando em uma área já muito limitada, em disputa com latifundiários, empresas agropecuárias, posseiros, estradas e vilas. Tal território de ocupação indígena se configuraria com bastante semelhança ao que é atualmente hoje, aldeias espalhadas por áreas descontínuas em porções de terra que abrangiam a serra do Roncador, Rio das Garças, Rio Kuluene, Paranatinga e Rio das Mortes. Maybury-Lewis aponta que, se em 1958 (período em que começou a estudar os Xavante), estes ainda realizavam suas expedições de caça e coleta, em 1964, seis anos depois, tal instituição estaria, se não praticamente extinta, bastante restrita nas aldeias por onde esteve

(MAYBURY-LEWIS, 1974).

Grande parte dos conflitos agrários e territoriais envolvendo os Xavante e outros atores políticos se intensificam nessa época. A luta e o reconhecimento dos indígenas pelo domínio legal das terras encontraram grandes entraves, em grande parte acentuados pelas características singulares do Estado de Mato Grosso, um estado pobre, que se servia do monopólio da terra como arma política e de poder, gerando riqueza através da expedição de títulos de terra sem nenhuma restrição, e muitas vezes sobrepondo propriedades privadas e territórios indígenas.

É esse o cenário do começo da história recente dos Xavante, com seus desdobramentos que impuseram transformações na vida social desse povo, com seus limites territoriais reduzidos, a sedentarização forçada de um povo nômade através da perda de áreas importantes para as atividades de caça e coleta, a convivência rotineira com não-indígenas, a exposição imposta a outras religiosidades, mudanças no padrão nutricional e de algumas práticas tradicionais (aquelas que foram consideradas repreensíveis pela sociedade nacional). Todas estas são disposições que tem início já nos primeiros tempos de vivência permanente dos Xavante com a sociedade nacional, e que vão se intensificando cada vez mais. Tais transformações históricas advindas desde os acontecimentos que marcaram os meados dos anos 1940 são, portanto, profundamente significativas.

As décadas de 60 e 70 são marcadas pela vivência cotidiana com os postos indígenas estatais e as missões salesianas, pela extinção do SPI e o surgimento da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. São marcadas também por uma série de conflitos em torno da questão de terras. A reformulação do SPI em FUNAI acontece nesse período, e se dá em um momento de pressão da opinião pública, inclusive internacional, a respeito de corrupção e de maus-tratos com os povos indígenas¹². Entretanto, tal mudança, feita com o intuito teórico de aumentar o reconhecimento da existência diversidade cultural e melhorar a política indigenista estatal, continuou por prezar as ideias hegemônicas da época, evolucionistas e integralistas, continuando a atuar sob a figura jurídica da tutela que considerava os índios como relativamente incapazes, e assim, constituindo na prática, a mesma negação da diversidade cultural com a qual já atuava. Entretanto, um dos grandes avanços da FUNAI foi, através do Estatuto do Índio de 1973, formalizar os procedimentos para o processo de definição das terras e regularizações fundiárias.

A década de 1970 trará novas transformações geradas pelos desdobramentos advindos da política desenvolvimentista do governo ditatorial militar. Cada vez mais o

¹² Nesse sentido, o “Relatório Figueiredo”, um documento de 7.000 páginas escrito em 1967, divulgado à época, mas que acabou se perdendo (supostamente teria sido queimado em um incêndio), sendo então redescoberto em 2013, descreve as violências (assassinatos, escravidão, torturas, estupros, ataques bacteriológicos e químicos) praticadas contra os povos indígenas, em que teve parte o SPI, durante as décadas de 40, 50 e 60.

contexto social dos Xavante vai sendo modificado por suas relações com a sociedade brasileira e pelo dinamismo econômico e político do país. A ocupação estratégica, para a segurança nacional, da área conhecida como Amazônia Legal e os projetos de dinamização econômica através do favorecimento ao setor agropecuário associaram favorecimentos a empresas internacionais e concentração de renda com a acentuação da migração, resultando na multiplicação de assentamento de posseiros e de empresários na região. Em suma, o Estado incentivou a ocupação das terras tradicionais dos Xavante.

“É nesse contexto definitivamente transformado que os Xavante vão reaparecer publicamente. Toda a década de 70 é marcada por sua atuação decidida em favor da garantia das terras que então ocupavam e da recuperação de parcelas do território tradicional no leste do Mato Grosso. A ação abrange várias frentes: desde o conflito aberto, localizado e direto com posseiros, fazendeiros e empresas instaladas em terras semeadas por antigos sítios de aldeias Xavante e seus cemitérios até a pressão política e reivindicatória junto às autoridades em Brasília, passando pelo estabelecimento de alianças com indivíduos e com setores da sociedade civil organizados, no fim do decênio, em apoio aos direitos indígenas.” (LOPES DA SILVA, 1992, p. 153)

Foi um período marcado por mobilizações e conflitos (MENEZES, 1982). Os Xavante intensificaram suas reivindicações com o intuito de recuperar territórios tradicionais, garantindo visibilidade no espaço público da sociedade brasileira ao se articular com órgãos do Estado e organizações da sociedade civil. É por volta desse período que algumas terras Xavante são reconhecidas oficialmente, sendo decretadas e/ou demarcadas os territórios que virão a se tornar as atuais terras indígenas¹³. Nesse contexto, a figura de liderança do Xavante Mario Juruna¹⁴ é emblemática, e produz uma imagem

13 Reserva Indígena (RI) Marechal Rondon — Decreto Estadual 929, de 4/5/1965, demarcação física pela Funai em 1972, 98 500 ha, município de Paranatinga, população em 1987: 175; 2) RI Pimentel Barbosa — decretada em 1969; demarcação aventada pela Funai nos anos 70, homologada pelo Decreto 93147, de 20/8/1986, 328 966 ha, municípios de Agua Boa e Canarana, população em 1987: 354; 3) RI Areões — decretada em 1969; Portaria 1104, de 19/9/1972 define e fixa limites da reserva, 218 515 ha, município de Agua Boa, população em 1987: 522; 4) Área Indígena Sangradouro/Volta Grande — Decreto 71105, de 14/9/1972 declara a área reservada aos Xavante; demarcação física em 1973, 100 280 ha, municípios de General Gomes Carneiro e Poxoréu, população em 1987: 1107; 5) RI São Marcos — Decreto 71106, de 14/9/1972, declara a área reservada aos Xavante; Decreto 76215, de 5/9/1975 fixa limites definitivos, 188 478 ha, município de Barra do Garças, população em 1987: 1213; 6) RI Parabubure — Decreto 64337, de 21/12/1979; demarcação física pela Funai em 1981, 224 447 ha, município de Barra do Garças, população em 1987: 1738 (fontes: CEDI/Museu Nacional, 1987; Menezes, 1982).

14 Mario Juruna foi eleito deputado federal no RJ, pelo PDT em 1982, com cerca de 30 mil votos. Apesar

dos Xavante como “índios conscientes e reivindicadores”. Segundo Lopes da Silva (1992), é nessa época, que os Xavante voltam a ter destaque no imaginário popular, e se tornam reconhecidos pela opinião pública como “sabedores do valor de seu próprio universo cultural e dispostos a defendê-lo, conhecedores de seus direitos e prontos a preservá-los ou recuperá-los”. Foi Juruna que, em 1980, participou como convidado do Tribunal Bertrand Russell, uma entidade internacional que julgava abusos de direitos humanos indígenas, criticando e acusando as políticas públicas indigenistas brasileiras.

É esse também o contexto do “Plano Integrado de Desenvolvimento da Nação Xavante”, que ficou conhecido como “Projeto Xavante”, e que consistia na ideia de utilizar as terras e a mão de obra dos indígenas para possibilitar a implantação de um projeto de rizicultura mecanizada em larga escala na região. Tratava-se de uma face audaciosa da “integração”, colocando os indígenas definitivamente no “mundo moderno”, tornando-os “rentáveis e produtivos”, introduzindo o acesso a novas tecnologias e conhecimentos científicos, oficialmente buscando propiciar também mais atenção à saúde e educação, mas também na tentativa de fazê-los produtivos, e tirar a obrigação do governo federal com os gastos econômicos com essa população. Como claramente se percebeu, foi uma ideia arquitetada em Brasília, com pouca ou quase nenhuma participação efetiva da opinião indígena. Outra face do projeto ficou visivelmente exposta: sua utilidade como forma de “controlar politicamente” os Xavante, que não paravam de pressionar as autoridades e escancarar seus conflitos para as mídias de comunicação e a opinião pública

“O plano, portanto, se constituía em mais que um expediente econômico: havia no empreendimento uma clara dimensão política. Junto à imprensa, as denúncias e declarações dos índios denegriam a imagem do governo militar junto à sociedade civil e, mais importante, no exterior, onde o mesmo governo buscava financiamento para o projeto econômico que promoveria o “milagre”.... Para os índios, o projeto aparecia como conquista sua. Conquista possível porque decorrente de sua vigilância, pressão e reivindicações constantes junto à Funai, cobrando às autoridades federais o respeito aos direitos dos índios e o cumprimento das obrigações constitucionais do Estado no sentido de prover assistência e proteção aos povos indígenas para a garantia de sua sobrevivência com dignidade. Graham (1990), aliás, registra o entusiasmo inicial dos Xavante pelos projetos de rizicultura em Pimentel Barbosa, o orgulho pela posse e uso de equipamentos agrícolas como tratores e caminhões no Kuluene, e a

da multiplicação indígena na política brasileira, principalmente em instâncias municipais, Juruna foi o único deputado federal indígena eleito até 2018. O Gravador do Juruna (1982)

expectativa generalizada dos Xavante quanto à possibilidade real de satisfação de suas necessidades materiais.” (LOPES DA SILVA, 1992, p. 155)

Grandioso em suas ambições, acabou se mostrando uma “tarefa de Sísifo” (GARFIELD, 2011). Os solos ácidos do cerrado que exigiam calcário e fertilizantes químicos, as chuvas que estragavam o terreno e as estradas, prejudicando transporte e escoamento de produtos e exigindo constante manutenção dos equipamentos. A ênfase da monocultura de arroz destoava das práticas Xavante de policultura (milho, feijão, cabaça, raízes), assim como a não qualificação técnica dos indígenas (associada a inoperância da capacitação prometida pelo projeto) para lidar com os equipamentos e aparatos tecnológicos que tal empreendimento demandava. Os Xavante, ociosos e alienados em seu próprio projeto, rejeitavam o trabalho manual, alegando que o trator deveria fazê-lo. Como uma das consequências negativas, Areões produziu um sério problema de alcoolismo, no qual os Xavante passaram a ficar perambulando pela cidade de Xavantina (GARFIELD, 2011). Com o passar do tempo e o encaminhamento do projeto para outras comunidades, o projeto acabou se tornando uma faca de dois gumes, por mais que se obtivesse boas colheitas, as consequências eram contraditórias: acirrava-se o conflito interno entre os membros das aldeias, e entre as aldeias, que passaram a disputar as verbas de investimento do Estado, assim como problematizar os lucros com as colheitas, provocando conflitos e fissionamentos. Enquanto em 1980 havia 22 aldeias Xavante, em 1987 já eram mais de 50 (GRAHAM, 2018).

Apesar dos esforços, os propósitos não foram alcançados, por ambos os lados. A FUNAI, que acreditava na dispersão dos Xavante, acabou lidando com o aumento da pressão por parte destes, que, face aos vultuosos recursos, acabaram por requisitar mais tempo e atenção, procurando cada vez mais pressionar os burocratas em busca de novos recursos. Na esfera agrícola, houve problemas com a mecanização e os solos do cerrado, com a falta de manejo técnico de mão-de-obra, sempre necessitando de pessoas de fora, e com a gestão ineficiente do estado (GARFIELD, 2011; GRAHAM 2018). Os métodos de desmatamento, a substituição de áreas ricas do cerrado por campos de monocultura, acabaram por se mostrar ineficientes. Em decorrência da decadência econômica do Estado Brasileiro com a crise dos anos 1980, a FUNAI acabou por abandonar o projeto, deixando como resultado apenas o aumento da dependência dos Xavante em relação ao Estado, com o aumento das transformações de ordem nutricional, no campo da saúde, nas relações de trabalho, e na degradação ambiental (GRAHAM, 2018). Um dos exemplos

citados pelos autores, é a substituição alimentar da carne e outros alimentos tradicionais, pelo arroz e outros alimentos industrializados, que alavancariam problemas de saúde e desnutrição¹⁵ (LOPES DA SILVA, 1986; GRAHAM, 2018).

De todo modo, a década de 1980 no Brasil marca um cenário de transformação nas relações entre povos indígenas e o Estado. Apesar dos caminhos tortuosos, apresenta um processo que se refere também a um panorama mais amplo, de aumento do diálogo entre os atores sociais, e de tendências nacionais e mundiais, pontuado por uma força de emergência conjunta com outros movimentos sociais e movimentos ambientalistas, no qual o protagonismo indígena associado ao crescimento desses vários grupos de apoio às suas lutas marcou a mobilização em prol de diversas conquistas e garantia de direitos, culminando na Constituição de 1988¹⁶.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é o grande marco legal da vitória da luta de diversos movimentos sociais organizados, incluindo aí as lutas indígenas da época. Nela, os povos indígenas ganham enfim um reconhecimento oficial e entram definitivamente na agenda política do Estado brasileiro, valorizados enquanto detentores de uma cultura singular e merecedora de respeito, como “portadores de formas de vida com direito ao futuro, não mais como resquício do passado em via de extinção” (BARBOSA, 2018).

No que tange aos povos indígenas trata-se de um ponto em que, de maneira geral, apresenta uma certa passagem da perspectiva do poder estatal em relação a esses povos que, historicamente, teve seus modos de vida, suas culturas, tradições e direitos territoriais “negligenciados” e oprimidos em razão de um pensamento evolucionista, positivista e desenvolvimentista, que contava com o gradativo desaparecimento destes povos, através de “evolução, integração, assimilação”. Enfim “acabava” o projeto tutelar que durara séculos, e com ele a representação do indígena enquanto um ser em estágio transitório em seu caminho rumo a integração nacional. Os povos indígenas passaram então a ter direito à serem beneficiados por políticas sociais que levem em consideração os múltiplos aspectos relativos à diversidade étnica, cultural e das práticas tradicionais dessas populações. Consagra-se o caráter plural da nação brasileira, e garante-se o direito de

¹⁵ Na década de 90, o trabalho de Vieira Filho (1997), no campo da medicina, indicava a emergência do diabetes tipo II entre os Xavante, e na década de 2000, Vieira Filho e Franco (2007) apontam para a prevalência da doença.

¹⁶ Nesse sentido, Conklin e Graham (1995) fazem um trabalho detalhado de alguns desdobramentos do encontro entre grupos indígenas e políticas ambientais, versando sobre os Xavante, mas também outras etnias, analisando adaptações discursivas e culturais nesses contextos de transformações dos anos 80/90.

autonomia e liberdade no mundo ocidental, conforme o artigo,

Art.231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar os seus bens.

Nos anos 1990 e 2000, vemos uma multiplicação da legislação, tanto no âmbito internacional, como no âmbito nacional, ampliando o debate a respeito da posição desse novo ator político que entra em cena. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992), a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Unesco,2005) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), são marcos textuais desse período. Vamos recapitular brevemente suas contribuições. A Convenção 169, que surge contemporaneamente à nossa CF 88, é ainda a ferramenta internacional mais abrangente em relação aos modos de vida e trabalho dos povos indígenas. Ela foi sancionada pelo Congresso brasileiro em 1993, e ficou engavetada por quase 10 anos, até ser aprovada em 2002. Entre alguns dos reconhecimentos destacados na Convenção, podemos citar o direito à terra e aos recursos naturais, à vida diferenciada segundo seus costumes, e à não discriminação.

“De acordo com a convenção, as terras indígenas devem ser concebidas como a integralidade do meio ambiente das áreas ocupadas ou usadas pelos povos indígenas, abarcando, portanto, aspectos de natureza coletiva e de direitos econômicos, sociais e culturais, além dos direitos civis. É enfatizado o direito de consulta e participação dos povos indígenas no uso, gestão e conservação de seus territórios. Além disso, prevê indenização por danos e proteção contra despejos e remoções de suas terras tradicionais”¹⁷

A declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento traz no seu texto o princípio 22, no qual “os povos indígenas e suas comunidades, bem como outras comunidades locais, têm um papel vital no gerenciamento ambiental e no desenvolvimento, em virtude de seus conhecimentos e de suas práticas tradicionais. Os Estados devem reconhecer e apoiar adequadamente sua identidade, cultura e interesses, e

¹⁷ Disponível em www.socioambiental.org.br, último acesso em 20/01/2018

oferecer condições para sua efetiva participação no atingimento do desenvolvimento sustentável.”. A Convenção da UNESCO sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, celebrada em 2005 em Paris e ratificada pelo Brasil em 2007, ainda que não seja uma convenção específica sobre a questão indígena, é mais uma referência internacional que se faz importante para o tema, consagrando o dever do Estado para proteção e respeito das culturas indígenas. Por fim, a Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas, que ficou sendo debatida por longos 22 anos, foi aprovado em 2007, refletindo sobre o conjunto de termos pelos quais os povos indígenas buscam sua relação com os Estados nacionais, e estabelecendo parâmetros para novas ferramentas nacionais e internacionais, contendo princípios de igualdade e respeito, autodeterminação, direito ao consentimento livre, prévio e informado, direito à reparação pelo furto de suas propriedades, direito à cultura e à comunicação, frisando a “necessidade de fazer do consentimento do acordo de vontades o referencial de todo relacionamento entre indígenas e Estados” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Como podemos perceber, tais processos oriundos das últimas décadas também fundamentaram uma guinada que consolidou uma associação entre os povos indígenas e a conservação ambiental, como fator fundamental para se legitimar perante a opinião pública. Esses povos, antes considerados atrasados, entraves ao progresso, foram promovidos à linha de frente da modernidade, através da “constituição de um pacto: comprometer-se a uma série de práticas conservacionistas em troca de algum tipo de benefício, e sobretudo de direitos territoriais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Os Xavante têm se valido de todo esse novo conjunto de preceitos estabelecidos nos últimos 30 anos, e os vem utilizando enquanto instrumentos para realizar a manutenção de suas formas de existência, aprimorando suas estratégias de resistência.

2.2 – A SOCIEDADE XAVANTE

Foi no final da década de 1950 que o antropólogo David Maybury-Lewis e sua família foram morar com os Xavante, realizando assim o primeiro estudo antropológico sobre este povo, em uma época em que ainda eram bastante distantes e inacessíveis. O contato com a sociedade brasileira havia ocorrido há pouco mais de uma década, como relatamos no subcapítulo anterior, e, portanto, os obstáculos à pesquisa eram vários. Para vencer esses entraves, o autor adotou como estratégia fazer uma primeira pesquisa de

campo entre os Xerente, povo que já contava com longas décadas de contato, mas principalmente, partilhava certas características culturais e linguísticas semelhantes com os Xavante, e, que, portanto, poderiam fornecer, através do convívio, uma primeira etapa de aproximação para com estes, servindo de base para a pesquisa realmente desejada (Maybury-Lewis, 1976).

Como mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, a obra de Maybury inaugura uma nova fase nos estudos de etnologia nas Américas, consolidando uma nova área de conhecimento, um novo modelo e uma nova região etnográfica, a partir de um debate com as principais correntes analíticas da Antropologia. Segundo Sztutman (2002), a viagem de Maybury-Lewis ao Brasil significou “a abertura de um campo de investigação pouco explorado pelo americanismo da época – as sociedades indígenas do Brasil Central, de língua Jê e Bororo, que o fascinaram desde o início devido aos seus intrigantes esquemas duais – como o confronto dos dados etnográficos obtidos com a produção antropológica contemporânea, debruçada prioritariamente sobre os estudos de parentesco”.

Essas clássicas pesquisas demonstraram que, assim como na maioria das sociedades Jê, pesquisadas posteriormente pela equipe do HCBP, a organização social Xavante consistia em um complexo sistema de agrupamentos dualistas, ou seja, em conjuntos de "metades" que se relacionam. O mais visível desses arranjos duais seria o configurado pela organização das pessoas em duas metades, os *Poriza'õno* (Girino) e os *Owawe* (Grande Rio). Reconhecidos também como classes matrimoniais, ou metades exogâmicas, este arranjo prescreve que as pessoas de uma metade estabeleçam casamentos com as pessoas da outra metade, ou seja, as pessoas de mesmo clã manteriam entre si relações de parentesco, enquanto manteriam relações de afinidade com as pessoas do outro clã. Existiriam ainda outros ordenamentos binários dentro da complexa socialidade Xavante, como os expressados pela classificação etária. Os Xavante não marcam o tempo de idade das pessoas através de uma contagem anual de tempo, mas sim marcando uma classificação em torno de categorias de classes de idade. As mudanças de categorias de idade são marcadas por ritos, na qual a vida na *Hö* e o posterior ritual de iniciação se configuraria como o referencial mais importante e significativa. A sociedade masculina é dividida em oito fases de vida: *aiuté* (bebê), *watebremi* (criança pequena) *airepudu* (criança), *wapté* (jovem em iniciação na *Hö*), *riteiwa* (rapaz iniciado), *danhohuiwa* (adulto), *ipredu* (homem maduro), *ihí* (velho). A cada cinco anos, um grupo

de meninos ingressaria sua vivência na casa dos jovens (“*Hö*”), enquanto outro que já se encontrava lá, passaria para o mundo dos rapazes através dos vários rituais, como as lutas corporais. Ao adentrar na *Hö*, os meninos passariam a pertencer a uma classe de idade, a qual para sempre fariam parte, configurando como um grupo corporado que fomentaria vínculos para o resto da vida. Segundo Graham (2018), “a repetição do nome das classes de idade gera a ilusão de permanência e continuidade através do tempo” (pag. 149). Nesse ciclo contínuo, aproximadamente a cada cinco anos, esse processo aconteceria, e todas as classes etárias subiriam para a categoria etária acima, compreendendo assim, com a totalidade dos coletivos, um período de aproximadamente quarenta anos, e classificando a sociedade inteira e o ciclo de vida Xavante. Novamente conforme Graham:

“A condução de um menino à *Hö* ao mesmo tempo em que torna membro de uma classe de idade nomeada, define-o como membro da categoria de idade dos pré-iniciados (*wapté*). Uma pessoa faz parte de uma classe de idade por toda a vida, mas passa, conforme processos de maturação, por diferentes categorias de idade”. (2018, pag. 150)

Cabe explicitar que as classificações descritas acima correspondem predominantemente às categorias masculinas, pois se as passagens masculinas são fortemente marcadas, e configurada por ritos, as classificações e categorias femininas tem outros parâmetros de correspondência, como aponta Laura Graham:

“As Mulheres são consideradas da mesma classe que os homens que têm idade semelhante à delas. No entanto não se realiza cerimônia alguma para assinalar a constituição de uma nova classe de idade feminina pelas sucessivas categorias. Para as mulheres, o processo físico individual transcende os movimentos de classes de idade como grupos corporados. Uma menina avança até a categoria das mulheres maduras como resultado biológico, mais que social. É o nascimento do primeiro filho o que estabelece sua condição de maturidade”. (GRAHAM, 2018, p. 151)

Ou seja, as categorias de classes de idade femininas também se relacionam com as masculinas, são as mesmas, mas suas passagens não são marcadas ritualmente. Já as fases de vida, possuem outros nomes.

A partir da classificação das classes de idade também se realizaria outra grande divisão em duas outras metades ágamas, cada uma formada pela combinação de quatro das categorias etárias, sempre intercaladas. Assim, essas metades ágamas se expressariam sobretudo cerimonialmente, em festas e rituais, formando grupos em contextos tais como a corrida de toras, ou em ritos de cantos e as danças. Além disso, no caso masculino, existe ainda um terceiro conjunto de agrupamentos, associado ao cerimonial *wai`a*, com

outra divisão e intersecção: os *wedehuri'wa* e *dzõ'retsi'wa*.

Outro termo dicotômico inerente à estrutura social dos Xavante, seria a de “nós” e “outros”, *waniwimhã* e *watsire'wa*, respectivamente, e também expressaria uma distinção crucial pertencente a vários aspectos da vida Xavante. Sua tradução pode ser colocada, respectivamente como "os do meu lado, ou a minha gente", e "os do outro lado". É um termo contextualizado que pode ser utilizado de maneiras distintas, sempre designando um coletivo em relação a outro, sendo usado para fazer referência às linhagens matrimoniais, ao grupo etário, às metades cerimoniais, ou a todos os xavantes em geral em relação a outros grupos étnicos e o não-indígena, assim como pode se referir também aos “vivos e aos mortos” (MAYBURY-LEWIS, 1974).

Dessa maneira, configura-se entre os Xavante a existência de distintos princípios de organização sociológica, baseada nas metades matrimoniais, baseada em um sistema etário de metades cerimoniais, baseada no conjunto étnico, ou ainda, no estado de vitalidade. As metades exogâmicas se expressariam na prescrição do casamento e as metades etárias se expressariam sobretudo em algumas realizações cerimoniais, de rituais, como a iniciação dos jovens, as corridas de tora, as lutas. Em suma, de acordo com Maybury-Lewis, tais dicotomias estariam relacionadas com um modo de expressão de um modelo simétrico ideal baseado em uma série de antíteses que serviriam para elaborar um modelo de mundo.

Um outro aspecto de grande importância entre os Xavante é o fato da organização social também ser marcada pela instituição da uxorilocalidade, que consiste na prática dos homens de se mudarem para a casa da família da mulher após casamento. Como a sociedade é de descendência patrilinear, ou seja, o filho/a pertenceria sempre a metade exogâmica do pai, tal modelo implica em relações imprescindíveis para se pensar relações de equilíbrio da organização social desses grupos. Cabe, portanto, apontar aqui como a questão da uxorilocalidade foi explorada entre os Jê e como os autores problematizaram suas implicações institucionais com seus distintos graus de relações sociais, domésticas, rituais e políticas. É sobre esses pontos que se debruça o trabalho de Turner (1978) em suas pesquisas entre os Kayapó, versando a respeito de um controle masculino sobre a produção e reprodução feminina, associando o político e o público ao homem e o doméstico e familiar a mulher, contribuindo na discussão da questão.

O autor apresenta tal instituição, e suas co-relações, como grande fator gerador do

que ele coloca como uma espécie de economia política da pessoa, ideia que também será posteriormente apontada nos trabalhos de Rivieré (1984) sobre a uxorilocalidade nos povos das guianas. O argumento é que nessas sociedades, a produção da pessoa, e assim, do parentesco, está ligada a uma série de relações específicas. A uxorilocalidade é entendida, então, como uma forma de estratégia política de controle, que atuaria como um sistema de prestações, ou de dádivas, entre as duas famílias que se casam, e principalmente entre genro e sogro, inclusive antes do casamento, prescrevendo práticas e relações do dia-a-dia. Posteriormente, Lea (1995), ao analisar tais questões de Turner, também em grupos Kayapó, vai criticar certas afirmações do autor apontando que tais afirmações sustentariam pólos dicotômicos bem definidos e hierarquizados masculinamente para essas sociedades. Um de seus argumentos é contra a afirmação de que a política seria feita somente pelos homens e não pelas mulheres. Nesse sentido, a autora afirma que, para esse povo, as casas domésticas, associadas ao “controle feminino”, e enquanto detentoras de nomes, bens simbólicos, funções rituais, assim reservariam importantes valores para as mulheres, e pela política feita dentro das casas. Dessa forma, a casa, a mulher (enquanto dona da casa), também seria responsável por nortear as manifestações políticas que se davam no pátio central da aldeia. Similarmente, podemos estender tal abordagem para pensar a política entre os Xavante, onde o núcleo doméstico, ou a casa, também seria detentora de alguns atributos, materiais e imateriais (a exemplo dos nomes ou das roças), assim como as mulheres que também seriam as responsáveis pela “produção” (coleta, agricultura) mas sobretudo pela divisão dos alimentos, pois os homens comumente entregam os produtos da caça para suas mulheres prepararem e distribuírem entre os parentes.

Devido a toda essa complexa organização social, no campo político, os Xavante ficaram conhecidos pelo seu faccionalismo, sobre o qual as instituições sociais duais atuam ao mesmo tempo, criando forças de coesão e separação do grupo, atenuando e acentuando essas forças através das múltiplas dialéticas, que serviriam para contrabalancear tais aspectos. As metades competem eternamente pelo poder, prestígio e pela chefia da aldeia. A política é feita predominantemente pelos homens, que debatem e decidem sobre a esfera de decisões, segundo a crença Xavante, “os homens é que sabem” (LOPES DA SILVA, 1983). Os homens são os mestres de cerimônias nos grandes rituais, e são os chefes de facções e de comunidades. A maioria dos rituais Xavante são predominantemente masculinos, cabendo às mulheres os papéis de coadjuvantes. Sobre

as relações de poder, e a posição de liderança, Maybury-Lewis (1967) também tece considerações bastante interessantes. As grandes lideranças são sempre hábeis oradores, e homens de reputação entre os seus. Devem ser fortes guerreiros, rápidos, corajosos, bons caçadores, atributos valorizados entre os Xavante, mas principalmente, homens de palavra. A fala está ligada ao poder e ao prestígio.

Cabe colocar a mesma reflexão de Lea, que vimos acima, aqui. As mulheres não podem ser observadas como (a)políticas, apesar de seus papéis secundários em diversas esferas proeminentes da sociedade Xavante, as mulheres cumprem um papel importantíssimo em diversas outras. Lopes da Silva (1992) também ressalta a importância do ritual de nomeação das mulheres, por exemplo, assim como o fato de serem as donas das casas, já que elas nunca se mudam, distribuem os alimentos, e ainda que não participem do Warã (espaço de deliberação política), articulam a política e participam das discussões de variados assuntos dentro de um plano doméstico. Há de se notar também que, atualmente, algumas comunidades possuem, como liderança maior da aldeia, mulheres. Sobre este debate, um comentário recente parece elucidar e contribuir para aprofundar à questão.

“Os mecanismos do consenso supõem, finalmente, um sem número de conversas ao pé do fogo, visitas, apresentações de pontos de vista e debates que não ocorrem no "espaço público". E aí, mais uma vez, embaralham-se nossos "público" e "privado". Pois nos custa, aparentemente, entender que a "política", como processo de debate e decisão da "coisa pública", não ocorre no que nos parecem ser as ágoras ameríndias – onde são feitas declarações públicas. O debate ocorre em contextos que classificamos como domésticos, familiares, privados e informais. E nesse debate as mulheres, que a nós parecem eclipsadas ou simplesmente alijadas da "política", sempre têm um papel central. Não é nas reuniões masculinas, nas pequenas e grandes assembleias de chefes ou anciãos, que ocorre o "debate político". (PERRONE-MOISES, 2015)

Em suma, por conta dessas disputas políticas e conflitos internos, as aldeias sempre estiveram em constantes transformações, com grupos que se mudam e formam novas aldeias, e grupos que se mudam para outras aldeias já existentes. As relações entre aldeias, também reflete o caráter faccionalista das relações intra-aldeias. Maybury-Lewis cita por exemplo um caso no qual os Xavante da aldeia tinham receio de se movimentar próximo às áreas de outros Xavante, tido como agressivos e belicosos. Entretanto, por conta das relações clínicas, todos os membros de uma aldeia sabem que tem relações de

parentesco ou afinidade, em potencial, com membros de qualquer outra aldeia xavante e um habitante de uma aldeia é geralmente recebido em qualquer outra aldeia, por pessoas do mesmo clã, não só pela “gentileza”, mas pela hipótese da possibilidade do contrário vir a acontecer, há de sempre ter-se um lugar para onde escapar se necessário for.

Ainda de acordo com Maybury Lewis, a palavra Xavante para ritual, ou cerimônia, seria a de “*datsipetsi*”, que, traduzido ao português, significaria “algo que torna as pessoas boas, belas” (MAYBURY-LEWIS, 1974)¹⁸. Algumas cerimônias (ritos/rituais) foram descritos pelo autor, e foram sendo revisados pela literatura especializada posteriormente. Maybury-Lewis cita o *oi’ó*, *dahono*, *darini*, *wa’í* e *uiwede*. O *oi’ó* é a cerimônia na qual os meninos se engajam na luta com claves, antes ainda de adentrarem a casa dos solteiros (*Hö*). A batalha evidencia novamente a dicotomia entre as metades faccionais, e cada menino é pintado com os sinais de sua respectiva metade. No *Oi’ó* é demonstrado a força de combate dos iniciandos, assim como seu primeiro teste de esforço físico. O *wa’í* e o *uiwede* podem ser representados (ainda que não se resumam somente à tal rito) respectivamente, as lutas corporais e as corridas de tora, expressões máximas dos Xavante e das culturas Jê em geral. Os confrontos corporais *wa’í* enfatizam as divisões tanto das metades exogâmicas quanto das classes de idade, à medida que as corridas de tora enfatizam as últimas, ao passo em que colocam como adversárias as classes de idade. O *Dahono* e o *darini* são as performances de cantos e danças, realizados coletivamente, onde podem ser agrupados por clãs, classes de idade ou gênero. O autor descreve algumas cerimônias que acompanhou, como um *dahono* no qual os grupos de cada metade etária começam suas respectivas apresentações em lados opostos do anel de casas, onde, a partir disso, se movimentam em direções contrárias, parando para dançar e cantar nos pátios de determinadas casas pré-estabelecidas. Em destaque, nessas performances cerimoniais, podemos notar a solidariedade ou a rivalidade e a oposição entre as metades. Como apontou Maybury-Lewis, as performances ritualísticas dos Xavante representam modos estéticos e morais de sua sociedade, pois, “quando conversam a respeito dos rituais, comentam o fato de os meninos terem cantado bem, ou o fato dos homens terem corrido de modo adequado” (MAYBURY-LEWIS, 1974). Os Xavante, além de consideram suas cerimônias como um meio privilegiado da expressão estética, refletem, também, simbolicamente a distinção radical entre os pares de metades

¹⁸ Laura Graham traduz “*datsó*”, possivelmente a raiz da palavra “*datsipetsi*”, como festa/brincar, atentando para um possível erro de tradução de Maybury-Lewis.

característicos da cultura Xavante, que já apresentamos nas linhas anteriores, através de gestos e atos de solidariedade e hostilidade, contribuindo como mais um mecanismo dentro da sistematização sobre a sociologia dialética desses povos.

Foi Lopes da Silva (1982) quem aprofundou os avanços pioneiros realizados por Maybury Lewis, faz poucas críticas às interpretações deste e complementando com novos e diferentes dados etnográficos a respeito dos Xavante. Em sua tese de doutorado, a autora se debruça sobre um tema pouco explorado por aquele autor, mas central na socialidade Xavante, a saber, as questões de nominação e amizade formal. Durante a vida, um indivíduo Xavante, que nasce sem nome e morre sem nome, chega a possuir muitos nomes. Durante a primeira infância permanece sem nome por um período, assim como novamente no momento de sua velhice torna a ser um ser sem nome, embora “carregue” seus nomes históricos anteriores. Lopes da Silva reforça a tese de Maybury-Lewis, de que os princípios de solidariedade entre os indivíduos da mesma classe etária são mais fortes durante a juventude e se enfraquecem conforme eles se tornam homens maduros e começam a se envolver nas disputas entre facções. A autora demonstra também que a sequência dos nomes masculinos utilizados no decorrer da vida de cada um ora o aproxima da parentela paterna, ora o afasta em direção à parentela materna, para depois caminhar novamente em direção ao lado paterno. Nesse sentido a amizade formal, que é uma relação construída a partir da experiência na *Hö* entre duas pessoas de metades exogâmicas opostas, assim como a relação entre os *wapté* e os *danhohuiwa* (os “padrinhos de formatura” da *Hö*), operariam relações complementares dentro da complexa dualidade social desse povo. Sua conclusão novamente recai sobre os princípios de identidade e alteridade dentro da socialidade Xavante, reforçando as características que imprimem nesta cultura seu modelo dialético e dual, que opera por transformações, do corpo, do nome, e assim da produção da pessoa, ao longo da vida.

Contribuindo com o tema, um debate mais recente sobre as questões dos nomes vem sendo feito por Coelho de Souza (2006), que versa sobre a conexão entre a produção da pessoa e a produção do parentesco, observando as relações “entre o “aparentamento” e a “nominização”, tal como expressada nos sistema de categorias de identidade coletiva de alguns grupos Jê. Ampliando a discussão, englobando outros grupos Jê, a autora aborda questões de vários grupos, Timbira, Kayapó, Krahô, Canela, Suyá (atualmente renomeada como Kisedjê), Kaingang e Xokleng, e também nos Xavante, para explicitar seu argumento de que, de maneira geral, para os Jê, a identidade seria posicional e

contextualmente definida, assim como o parentesco. Humanidade e parentesco não são condições dadas, pelo contrário, são sensíveis a gradações, e demonstram o caráter construído do parentesco indígena. Seguindo as ideias de Eduardo Viveiros de Castro, a autora apresenta como se produz em tal cultura, um caráter de totalidade indiferenciada, onde a diferença seria produzida pela negação e pela negação da negação, apresentando “um agenciamento específico das identidades sociais e da pessoa humana que permitiria realizar o projeto de uma sociologia do parentesco Jê efetivamente sensível à dimensão simbólica” (COELHO DE SOUZA, 2007).

Ainda que nossa pretensão aqui seja de somente apresentar certas características estruturantes da sociedade Xavante, os debates a respeito da nomenclatura e da construção do parentesco continuam florescendo dentro da etnologia brasileira. Coelho de Souza também vai retomar algumas ideias clássicas de Roberto DaMatta a respeito dos Apinajé, para ressaltar seu argumento:

“O ‘código fisiológico’ permite o estabelecimento de distinções de grau ao longo do contínuo que vai dos parentes aos não-parentes, produzindo uma escala categorizada segundo o estado das relações cerimoniais e efetivas vigentes. A ideia de que a linguagem fisiológica possa sustentar uma lógica da gradação pode ser estendida ao problema da “humanidade” dos sujeitos humanos, que os distingue de outros tipos de sujeitos habitantes do cosmos ameríndio. Esta ‘humanidade’ apresenta-se, da mesma maneira, como objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo: o que vemos como atributos culturais definidores de suas identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que chamamos ‘construção da pessoa’, e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas (vistas como relacionamentos de parentesco ou definidas em relação a estes), confunde-se com o próprio processo do parentesco.” (COELHO DE SOUZA, 2007, p. 37)

Assim, tal “carne” ou “natureza” seria constituído por um conjunto formado pelo corpo, língua, forma de aldeia, técnicas, ornamentos, etc. Tal implicação, ganha mais força através dos estudos da autora sobre o povo Xokleng, que marcaria a distinção entre vivos e mortos, e daria o título ao trabalho de Coelho de Souza. Para estes, seria apenas diante dos mortos, dos antigos, que os vivos poderiam ser representados enquanto uma unidade. Ora, podemos pensar concomitantemente a esta tese de Coelho de Souza, a grande distinção classificatória que marca os Xavante, “nós e eles”: *waniwimhã* e

watsire'wa. Como podemos perceber, esses avanços antropológicos, situados sobre as bases conceituais do corpo e da onomástica, ajudaram a aprofundar as reflexões sobre os modos pelos quais são realizados a produção de pessoas, parentes e humanos.

Por fim, outra importante contribuição de Lopes da Silva (1983) foi mostrar como a produção do espaço e a organização espacial dos Xavante é importante para esse povo. A aldeia Xavante é sempre disposta em forma semicircular. As atividades de festa, como os cantos e as danças, são sempre realizadas em rodas, o que expressa o aspecto essencial do círculo para a expressão da cosmologia desse povo. Como vimos no primeiro capítulo, os pesquisadores que se atentaram para essas possibilidades aventadas pela construção dos espaços ajudaram a definir que para os Xavante, assim como para os Jê em geral, a espacialização pode ser caracterizada através de um modelo circular, constituído de círculos concêntricos, e que caracterizam a passagem do ambiente mais social ao mais natural, do centro do pátio às matas, respectivamente (LEVI-STRAUSS 1970, DAMATTA, 1976).

Nas comunidades Xavante, a aldeia é sempre disposta em forma “de ferradura” (vide anexo), um círculo que não se fecha, e que aponta quase sempre para um rio, ou córrego de água. A água estaria associada a criação e a transformação, e o rio é palco de rituais de iniciação, segundo Giaccaria e Heide (1978), enquanto “para outras tribos a orientação da aldeia é regida pelo sol, entre os Xavante a localização tem como marco de referência o curso de água”. A importância da água seria uma temática que apareceria em vários mitos sobre demiurgos imersos registrados entre os Xavante (MAYBURY-LEWIS, 1967), assim como em várias concepções e mitos entre outros Jê, como os Kraô e Apinajé entre outros (CARNEIRO DA CUNHA, 2002).

O centro da aldeia, local no qual se situa o pátio central, constitui-se como local de suma importância política, social e ritual. É onde se realiza o Warã, a reunião do conselho dos homens maduros, uma instituição política fundamental, instância em que se tomam as decisões da aldeia. O centro do pátio é assim o “espaço eminentemente público-jurídico e cenário dos grandes rituais” (LOPES DA SILVA, 1983). Ao redor do pátio estão dispostas as casas com suas portas miradas ao centro do pátio, e que, tradicionalmente, eram construídas inteiramente em formato circular. A habitação e a aldeia são designadas pelo mesmo nome, “*Ri*”. As casas tradicionais eram feitas de estruturas de madeira recobertas com folhas de palmeira, tendo a aparência final de uma colmeia. Segundo a descrição feita pela autora à época, a construção consiste em um

diâmetro de aproximadamente 7 metros onde são fincados os paus. No centro é fincado um pau mais forte, ao qual se fixam, por amarrações, as pontas dos outros. Isso dará a altura de 4,5 metros geralmente. Homens e mulheres participam da construção. São elas quem fazem convergir a estaca para o centro, servindo-se de uma vara feito gancho, enquanto os homens ficam no alto da pilastra do meio para fazer a amarra e fixar. Taquaras são fixadas horizontalmente a essa estrutura, onde a cobertura será fixada.

Dentro das casas, essa mesma noção de organização circular do espaço se reproduz através de um ponto central marcado pelo fogo interno da casa, e seus arranjos familiares ao redor dele. O casal mais velho fica à esquerda, e do lado direito se distribuem as outras “unidades familiares” da mesma casa. Lopes da Silva (1983) faz uma análise a respeito da casa Xavante enquanto reino das mulheres, local onde elas teriam poder, em oposição ao pátio central da aldeia, local dos homens. De qualquer maneira, as casas representam para todas as pessoas um local de grande importância, espaço fundamental para a construção do corpo e da pessoa Xavante, pois se relacionaria com diversos aspectos cruciais do modo de vida deste povo, como apontado pela autora.

“É dentro das casas, o lugar por excelência da criação e da reprodução: dos cantos, dos filhos, dos nomes. Nomes, cantos e choros rituais nascem de uma inspiração que assedia os Xavante à noite em casa. Nos sonhos é que captam as novas idéias, as novas melodias, e os nomes pessoais inéditos. É durante o sono que o espírito vaga e traz novos ensinamentos, e tudo isso é possível porque o corpo está aconchegado, em casa”. (LOPES DA SILVA, 1983)

Na visão Xavante, o nascimento de uma criança é marcado por uma série de medidas e interdições que acabam por garantir desde o sucesso da concepção até o bom nascimento e crescimento dela. Novamente, aqui, não podemos separar o corpo/pessoa das técnicas/tecnologias, e dos espaços envolvidas no processo, sejam elas as técnicas da própria corporalidade, ou ligadas a outras tecnologias: relações sexuais repetidas, nas quais o sêmen masculino servirá para “fazer crescer a criança” (“relações de substância”, como ficaram conhecidas as formulações teóricas da antropologia a respeito das práticas de produção do corpo e da pessoa entre os povos Jê), o uso de batoques auriculares específicos, a manipulação do pó branco conhecido como *wededzu* durante as relações.

O significado simbólico dos batoques já foi discutido amplamente por diversos pesquisadores dos Jê, e é o marcador da passagem do rito de iniciação que torna os rapazes/adolescentes em homens maduros, e as próprias concepções Xavante associam o furar do lóbulo da orelha à penetração sexual. Durante a vida toda por várias vezes os

batoques serão trocados, e em ocasiões onde se quer gerar um filho, são usados batoques especiais. Uma série de restrições alimentares e sexuais também são apontados na gestação, principalmente ao homem (mas também em alguns pontos à mulher), “ele não deve manter relações sexuais com nenhuma mulher no período próximo ao parto”, tampouco, durante toda gestação, o casal não “deve comer tatu, jibóia, siriema, arara e certas espécies de peixe” (MAYBURY-LEWIS, 1975). Por conta dessas restrições, em muitos casos é a mãe quem geralmente acaba saindo para coletar alimentos, enquanto seu marido permanece em casa. Tais fatos ajudam a entender a descendência patrilinear, associando a questão paterna e sua relação com a criança. Entre os Suya, Seeger (1980), mostrou a existência dessa mesma concepção de que o pai seria o único responsável pela formação do feto.

A criança nasce dentro da Ri, assistida por outras parentes. Os homens não participam desse momento. Nasce e é apresentado para a aldeia, mas ainda não ganha um nome. Durante a vida inteira, um Xavante receberá vários nomes. Como já mencionado, a questão da nomenclatura foi explorada por Lopes da Silva (1987). Após o momento do nascimento, o recém-nascido recebe uma massagem corporal. Lea (1995), assim como Cohn (2000), relatam que, entre os Kayapó, quando um bebê nasce, seus membros e principalmente sua cabeça são literalmente moldados pelas mãos das mulheres. Fernandes (2008), nota e descreve a mesma prática entre os Xavante. Um Xavante não tem nenhum nome por alguns anos, sendo designado por termos de parentesco ou outros nomes dados de forma “jocosa”, até o momento em que começara os preparativos de sua inserção na *Hö* (casa dos solteiros), no qual ganhará um nome formal, mas até então "o nome é uma carga pesada demais para seu corpo frágil, 'mole' que acabará adoecendo, pode até morrer" (LOPES DA SILVA, 1980).

Ainda durante a primeira infância, tem seus corpos imbuídos de força e resistência, através de escarificações, pois acreditam na “eficácia terapêutica mais comum para tratar doenças, prevenir ou curar cansaço” (MAYBURY-LEWIS, 1975), e desde muito cedo começam a “treinar” para as cerimônias Xavante, podendo participar do *Oi’o*, a luta de raízes. Nesse período, é designado apenas por um termo de parentesco ou de afinidade. Entre os Xavante, uma criança quase nunca é pintada. O corpo seria entendido como muito vulnerável ainda, e não suportaria o peso da pintura.

Enfim, se o alinhamento das casas dispostas na aldeia é impecável, existe uma exceção de um proposital desalinhamento de uma delas, situada junto a uma das extremidades da ferradura, a casa dos solteiros, a *Hö*. A *Hö* é uma casa peculiar, além de

estar de fora do círculo das casas da aldeia, tem sua porta mirada não para o centro do pátio, como as outras, mas para a extremidade de fora, para o rio ou a mata, que margeia externamente a aldeia. Sua construção é idêntica às demais, mas ela abriga os rapazes jovens, momentaneamente socioespacial marginalizados, que estão ali em regime de reclusão, sendo preparados para futura vida social plena, treinados pelos mais velhos em suas habilidades e sabedorias. É “uma casa construída de costas para o burburinho da vida na aldeia. Seus moradores mantêm com quase a totalidade dos homens, e principalmente com as mulheres, uma relação de distanciamento, evitação e respeito.” (LOPES DA SILVA, 1983).

Quando entram na *Ho*, ganham seu primeiro nome¹⁹, dado pelo tio materno. Nessa cerimônia, o irmão da mãe e sua esposa presenteiam o pai da criança com um bolo de milho, e assim estreitam laços de aliança entre as casas e as famílias. Segundo Maybury-Lewis (1967), pode-se dizer que este ato "estabelece formalmente os direitos sobre o menino, por parte do irmão da mãe, que já não vive em sua antiga casa", impondo limites aos direitos patrilineares. Também começam a usar o “estojo peniano”, afirmação de maturidade fisiológica, ali participam de sua primeira *Oi`ó*, que acontecera várias vezes durante seu período na casa dos solteiros, onde ficará por 5 anos. É também nesse período que aprenderá diversas técnicas, aprendem a fazer suas próprias armas, bordunas, arcos e flechas, a trançar esteiras. Também aprenderão com os mais velhos, isto é, com seus padrinhos (que são a classe de idade subsequente a sua), a caçar e a pescar, a cantar e a dançar sendo “instruídos a respeito do cerimonial e da manufatura dos ornamentos para as muitas festas que precisam participar” (MAYBURY-LEWIS, 1975). É na *Ho*, que criam laços de amizade formal com um companheiro do clã oposto, estreitando laços de solidariedade que durarão para o resto de suas vidas. Durante esse período participará de várias cerimônias, lutas corporais, corridas, corridas de toras. Estão ali tendo seus corpos produzidos para uma nova etapa da vida.

“É durante a noite que os rapazes que estão sendo preparados para a festas são convidados a demonstrar publicamente sua resistência física, sua tolerância ao frio, e sua boa disposição. Rapazes mais velhos, encarregados de sua formação, ensinam-lhes novos cantos e os conduzem para dançar no centro da aldeia. Terminado, eles voltam para sua casa, a *Ho*, a casa dos solteiros, onde a entrada das mulheres é vedada, a

¹⁹ Cabe salientar que com o advento das instituições não-indígenas podem estar havendo mudanças na onomástica. Como ficam as relações de nominação frente as burocracias (RG, certidão de nascimento) não-indígena seria uma pergunta oportuna para averiguação.

cooperação e a igualdade são a regra, onde tudo deve ser feito em conjunto por esse grupo de reclusos em preparação para a vida” (LOPES DA SILVA, 1983:38)

Após terminada as cerimônias de iniciação, os meninos que passaram pela casa dos solteiros juntos tornam-se rapazes, isto é, tornam-se *ritei'wa*. Nesse momento, recebem um novo nome, agora de seu pai. Eles imediatamente fazem suas *uibró* (bordunas de guerra), caso seus parentes não tenham confeccionado uma. Essa arma é o símbolo de que pertencem à categoria de idade de guerreiros. A partir de agora, terão o direito de aparecer publicamente e formar uma espécie de conselho junto à sua categoria de idade, especializada nas margens do pátio, porém, ainda não serão considerados adultos e nem poderão participar do Warã dos mais velhos.

“Quando estão na aldeia, os membros da categoria de idade dos rapazes passam a maior parte do tempo se arrumando para a reunião da tarde. Passam óleo no corpo todo e no rosto (uma mistura de saliva com suco de coco de babaçu), aparam a franja do cabelo, depilam os cílios e as sombrancelhas, untam e perfumam o cabelo, renovam a pintura do corpo e quase sempre fazem cordões novos para usarem no pescoço, nos punhos e tornozelos” (MAYBURY-LEWIS, 1975)

Depois de cinco anos, no momento de iniciação do próximo grupo de *waptés* saírem da *Ho*, os rapazes serão então considerados adultos, e a condição de homem pleno, só é estabelecida se tornando *danhoi'wa*, em que passa a poder participar espaços como o do *Warã*. Nesse momento, a pessoa Xavante passa a se conectar mais com sua metade exogâmica de origem, e menos com sua metade etária.

Em suma, são em espaços específicos que se desenrolam a socialidade e a produção da pessoa Xavante. Existe também clareiras abertas fora da aldeia delimitando espaços exclusivamente masculinos, como os associados ao *Wai'a*, que é o local onde os homens se ornamentam e se preparam para esse ritual, assim como existem locais exclusivamente femininos, locais marcados para o encontro de mulheres, próximo ao rio. O espaço, para os Xavante, é uma representação do modo de organização das relações sociais. Partindo dos limites da aldeia, encontram-se as roças, que marcam as fronteiras com o cerrado e a floresta. Nela trabalham tanto homens quanto mulheres, e tradicionalmente, se localizavam mais ou menos distantes, entre um ou dois quilômetros das casas, geralmente plantadas em áreas mais férteis - as “*roças de toco*” ou de coivara, como comumente chamadas, consistiam de áreas de plantio preparadas através de

queimadas e derrubada de árvores maiores. Cada roça é de domínio familiar, tendo cada casa a sua. As roças representam “extensões da aldeia, no sentido de espaço domesticado”, marcando a presença humana. Os Xavante nunca tiveram o costume de construir habitações nas roças, e tradicionalmente seus cultivos, feitos somente na época de verão, não forneciam o essencial de sua alimentação, que eram os produtos de caça e de coleta. Alguns autores apontaram que é também nesses espaços que há possibilidade para relações íntimas entre uma família, um casal, ou ainda para relações extraconjugais (MAYBURY-LEWIS, 1974; LOPES DA SILVA, 1983). Os campos cerrados e as matas, configurariam assim um último espaço concêntrico desse modelo proposto, constituindo as áreas que corresponderiam aos territórios das expedições de caça e coleta nos períodos de nomadismo, “menos domesticadas e mais selvagens/naturais”. Atualmente, os limites impostos pelas fronteiras das terras indígenas, impossibilitaram as tradicionais expedições que chegavam a durar meses, entretanto, os Xavante ainda realizam curtas movimentações por suas terras, e em algumas dessas expedições, acabam ultrapassando fronteiras das T.I’s (GRAHAM, 2014).

Cabe colocar ainda que, se a divisão do espaço através de espaços concêntricos e separações dicotômicas (cultura/doméstico e natureza/selvagem) tenha produzido interessantes reflexões, não podemos deixar de apontar que foram pautadas por um olhar conceitual da própria antropologia e em um contexto específico. Pierre Clastres, por exemplo, ao analisar a espacialidade dos Guayaki, povo nômade do Paraguai, anota que,

“O espaço dos caçadores nômades não se pode repetir segundo as mesmas linhas que o dos agricultores sedentários. Divididos para estes em espaço da cultura (aldeia e campos de cultivo, e espaço da natureza (florestas circundantes), ela se estruturaria em círculos concêntricos. Para os Guayaki, o espaço é constantemente homogêneo, reduzido à pura extensão onde se anula a diferença entre natureza e cultura.” (CLASTRES, 2003)

Ora, com Clastres, podemos pensar se tal modelo proposto, isto é, o concentrista natureza/cultura, seria propriamente Xavante ou se não seria um modelo conceitual que a antropologia atribuiu aos Xavante, e aos povos Jê, que, historicamente nômades, poderiam ter produzido outros olhares sob tais pólos dicotômicos determinantes. Em congruência, Cohn (2019, no prelo) ressalta que Seeger, em sua pesquisa sobre os Suyá, aponta para o fato de que “o mundo Jê não se encerra nas aldeias, mas, ao contrário, a floresta também passa por um processo de nomeação (a se distinguir de nominação) em

que nomear tem efeitos socializadores, começando a questionar a circuncisão do mundo concêntrico Jê e seus domínios, quando se pergunta se o dualismo Jê não poderia ser melhor compreendido pelo conceito matemático de “fuzzy sets”, em que a permeabilidade estaria em jogo”.

Enfim, como vimos anteriormente, as alterações históricas pelas quais os Xavante passaram, desde as mudanças no padrão de vida seminômade, as diminuições na exploração do ambiente, o aumento da importância da agricultura, os contatos mais intensos com missões, postos indígenas, transformaram profundamente o modo de vida desse povo. Por outro lado, ampliaram-se também outras dimensões de “exploração do ambiente”, como as viagens internacionais. De todo modo, nos anos 70, a paisagem do mundo Xavante não era mais “uniforme”, da perspectiva da ocupação do espaço (como ainda eram nos anos 50). As roças cresceram e se diversificaram. Em alguns lugares, sumiram. A casa totalmente redonda, em forma de “colmeia”, praticamente não existe mais em nenhum lugar, tendo sido substituída por casas de “estilo sertanejo” que se proliferaram em várias aldeias, mudando a forma tradicional por casas de formato retangular, mudando alguns materiais, adicionando varandas, etc. Em certas circunstâncias, a disposição das casas na aldeia também foi alterada. Essas variações de casas são frutos das distintas consequências em localidades específicas, por contatos mais duradouros com missões por exemplo. Entretanto, em todos os lugares o que se vê são combinações. Algumas soluções originais foram produzidas pelos Xavante, aliando durabilidade à beleza da forma circular como é o caso das casas redondas, com teto cônico e “avarandadas”, utilizando troncos mais grossos e com janelas fixas. Em suma, se decorrente das transformações históricas o território perdeu “o caráter de área de domínio e exploração de um grupo que o percorria sistematicamente” e passou a ser “o pedaço de terra cujo domínio é preciso assegurar para a garantia da sobrevivência de um povo” (LOPES DA SILVA, 1983), também passou a ser o solo de novas criações e concepções, novos modos de vida.

Maybury-Lewis notara nos anos 1960 que, se o espaço pode garantir a reprodução do universo cosmológico e social, também pode se transformar em uma ferramenta de alienação, quando notamos por exemplo nas tentativas de deslocar e reespecializar grupos indígenas, rapidamente percebida por órgãos governamentais e missionários salesianos como instrumento de desestabilização.

“Durante os anos de sua precária existência, a missão tentou, com todas as forças, remodelar a vida destes xavantes. Eles receberam instruções para a construção de casas de alvenaria, dispostas em ruas, assim como eram persuadidos a abandonar as expedições de caça e coleta e se dedicar a agricultura. Há uma modificação espacial digna de nota. O *Ho* (casa dos solteiros), não está localizada em uma das extremidades da aldeia, como de costume. Os missionários, visando doutrinar os jovens da comunidade, insistiram para que a casa dos solteiros ficasse situada na missão. Ali, construíram uma casa octogonal onde dormem os meninos e rapazes da aldeia”. (MAYBURY-LEWIS, 1974, p. 73)

Nesse sentido, outros povos Jê também vêm se relacionando com as transformações históricas que envolvem as mudanças espaciais. Caiuby Novaes (1983) nos menciona o fato ocorrido nos anos 70, no qual alguns Bororo que ocupavam a região do Meruri resolveram estabelecer uma aldeia em parte de suas terras que estavam sendo ameaçadas pelo interesse de fazendeiros. Ao se distanciarem da missão, sua atitude de luta de garantia de direitos foi “coerentemente acompanhada pela retomada da forma circular de suas aldeias e da construção das casas de palha”. Ainda segundo a pesquisa da autora, se nos anos 80, a maioria das aldeias Bororo já se disponham de outras formas, seja alinhada na beira de um córrego, dispostas em ruas, espalhadas por uma pequena área, assim como de materiais, pois a tradicional casa de palha tornava-se cada vez menos observada entre as novas casas de barro, madeira ou alvenaria. Na região do Meruri, onde a forte influência dos missionários salesianos já existia há várias décadas, as casas de alvenaria poderiam estar dispostas em ruas, mas “mesmos quando situados desse modo, eles apontavam, descreviam e desenhavam as casas como se estivessem em círculo” (CAIUBY NOVAES, 1983).

Sá (1982), faz uma análise sobre as modificações sofridas pelo contato, nas habitações de três povos indígenas, Karajás, Xavante e Yawalapiti. Apesar de suas pesquisas se inserirem no campo da Arquitetura e Urbanismo, existe um teor interdisciplinar e antropológico interessante em seus trabalhos. A autora evidencia que as transformações envolvendo os padrões arquitetônicos, no que tange à forma e ao uso de materiais, não se seguiram no que tange a organização do espaço, demonstrando assim um “compromisso entre os padrões tradicionais e as inovações trazidas pelo contato”. Esses povos, reagindo com “resistência diante de transformações impostas”, continuavam a conceber seus espaços enquanto circulares, mesmo quando em formas retangulares. A autora evidencia que tal situação se deve a importância da produção do espaço se relacionar a toda uma visão de mundo, sendo “não somente uma reprodução simbólica,

mas um agente ativo, capaz de agir sobre cada um desses todos culturais, modificando-o ou revitalizando-o”. Sua pesquisa, realizada nos anos 80 na aldeia de São Marcos, nos revela um espaço heterogêneo, no qual as construções da Missão, com seus internatos, igreja, escola, assim como depósitos, galinheiros e o campo de futebol compõem a paisagem.

A Ri, a Hö, o Warã, entre os inúmeros espaços habitados pelos Xavante, configura-se como elemento socioespacial de crucial importância para este povo. Por conta disso, talvez em algumas aldeias, já bastante “inovadas”, a casa dos solteiros muitas vezes mantém-se como “repositório da tradição viva, das verdades básicas, garantia da formação de pessoas verdadeiras na concepção Xavante” (LOPES DA SILVA, 1983), como era o caso da aldeia de São Marcos, aonde Sá (1982) fez pesquisa de campo.

Lopes da Silva (1983), ainda nos anos 80, apontou uma interessante questão decorrente das transformações históricas. Naquele período, as construções de instituições do Estado começavam cada vez mais a fazer parte da paisagem das aldeias, produzindo novas casas, novas escolas, e os postos de saúde. Todos esses novos aspectos demandam uma nova problemática para se pensar essas questões, como sugere a autora.

“Podem surgir dificuldades específicas na construção de certas instalações, como as escolas e enfermarias. No caso da escola, as atividades requerem certa claridade, e impõe transformações como a abertura de janelas fixas. O chão, originalmente de terra, passa a ser cimentado. Na maior parte das reservas, porém, escolas e enfermarias são construções de alvenaria e telhas (ou folhas de zinco), não só por determinação da FUNAI, mas também por exigência dos índios” (LOPES DA SILVA, 1983)

Se as enfermarias e postos de saúde continuam a ter a tendência de serem construídas pelos métodos dos brancos, pois tratam fundamentalmente de “doenças de branco”, algumas escolas tem sido palco de transformações fundamentais. O processo construtivo de uma escola para a aldeia Etenhiritpa aponta aspectos interessantes para refletirmos sobre a questão das edificações recentes. Lutando contra o modelo arquitetônico de construção imposto pelas diretrizes do MEC, essa aldeia se organizou com diversas entidades para elaborar um modelo singular de construção, que acabou sendo aceito e construído em 2009 (anexo). Diante disso, as transformações do espaço em geral nos atentam para a possibilidade de analisarmos os modos pelos quais tem-se produzido os agenciamentos entre os povos indígenas e os não-indígenas, através de

múltiplas relações que colocam em diálogo modos distintos de enxergar e construir o mundo.

2.3 - ESTRATÉGIA, RESISTÊNCIA E PERFORMANCE

Ao passo que uma história hegemônica possa ter retratado os fatos relativos ao modo pelo qual a sociedade não indígena, utilizando-se de diversos mecanismos, teriam “pacificado a horda dos selvagens xavante”, temos também outras narrativas que postulam o oposto de tal experimento, a saber, que, para os Xavante, foram eles que realizaram a pacificação do hostil homem branco (RIBEIRO, 1997, LOPES DA SILVA, 1987). Em um trecho, mencionado por Cardoso de Oliveira (1976) é contado como o sertanista do SPI, Francisco Meireles, “ao se aproximar do chefe Xavante, viu-se presenteado com um colar que foi por ele, o chefe Xavante, posto em seu pescoço com palavras cuja tradução explícita seria a de “Amanso-te branco”. Nesse sentido, foram os Xavante quem teriam dado a “humanidade” aos não indígenas, domesticados, retirados da selvageria. As referências que retratam esses episódios são inúmeras.

Em publicação da organização Instituto Socioambiental (RICARDO e FANY, 2000), na qual os anciões de uma aldeia Xavante contam sua versão da história da “pacificação Xavante”, é contestada a versão “oficial” pela qual os não-indígenas teriam pacificado o povo mais violento do cerrado na década de 40. Os líderes da aldeia Pimentel Barbosa, todos maiores de 70 anos, acreditam que foram eles que pacificaram os agressores, permitindo o contato em uma estratégia de conhecer o inimigo para não perecer. (FERNANDES, 2005; SEREBURA ET AL, 1998).

Em vários trabalhos, que se empenharam em registrar as histórias orais (mitológicas, históricas e dos sonhos), podemos ver como tal evento é contado por uma perspectiva Xavante. Um outro exemplo é a história de Jerônimo Xavante e suas narrativas, que foram catalogadas em Giaccaria e Heide (1985) e Medeiros (1991):

“O grupo de Jerônimo havia saído para caçar e avistou fumaça no horizonte. Durante a noite, em um sonho, foi explicado para Jeronimo que aquela fumaça era fumaça de waradzu no território xavante. Ao despertar Jeronimo reuniu os companheiros e comunicou o sonho, e pediu que alguns homens seguissem na direção da fumaça. Quando estes retornaram, traziam um saco de farinha que haviam encontrado. Os Xavante decidiram não atacar, mas se aproximar pacificamente dos brancos, depois de amansá-los com um feitiço. Foram bem recebidos e ganharam muitos presentes” (MEDEIROS, 1991)

Graham (2018) também nos aponta para outro exemplo, a partir da narrativa que ouviu de Warodi, nos anos 80, a respeito de como seu avô Apoena teria iniciado o contato,

“Apoena chamou o homem branco de volta, e Chico Meireles veio. Apoena o viu num barco e chamou. Ele se encontraram, e recebeu muitos facões. Então ele disse: “rápido, você tem que ir embora, outros xavantes ainda estão bravos.”. Foi pra ajudar o Meireles que ele o mandou embora, salvando-o dos outros xavantes que estavam bravos. Os brancos então fizeram um posto em São Domingos, para que os A’uwẽ pudessem tomar conta deles. Os A’uwẽ salvaram o homem branco”. (GRAHAM, 2018, p. 75).

Ora, o que quero propor aqui, é que múltiplas estratégias podem ser caracterizadas e analisadas através das práticas que os Xavante buscaram produzir e reproduzir, historicamente, em suas relações com os não-indígenas. Essa pesquisa pretende se colocar ao lado de outras recentes, que vem tentando se atentar às perspectivas indígenas e como suas relações e experiências com o mundo não indígena são vivenciados. Na revisão e análise histórica do povo Xavante, que tentamos construir no segundo capítulo, buscamos demonstrar como as posições de contato, enfrentamento e afastamento frente ao mundo não-indígena foi realizado em diversos períodos, datados desde o século XVIII. Assim, em congruência com outros pesquisadores (LOPES DA SILVA, 1992; GRAHAM 2018) buscamos reforçar a sugestão de seu protagonismo, seu discernimento, apreciação e escolhas deliberadas, frente às alternativas que a história colocou à sua ponderação.

Nesse sentido, “A Estratégia Xavante”, narrada em livro e documentário áudio-visual, conta uma história que teve início no final da década de 1970. O líder Apoena, responsável pelo encontro, e troca de presentes com Francisco Meireles do SPI, que resultou na “pacificação” dos Xavante (ou dos não-indígenas) em 1946, juntamente com outras lideranças Xavante da época, escolheram oito meninos para se mudar da aldeia Pimentel Barbosa e viver em Ribeirão Preto, Estado de São Paulo, juntamente com famílias não-indígenas. Foi um acordo realizado em parceria com um fazendeiro que tinha uma propriedade vizinha à terra xavante. Para os Xavante, a missão e objetivo desses meninos era entender a cultura do não-indígena, como forma de compreensão e proteção das forças violentas e impositivas dessa cultura.

O Filme (BELISÁRIO FRANCA, 2006) e o livro (PAPIANI, 2010) contam, através de relato dos próprios meninos, hoje já adultos, os encontros e desencontros culturais, tanto na inserção no mundo dos brancos, como por exemplo no interesse pelo

exótico, entre o entusiasmo das crianças da escola que chegava a assustar (fato narrado por Cipassé Xavante) ou o fato de Paulo Serewara ter arrancado os cílios das bonecas e das próprias irmãs warazu. Como também na reconexão com a própria cultura Xavante, anos depois, como através da história de como Tsetetó chegou a esquecer a língua xavante, e teve de reaprendê-la, a falta de costume com a comida tradicional e as longas caminhadas em busca de caça, que não conseguia mais acompanhar. De todo modo, estes jovens que participaram dessa experiência, tem narrado a histórica estratégia de como teria sido tal evento.

“Apoena tinha uma postura. Pensou muito no futuro e na sobrevivência da comunidade. Aí surgiu a estratégia com os não-índios. A estratégia dele foi que os Xavante aprendessem a língua dos *warazu* para defender nosso povo. Mesmo sabendo da violência e dos perigos dessa cultura, ele cedeu seus netos para essa missão. Lembro dele dizendo: É para Ribeirão Preto que eles vão. Vão estudar, aprender, e entrar no cerne da cultura dos *warazu*”. (Jurandir)

Já dizia Sun Tzu, em seu clássico “*A Arte da Guerra*”, que “se você conhece a si mesmo, e conhece seu inimigo, não precisa temer o resultado da batalha”. Desse modo, os Xavante trataram de conhecer as ferramentas do sistema não-indígena, para saber melhor como lidar com ele. Como sugere Ailton Krenak em fala neste mesmo documentário, “ter abertura para o mundo é uma coisa bacana, agora engolir tudo que o mundo manda para você pode ser uma besteira”. E, nesse sentido, a estratégia significou a postura influente através da qual os Xavante tem selecionado o que pode ser retido e o que pode ser afastado, em suas relações com os não-indígenas. Novamente, a escola e o acesso à educação aparecem como instrumentos de liberdade e resistência, justamente porque são um dos modos de classificação de status do mundo não-indígena.

“Hoje eu estou fazendo relações internacionais, porque é o lado da globalização, sem fronteira né... É uma maneira de estar incluído nesse curso que vai beneficiar como instrumento indígena, e amanhã pode ser usado para defender. Cidade é passageiro, cidade é para a gente se capacitar, e amanhã é levar tudo isso para a comunidade, e você está tendo essa chance. Então, essa visão brilhante do meu avô, Apoena, acho que ele viu o futuro, como seria, e hoje estamos aplicando as coisas que nos foram oferecidas” (Jurandir Xavante).

Apoena institui anteriormente uma prática que seria muito comum hoje em dia entre os não indígenas: os intercâmbios nos quais transitam pessoas para outros países, ficam algum tempo, aprendem a “cultura”, e depois voltam para casa. Foi uma atitude

interessante e complexa realizada por Apoena, um modo de expandir a “pacificação do homem branco” que ele havia realizado décadas atrás com Meirelles e o SPI.

Nesse contexto dos anos 1970, é crucial entender a importância que Mario Juruna representou, não só entre os Xavante, mas em múltiplos âmbitos. Conforme nos coloca Laura Graham,

“Na década de 1970, um líder xavante do centro-oeste brasileiro, chamado Mario Juruna, foi pioneiro no uso estratégico da cultura indígena para atrair a atenção da grande imprensa do país, usando o status de celebridade e a publicidade obtidos para fazer progredir as reivindicações dos Xavante por direitos”. (GRAHAM, 2011, p. 272)

Liderança Xavante, Juruna se tornou presença constante na mídia brasileira, sendo um dos primeiros a utilizar tais meios de comunicação, reivindicando direitos, tornando públicas as demandas indígenas e pressionando diversos órgãos estatais. Ainda Graham (2011), nos aponta que Juruna carregou a luta Xavante “à capital do país, em um lance sem precedentes na política indígena brasileira”. Ele transformou os espaços da “Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Ministério do Interior no novo campo de batalha dos Xavante”.

Em 1982, Mario Juruna se tornou o primeiro Deputado Federal indígena, pelo PDT-RJ²⁰. A trajetória de Juruna e sua exposição pública foi marcada por uma relação explícita de conflitos com sucessivos processos de “instrumentalização e estigmatização do seu discurso político antes e durante seu mandato como deputado federal pelos meios de comunicação de massa” (GRAHAM, 2011), sendo exposto positivamente pela mídia, enquanto ainda era um militante da causa indígena e na medida em que servia em alguns momentos como portador de críticas dirigidas ao governo, e sendo exposto negativamente, ora como produto da mesma política, ao fazer parte do congresso nacional, e se render as gratificações políticas. Nesse sentido, a autora sublinham as tensões concernentes ao mundo novo no qual adentravam, e sua incessante busca em descobrir os caminhos desse mundo novo. De todo modo,

“No final dos anos 1970 e início dos 1980, Juruna ganhou reconhecimento internacional como preeminente porta-voz indígena. Recebeu inúmeros convites para viajar para fora do

²⁰ Juruna ainda permaneceu sendo o único deputado indígena eleito da história do país até 2018 quando ocorreu a eleição de Joênia Wapichana, pelo REDE-RR. Cabe ressaltar que os indígenas têm ocupado outros postos políticos pelo Brasil, principalmente em esferas municipais.

Brasil a fim de participar de reuniões que estabeleceram as bases para o emergente movimento internacional pelos direitos indígenas. Esses acontecimentos políticos foram parte de um processo gradual de liberalização, conhecido como abertura, que lentamente moveu a nação rumo à democracia. Mario Juruna tornou-se uma importante voz de oposição e um ator de peso no processo de abertura”. (GRAHAM, 2011, p. 278)

Em suma, pode-se dizer que o aumento da presença do povo xavante na esfera pública começou a fazer parte de uma estratégia de relação com a sociedade brasileira. Nesse sentido pode ser analisado como integrante de um “projeto”, ou uma estratégia, de amplo alcance, buscando visibilidade, diálogo e reconhecimento.

“A efetividade dessa ‘entrada no jogo’ por parte dos Xavante, descontextualizando elementos tradicionais em favor de uma estratégia de futuro mais ampla, passa por uma tomada de consciência da importância de se fazer política por meio das imagens. O objetivo principal desses jovens líderes tem um viés mais instrumental. Entendem que é preciso fortalecer a imagem de seu povo enquanto uma cultura forte e íntegra, de modo que possam atrair parcerias e projetos, fontes de recursos e poder.” (GRAHAM, 2005)

Isso demonstra como os Xavante sempre agiram estrategicamente. FERNANDES (2005) realiza uma análise interessante a respeito das incursões Xavante à FUNAI, descrevendo as práticas de “xavantadas”. A partir de um levantamento bibliográfico de inúmeras aparições públicas dos Xavante em seu relacionamento com a FUNAI ao longo da década de 80 e 90, além de um olhar etnográfico enquanto funcionário da própria instituição no ano 2000, o autor nos mostra como tais práticas não devem ser consideradas meramente como “impulsos ou atos sem racionalidade”, e sim devem ser compreendidos a partir de um contexto específico de inter-relações estratégicas.

“Tais acontecimentos podem, ainda, ser vistos como uma espécie de ritual: seja para ‘pacificar’ os brancos, diminuir a desigualdade simbólica entre eles e nós, rever as más escolhas míticas, um ritual de rebelião, reafirmar sua autoridade sobre os *waradzu* e/ou sobre a Funai, reforçar a coletividade; são uma performance por meio da qual os Xavante comunicam seu poder de agência na busca por seus direitos e sua não-sujeição aos *waradzu*”. (FERNANDES, 2005)

O autor faz relatos minuciosos de como os Xavante se articulam para a realização de atos políticos, e como essas práticas envolvem reflexões sobre diversas esferas da vida. O adorno para tais eventos de aparições públicas, se pintando e utilizando-se de

bordunas, arcos e flechas, ao circularem pelos corredores da FUNAI, ou ainda, enfatizando em outros momentos o caráter do uso das roupas de *warazu*, demonstrando sua qualidade “simbólica”, como “uma dupla identidade social: a de índio e a de branco; um possível diálogo entre ambas culturas sem que, contudo, se perdesse a identidade e o pertencimento ao grupo Xavante” (FERNANDES, 2005). Em uma situação narrada, o autor conta o episódio que aconteceu em uma reunião do DSEI em Barra do Garças, quando, ao ser contrariado por um funcionário da Funasa, uma liderança saiu e voltou todo ornamentado (com borduna, gravata, pulseiras e pintura corporal) para tirar satisfações, demonstrando, nesse sentido, como tais situações não se configuram como eventos corriqueiros, mas antes, “ao que tudo indica, não o fazem de outra forma porque o importante não é apenas alcançar seus objetivos, mas também o meio pelo qual o alcançam – a performance em si.” (FERNANDES, 2005). Cabe ressaltar que performance se refere menos a uma teatralidade e mais a uma ação intencional que cria respostas em determinado sentido, produzindo ação efetiva e autorreflexão.

“Os Xavante reafirmam, por meio dessas performances, o que consideram importante para a reprodução de sua própria cultura: uma imagem de guerreiro (a’uwẽ *tedewa*), capacidade de liderança e mobilização, altivez e não-sujeição ao branco. Uma forma clara de afirmar seu poder de ação coletiva. Concordo com Graham, no sentido de que tais ações performativas (falarem na língua Xavante, se pintarem, andarem com bordunas e arcos), são um meio pelo qual os Xavante reafirmam, dentre outras coisas, aspectos essenciais de sua cultura, um senso de continuidade e de resistência, uma vez que ‘experimentam mudanças dramáticas em suas formas tradicionais de vida’. Em vez de mostrar que os Xavante estariam ‘mal-acostumados’ e que tais eventos demonstrariam uma subserviência ao clientelismo imposto pela Funai, os Xavante estariam reforçando aspectos de seu próprio sistema social e político, bem como cosmológico” (FERNANDES, 2005).

Em suma, para o autor, tais incursões xavantes podem ser analisadas de múltiplas perspectivas: pacificação dos *warazu*, obtenção de bens, diminuição da desigualdade simbólica. Ao obterem coisas dos não-índigenas, os Xavante retomam o caminho que sempre percorreram, realizando diálogos e trocas inter-étnicas, buscando se consolidar como agente ativo dessas relações.

Outro exemplo interessante pode ser retirado do trabalho de Leal (2017), que busca fazer uma análise da mobilização de imagens midiáticas na trajetória dos Xavante, acompanhando seus distintos modos de “habitarem essas imagens”, constituindo vetores

de dominação e/ou emancipação. Trazendo a discussão histórica de Garfield (2011), ele recupera o argumento de que foi necessário aos Xavante compreender a etnicidade como marcador político, conferindo deveres, mas sobretudo direitos, enquanto povo indígena e cidadão brasileiro, não demorando para estes perceberem a identidade como limite cultural, afirmada como valor positivo, capaz de impor resistência e desacordo aos projetos que os alcançavam, abrindo novos campos de batalha, produzindo uma “complexificação na prática de modulação da própria imagem por parte dos Xavante na relação com o *waradzú*” (LEAL, 2017).

“Dadas as condições em que se deu sua aproximação com o Estado, os Xavante acabaram se vendo obrigados a expandir seu repertório político para comportar o antigo inimigo, o *waradzú*. Para isso foi preciso dominar o idioma essencialmente estético e imagético com que expressam as identidades étnicas ainda hoje. O contexto de entrada dos Xavante na política nacional foi marcado pela sua presença em imagens. A consolidação, no século XX, dos meios de comunicação de massa como arena política acabou por definir as formas possíveis para suas estratégias de relação com a sociedade *waradzú*. Ou seja, o projeto político xavante após a pacificação do contato com o Estado brasileiro, em 1946, teve que operar sobretudo dentro de um campo estético e simbólico.” (LEAL, 2017)

O autor nos remete à mesma década de 80, período no qual o Estado brasileiro passava por uma reorganização frente a decadência política e econômica do regime militar. A centralidade de seu argumento se faz sobre uma análise de duas situações midiáticas que ocorreram nesse período: as reportagens sobre Mario Juruna, expoente do movimento indígena no final da década de 70 e que na década de 80 se tornou o primeiro indígena a ocupar uma cadeira no Congresso Nacional, e uma aparição de um grupo de Xavantes no “programa da Xuxa”²¹. A parte a análise minuciosa que o autor faz das reportagens que descreve, vou aqui me preocupar mais em refletir seu argumento.

Em suma, é sobre uma dimensão performática da identidade que Leal busca ressaltar, através das imagens por ele descritas, como tal contexto possibilitou a necessidade de “inventar novas formas de modulação da imagem de si para a sociedade com que se relacionavam”, fomentando parcerias com instituições e associações culturais, divulgando assim seus modos de vida e tradições. Tais processos são analisados,

²¹ “Trata-se de um programa infantil de auditório transmitido pela Rede Globo entre 1986 e 1992, comandado pela apresentadora Xuxa Meneghel. O programa em questão foi ao ar no dia 19 de abril de 1990 e comemorava o Dia do Índio, razão pela qual eles foram convidados.” (LEAL, 2017, p. 20)

pioneiramente, de forma análoga pela antropóloga Laura Graham, que conceitua tais performances como formas de busca pelo reconhecimento político, identitário e existencial, abarcando de tal modo, formas de luta por um reconhecimento, um “direito de diferença em um sistema de iguais”, demonstrando um apelo pelo direito de possuir um modo de vida singular, e ainda podendo contribuir para o enriquecimento cultural da sociedade com um todo. De acordo com GRAHAM (2005,2014), tais performances aproximam-se das maneiras expressivas que os Xavante utilizam dentro de suas tradições para criação de continuidades e expressão de identidades, demonstrando para além disso, a preocupação com a representação pública dos Xavante no âmbito nacional, isto é, o reconhecimento de sua cultura frente ao não-indígena. Conforme nos aponta Fernandes, a partir de Graham,

“No caso Xavante, tais atos possuem dimensões diversas, pois, da mesma forma que a palavra cria, a ação recria. Há diversas esferas nas quais os atores desempenham simultaneamente papéis diferentes: todos representam para todos e a própria performance, em si, é o que se busca comunicar: não somente a relação de poder mas sim o próprio poder de agência e de transformação. Representar (performar) é, por si só, afirmar-se capaz de agir, isto é, de existir. Representar é existir. Só representa quem existe, e performar é a afirmação de que se existe política e socialmente. A demonstração de poder às vezes é mais importante mesmo que o poder em si, aliás, demonstrar poder é uma forma de ter poder, pois implica ter prestígio suficiente para atrair sobre si os refletores”. (FERNANDES, 2005)

GRAHAM (2005) alerta para outras faces da moeda, nos apresentando também para os perigos aos quais imagens descontextualizada estariam submetidas, como por exemplo fortalecer estereótipos do senso-comum. É também nesse sentido que podemos analisar a passagem xavante pelo programa da Xuxa, no qual um grupo de cinco crianças Xavante e dois homens adultos acompanham a apresentação de uma música autoral da apresentadora do programa (carregada de estereótipos), trazendo com isso a possibilidade de uma série de instabilidades na produção da imagem que se quer representar, pois “temos, no centro dessas imagens, a questão da eficácia da performance cultural e sua capacidade de consolidar uma narrativa acerca da identidade étnica”.

De todo modo, a intensificação do contato possibilitou aos Xavante adaptarem não somente estratégias políticas do não-indígena, mas também as mais diversas

tecnologias como câmeras de vídeo, celulares, televisão e computadores. Mario Juruna e seu agenciamento com um “gravador”²² é fato notável.

“Ele usou engenhosamente um gravador de fita cassete, bem como um astuto senso do poder da imprensa brasileira, para promover a sua causa. A revista *Veja* publicou o relato de Juruna sobre sua descoberta do gravador, o aparelho tecnológico que se tornou sua arma característica. De acordo com a *Veja*, Juruna declarou: “Sempre que eu ia a Brasília para negociar com funcionários do governo não conseguia nada, só promessas. Um dia em Cuiabá, descobri o gravador numa loja e eu vi que ele podia me ajudar”. Juruna usava o seu gravador Panasonic para gravar funcionários de alto nível fazendo falsas promessas de devolver as terras dos Xavante para o controle do grupo. Mais tarde, diante da imprensa e cercado por dezenas de guerreiros Xavante que, adornados com pinturas no corpo e ornamentos de penas, chegavam das comunidades Xavante para cantar e dançar em seu apoio, Juruna seria o protagonista de uma encenação espetacular que confrontava promessas e não realizações. Ele reproduzia as gravações e expunha publicamente funcionários de alto nível do governo como mentirosos. Notícias desses espetáculos dramáticos e das exposições de Juruna espalhavam-se pelas manchetes de grandes jornais e catapultaram para o centro das atenções do país Juruna e suas reivindicações para que o governo se responsabilizasse por suas promessas. (GRAHAM, 2011, p. 293)

Assim, o contexto de intenso contato irá possibilitar, notadamente a partir da década de 1990, uma explosão do surgimento de projetos culturais, em parcerias diversas e nos mais diversos âmbitos, como a produção audiovisual nas aldeias, a criação de associações²³, exposições públicas internacionais, integração em projetos mais amplo de apresentações de cantos e danças, exposição de objetos, publicação de livros, CDs, DVDs e etc. Em 1994, uma parceria entre a aldeia de Pimentel Barbosa e a banda Sepultura (uma banda brasileira de heavy-metal) deu origem a trocas musicais que resultaram na participação Xavante em várias faixas musicais lançadas no disco “*Roots*” no ano seguinte.

²² Cabe registrar aqui, outro agenciamento notável no uso de tecnologias. Nas pesquisas de Laura Graham (2018), nos anos 80 e 90, a autora conta como o líder Xavante Warodi decidiu fazer uso do gravador da antropóloga para registrar histórias, mitos e sonhos, e assim, deixar registrado para sempre tais atos, que possibilitariam a continuidade cultural através de uma memória social, logrando uma espécie de imortalidade.

²³ Retomo a temática das produções áudio-visuais e das associações no terceiro capítulo.

Em 20 de setembro de 1992, a Folha de São Paulo publicou reportagem com o seguinte título: “Alemães passam férias com os Xavante – um grupo de 14 alemães veio ver de perto como é o dia-a-dia de uma tribo indígena da América do Sul”. Trata-se de uma viagem para uma aldeia xavante de Pimentel Barbosa, organizada pelo jornalista alemão Erwin Bienevald, diretor de uma revista ambientalista, na qual o grupo alemão passou uma semana na aldeia de Pimentel Barbosa, e receberia no ano seguinte um grupo de indígenas na Alemanha. Segundo o cacique Wazaié, é “importante eles conhecerem outra cultura com seus próprios olhos, na prática. Eles mostram muita seriedade e compromisso com a preservação ambiental”. Em 30 de outubro de 2000, o caderno de Turismo da Folha de São Paulo publicou seguinte reportagem, na mesma linha temática: “Xavantes do Mato Grosso tornam-se atração em hotel fazenda de Jacareí” – cacique afirma que “comunidade quer angariar fundos e contratar professores para alfabetizar a reserva”. Ora, trata-se aqui de mais uma face da “performatividade” xavante, operada em contextos de turismo.

Em 13 de junho de 2018, o Estado de São Paulo publica reportagem com o seguinte título: “Tribo Xavante abre sua aldeia para visitantes interessados em aprender sobre a cultura indígena – comunidade do Mato Grosso faz parceria com agência de turismo como forma de reafirmar sua cultura e gerar renda”. Trata-se do novo projeto da aldeia de *Etenhritipa*, chamado de *Wazu’ri’wá*, cujo significado na língua xavante é “O desbravador”. Segundo os organizadores da viagem,

“O Projeto *Wazu’ri’wá* de visitação   aldeia *Etenhritip *   uma estratégia do povo Xavante para manter sua tradi o e território para as futuras gera es. Eles, que lideraram o contato com os invasores na década de 1940 como forma de sobrevivência física e cultural, hoje buscam novas alternativas para manuten o, valoriza o e divulga o de seu pensamento e modo de vida. *Wazu’ri’w *   o desbravador, o guerreiro que vai a frente para reconhecer o terreno, definir os caminhos, conhecer os locais, aprender com a viagem, com a natureza e com as novas culturas que encontrar pela frente, para se fortalecer levar o aprendizado para casa e preparar o caminho para o restante da aldeia.”²⁴

Organizamos estas reportagens em sequência, para elencar que, a propósito da diferença temporal de décadas, a ideia do turismo também não   nova, e vem sendo aplicada como parte do que se pode conceituar como “estratégia” pelos Xavante desde os anos 90, quando receberam pela primeira vez em sua aldeia um grupo de alemães. Cabe

²⁴ Disponível em www.ambientalturismo.com.br, último acesso em 17/02/2018

frisar que, atualmente, diversos povos indígenas têm se apropriado das ideias de turismo (em seu amplo aspecto, seja como etnoturismo, ou como ecoturismo), abordando seus múltiplos objetivos com tais projetos: gerar renda, divulgar sua cultura, criar espaços de diálogo entre indígenas e não indígenas, entre outros. Cabe lembrar também que, até 2015, as atividades turísticas em terras indígenas, apesar de terem ocorrido, ocasionalmente, ainda não tinham sido regulamentadas, o que mudou com a Instrução Normativa 3/2015, um desdobramento das políticas do PNGATI.

E as inúmeras formas estratégicas de resistência dos Xavante continuam, como sugerem algumas publicações midiáticas, que ilustro a seguir, e que remetem às performances realizadas desde a década de 70, principalmente em relações com a FUNAI: “Índios ocupam sede do Dsei em MT, apontam má gestão e pedem exoneração de coordenador (15 de janeiro de 2019)”; “Índios bloqueiam trecho da BR-070 em MT (17/04/2017” ; “Xavantes ocupam Distrito Sanitário e exigem a saída de coordenador (20/09/2016). É possível dizer, assim, que tais práticas Xavante reafirmam sua própria cultura se constituindo como armas de resistência, sempre no sentido de tentar impor a si mesmos enquanto dominantes em uma relação de diálogo com o Estado brasileiro. Com as transformações históricas, novas redes de relações são produzidas, e as práticas se multiplicam, as pressões em cima de órgãos governamentais não são mais a única solução, surgindo e se fortalecendo em inúmeras iniciativas.

Diante disso, não é só de tratamento com as entidades governamentais, ou mesmo nacionais, que vivem os Xavante. Em abril de 2019, Jurandir, um dos meninos enviados por Apoena para Ribeirão Preto na década de 80 e hoje cacique da aldeia *Etenhiritipa*, viajou a Genebra para participar de reunião do Comitê da ONU para a Eliminação da Discriminação Racial e apresentar queixa contra o governo brasileiro, principalmente em razão de várias obras de infraestrutura que estariam sendo iniciadas, sem diálogo com a população, e que potencialmente afetariam locais sagrados dentro das terras xavante. Conforme suas próprias palavras, anunciadas em um vídeo em seu perfil do facebook: “*Viajo em nome do povo Xavante e do Cerrado*”. Cipassé²⁵, outro dos meninos, ex-cacique na aldeia Barreira Amarela e atualmente professor, vem realizando diversos

²⁵ Cabe notar que Jurandir e Cipassé aparecem na etnografia de Laura Graham (2018). São netos de Apoena e sobrinhos de Warodí, e na época, final dos anos 1980 e começo do 90, ambos estavam concluindo seus estudos em Goiânia, passando assim a maior parte do tempo fora da aldeia, mas sempre estando presente dentro dela, e já se apontando como figuras importantes.

projetos, à exemplo do “Nossa Tribo”, projeto em parceria com o “Criança Esperança” que promove o resgate da alimentação tradicional através dos cuidados com alimentação na infância, assim como o “Projeto Jaburu”, em parceria com a WWF, que promove o manejo e conservação de animais silvestres como os porcos do mato, e de espécies da flora através do beneficiamento de produtos do cerrado, como o óleo de babaçu. Desse modo, o que quero apontar, é que as ações performativas adquirem novos contextos e novos sentidos, articulam significados outros, à medida que as relações com diferentes entidades e em distintos espaços são realizadas.

Em suma, os Xavante lidaram com tais desafios históricos com um notório senso de agência, exibindo uma “força notável, sustentada por um formidável senso de integridade cultural e por sentimentos de continuidade com relação ao passado” (GRAHAM, 2018). Pode-se dizer que a presença do povo Xavante em suas múltiplas relações e âmbitos fazem parte de uma estratégia de relação com a sociedade não-indígena. Nesse sentido pode ser analisado como integrante de um “projeto” de amplo alcance, buscando visibilidade, diálogo, e sobretudo, visando a manutenção de sua cultura no mundo indígena e não-indígena (GRAHAM, 2014).

Um projeto de “resistência cosmopolítica”, para utilizar o conceito através de um sentido proposto por Stengers (2004), inspirado nas ideias filosóficas de Gilles Deleuze e Michel Foucault, e que tem se destacado em etnografias antropológicas recentes, como as de Vieira (2015). Vieira, em sua etnografia sobre uma comunidade quilombola, destaca as constantes ameaças que tal comunidade sofre diante de projetos de energia nuclear e eólica de empresas capitalistas na região. A autora estabelece uma relação entre a clássica concepção de “sociedades contra o Estado”, de Pierre Clastre (2011), com a inventividade quilombola, demonstrando como se operaria um rompimento com a hierarquia através de práticas como a da “pirraça”, ou da “treta”, na qual o deboche da pretensão científica e do discurso da empresa, ou os conflitos em épocas eleitorais, significariam um meio de luta contra a ordem majoritária de um poder centralizador que tenta minar seus interesses. Desse modo, a autora sublinha o caráter de resistência contido nessas práticas, conceituando-o como “um movimento criativo contra formas de aprisionamento da vida” (VIEIRA, 2015, p. 219).

“Ao invés de restringir o sentido da palavra “resistência”, precisei abri-lo para que fosse afetado por outras formas de criatividade. Resistência, no sentido criado aqui abre para a possibilidade de considerar

a imanência dessa criatividade das pessoas. Nesse sentido aberto pelo conceito, resistência é agenciada como criação das possibilidades de vida que não se deixa definir pelo poder ou em relação a ele”. (VIEIRA, 2015, p. 245)

Trata-se assim de conceber as relações de força, isto é, as relações políticas, não como dominantes ou dominadas, mas antes pelo viés da criação de novas possibilidades. E nesse sentido, para finalizar este capítulo, a resistência política dos Xavante apresenta uma interessante conexão com o conceito de resiliência ecológica cunhado por C.S. Holling na década de 1970. No campo da ecologia, resiliência “é a aptidão de um determinado sistema que lhe permite recuperar o equilíbrio depois de ter sofrido uma perturbação”. Este conceito remete para a capacidade de restauração de um sistema. Resiliência é criação de respostas e estímulos que produzem um estado de permanência e continuidade de um sistema apesar das transformações que são investidas nesse sistema. E se o conceito de resiliência tem sido aplicável no campo da ecologia brasileira para explicar por exemplo as relações dinâmicas dentro do bioma do Cerrado, atentando para a adaptação em sua biodiversidade, o que se reflete, por exemplo, na rápida regeneração da flora diante de perturbações ambientais como incêndio ou a seca, devido a essas características de adaptação e capacidade evolutiva, poderíamos pensar tal termo aplicado aos povos do cerrado, os Xavante. As raízes profundas e cascas grossas das espécies vegetativas do cerrado, que mantem sua vida após as intempéries, são como o “socius” Xavante, que fazem com que as transformações históricas e culturais, sejam apreendidas de acordo com seu crivo de engajamento com o mundo.

Desse modo, resistência ou resiliência, podem ser conceitos que nos apresentam os modos pelos quais, através de suas transformações históricas, continuam a formular suas relações de modo que possam continuar sendo os *A'uwẽ Uptabi*, os verdadeiramente humanos.

Capítulo 3. Cultura e Transformação

3.1- TIBA, EBA E OS XAVANTE

Entre 2012 e 2013 trabalhei no Instituto Tiba, uma organização não-governamental com sede na cidade de Bom Jardim²⁶, situada na região serrana do Estado do Rio de Janeiro, e que desenvolve projetos socioambientais. Conforme descrição em sua própria página na internet, o Tiba “é um centro educacional de ecologia aplicada e arquitetura de baixo impacto”. A instituição surgiu no início da década de 1990, criada por Johan Van Lengen, arquiteto nascido na Holanda e que mora desde os anos 1970 no Brasil, período no qual cunhou o conceito de bioarquitetura, para se referir a um novo modelo de arquitetura que praticava. Atualmente, seus filhos, Peter Van Lengen e Marc Van Lengen, nascidos nos Estados Unidos, administram o Tiba junto com suas esposas e ao lado do pai. Resumidamente, a bioarquitetura está ligada a conceitos e práticas que permeiam múltiplas relações ligadas ao campo da sustentabilidade, e que tem como diretriz um uso ecologicamente correto do meio ambiente, que eles definem como um uso mais eficiente, com menos degradação ambiental e mais autonomia social. Nesse sentido, a bioarquitetura se fundamenta em oposição à "arquitetura convencional", e propõe a redução do uso de materiais como cimento e ferro, gasto com transportes, transformações no solo e relevo do local, ao mesmo tempo que privilegia o uso de materiais localmente disponíveis, como terra argilosa, madeira, bambu etc. Todos estes aspectos estão ligados, intrinsecamente, com as questões modernas que giram em torno do conceito de sustentabilidade, englobando a preservação do meio ambiente, o desenvolvimento econômico sustentável e a redução do impacto ambiental negativo.

Ao lado da bioarquitetura, podemos encontrar os conceitos de agroecologia e de permacultura, práticas estas também fomentadas pelo Tiba. A agroecologia compreenderia parte desse novo paradigma ambiental no campo da agricultura, fundamentando-se em oposição aos métodos de “agricultura convencional”, estes baseados na utilização de agrotóxicos e adubos químicos, assim como grandes maquinários e grandes extensões de terra. A permacultura²⁷, criada na década de 1970, na Austrália, através dos estudos de Mollison e HolmGreen, complementaria as ideias de

²⁶ Atualmente, o Tiba possui duas sedes principais, além de um escritório em Atibaia – SP. Uma das sedes continua sendo no mesmo local, em Bom Jardim, e outra no México, na Cidade do México.

²⁷ Para um trabalho sobre a Permacultura, ver Henderson (2012).

bioarquitetura e agroecologia, ampliando o alcance de tal paradigma ambiental, referindo-se a toda uma concepção generalizada de um modo de ocupação da terra, que seja mais harmônico e equilibrado. No sentido etimológico, permacultura significaria a produção de uma “cultura permanente”, em oposição ao modo pelo qual a modernidade, o Estado e o modo de produção capitalista atuais ocupam seus territórios, causando desequilíbrio de cadeias biológicas com inúmeros impactos ambientais amplamente criticados pelas correntes ambientalistas e tidos como responsáveis por diversos problemas atuais no meio ambiente.

“Permacultura é o planejamento e a manutenção consciente de ecossistemas agriculturalmente produtivos, que tenham diversidade, estabilidade e resistência dos ecossistemas naturais. É a integração harmoniosa das pessoas e paisagem, provendo alimentos, energia, abrigo e outras necessidades materiais e imateriais de forma sustentável. A Permacultura lida com plantas, animais, edificações e infra-estrutura. Todavia, permacultura não se trata somente desses elementos, mas principalmente das relações que podemos criar entre eles por meio da forma em que colocamos no terreno” (MOLLISON, 1991).

Bioarquitetura, Agroecologia e Permacultura seriam os três pilares que estruturam os serviços prestados pelo Tiba. Seus princípios éticos estão alinhados com um conjunto de pensamentos e práticas dos seres vivos em relação com o meio ambiente, visando a “sobrevivência e a permanência” no planeta Terra, baseando-se na produção de um sistema “integral e integrado”. Cabe ressaltar o quanto esses serviços se encontram em comunhão com as discussões ambientalistas, não só em âmbito nacional, mas em todo um contexto global. Esses conceitos estão em voga entre as correntes de conservação ambiental mais progressistas e têm sido largamente utilizados em vários âmbitos. Em decorrência disso, o Tiba vem realizando projetos pelo mundo inteiro, tendo realizado diversas obras e eventos na África do Sul, Portugal, México, Argentina e Brasil, além de receber anualmente em sua sede dezenas de pessoas de distintos continentes.

A sede do Tiba no Rio de Janeiro fica em uma pequena fazenda de 10 hectares, onde, divididos em cinco casas, moravam à época cerca de 30 pessoas, incluindo o proprietário Johan e seus familiares, seus dois filhos com suas esposas e filhos, alguns empregados (como Marcelo, carpinteiro e mestre de obras, Ciro, responsável pelo manejo agroflorestal e Seu Rogério, um senhor que morava há décadas naquela fazenda, havia sido funcionário no local desde os antigos donos e fazia qualquer tipo de trabalho), os aprendizes, voluntários e viajantes, que ocupavam o local temporariamente, e tinham suas

origens nas mais diversas localidades, europeus, asiáticos, americanos de todos os cantos. Os moradores do Tiba faziam diversos serviços, desde auxiliar na cozinha, trabalhar nas novas construções e nas reformas das habitações internas da fazenda (algumas vezes trabalhar em projetos externos também²⁸), realizar o manejo dos animais, das hortas, pomares e agroflorestas. Quando fui para o Tiba passar um mês como voluntário, tinha a intenção de aprender técnicas de construção e de agricultura, para posteriormente aplicar em um sítio da minha família. Ao fim do período de voluntariado de um mês, acabei sendo contratado como estagiário e permaneci no Tiba por quase um ano.

O que importa para nossa discussão é que, durante o período em que estive no Tiba, foi organizado e produzido um evento, em novembro de 2012, que recebeu o nome de “Encontro de Bioarquitetura” (EBA). Foi um evento direcionado a debates a respeito de métodos ecológicos e tecnologias sustentáveis de arquitetura e construção civil, que durou três dias e reuniu inúmeros estudantes, arquitetos, engenheiros, construtores, ambientalistas, entre outros interessados, oriundos de diversas regiões do Brasil e também de outros países. O evento consistiria em dois dias de palestras, e um último dia de oficina prática. Entre os palestrantes do evento, estavam grandes nomes da arquitetura internacional, como o próprio Johan Van Lengen, Michael Reynolds (arquiteto norte-americano famoso mundialmente pela criação do conceito de “earthship”, casas com autonomia total), Simon Vélez (arquiteto colombiano famoso por suas obras e projetos com uso de bambu), Gernot Minke (arquiteto alemão referência em construção com uso de terra), além de importantes nomes nacionais como o arquiteto e permacultor Marcelo Bueno (fundador de um famoso centro de permacultura na região do Estado de São Paulo, o Instituto de Permacultura da Mata-Atlântica – IPEMA), e Kaká Werá (escritor e expoente do movimento indígena no Estado de São Paulo).

Ao lado desses, e como parte da programação do evento (talvez a maior “atração” dentre todas), estava a presença de convidados indígenas do povo Xavante, que falariam um pouco sobre sua cultura, seus modos de vida, e principalmente sobre a arquitetura e a construção de suas casas, promovendo no fechamento do evento uma oficina prática, na qual demonstrariam algumas técnicas da *construção tradicional* de seu povo. A oficina do EBA consistiria na construção de uma casa “*híbrida*”, que seria feita a partir de uma mistura de técnicas, entre conhecimentos e tecnologia Xavante e conhecimentos e

²⁸ O Tiba mantém um núcleo de experimentação na restinga de Massambaba, na região dos lagos em Cabo Frio – RJ, onde realiza experimentos de agricultura e construção. Cito aqui também, a construção do “Quiosque Verde” na cidade de Nova Friburgo – RJ, em parceria com a ODEBRETCH.

tecnologia do Tiba. Por conta dessa oficina, durante vários dias que antecederam o evento do EBA, uma equipe formada por cinco indígenas, entre eles, o líder Paulo César Tsitoti, seu filho mais velho, Paulo Augusto Datsuiuré, Lucas Tsaiwede (o professor da escola da aldeia Belem), e outros dois participantes, Leandro Tsudzawê e Márcio Urebê), trabalharam em conjunto com a equipe do Tiba, para deixar concluída quase a totalidade da construção, que seria então finalizada durante a oficina que ocorreria posteriormente, contando com o entusiasmo, a observação e a colaboração dos inúmeros participantes do EBA.

Por oportunidade de tal evento, durante alguns dias estive imerso em intenso contato com esses Xavante, convivendo e trabalhando cotidianamente com eles, de modo que essa experiência possibilitou o despertar de inúmeras reflexões, desde a respeito do modo como praticavam e pensavam os variados aspectos da construção da *Rí*, a casa tradicional Xavante (e que seria o “foco” deles durante o EBA), até sobre a cultura xavante e seu modo de vida em termos gerais.

No dia em que chegaram, nós, do Tiba, estávamos ansiosos aguardando por eles. Havíamos estado nos preparativos do evento, o que incluiu diversas frentes de trabalhos distintas, havia meses. As articulações com os palestrantes do evento, entre eles os Xavante, em âmbitos de transporte, pagamentos, logística, preparo dos locais de evento e etc., são resultado de bastante tempo, trabalho e relações envolvidas, que duram meses em seus preparativos antes de finalmente acontecer, e agora começaríamos a ver os “resultados finais” do empreendimento.

Era fim de tarde, e no momento eu estava, com outros amigos, descansando no gramado da entrada da fazenda. Ouvimos um barulho de motor se aproximando. O Tiba fica no alto de uma pequena colina e é a última propriedade de uma estrada de terra pela qual se chega, subindo-a, no Tiba, onde ela se torna “rua sem saída”, de modo que quando um automóvel começa a subida, já se consegue escutá-lo e saber que é para ali que se está indo. Logo chegou a van e passou pela porteira da fazenda, que fica sempre aberta. Se aproximou um pouco, parou no gramado perto de onde já aguardávamos, pois nesse momento já havíamos avisado sua chegada para todos. De dentro da van desceram os cinco indígenas Xavante, junto com Alexandre, músico e produtor cultural que executava ali um papel fundamental de intermediário para a realização do acontecimento, e que havia sido responsável pelo estabelecimento da comunicação entre o Tiba e os Xavante²⁹.

²⁹ Explicarei mais sobre o papel de Alexandre posteriormente.

Assim como Alexandre, os Xavante estavam vestidos com camisetas, calças jeans, e tênis, mas também ostentavam suas pulseiras e tornozeleiras tradicionais, e a *tsorebdzu*, a famosa “gravata” xavante. Como apontado por diversos antropólogos (MULLER, 1976 ;FERNANDES, 2004), o modo de apresentar o corpo, ou o modo de se vestir dos Xavante, indicam tendências para se analisar o modo como experimentam as relações culturais ou de comunicação, isto é “diálogo cultural – intra e inter”. Não haviam pinturas corporais, mas os adornos tradicionais e a roupa de não-indígena são significativos. Trocaram cumprimentos e algumas palavras de saudação por ali mesmo. Fato notável, mas comum, Tsitoti fez um pequeno discurso de agradecimento, em português e entregou uma *worobdzé* de presente para Peter, pronunciando uma frase em xavante depois. A *worobdzé* é um símbolo de honra e prestígio, de beleza para compor o corpo xavante em situações importantes. Em caso de dádiva, constitui ato pelo qual se formalizam relações de parentesco, como no ritual de nomeação de um ego por parte do irmão da mãe (LOPES DA SILVA, 1986). Podemos pensar nesse sentido, se o ato de Tsitoti expressaria intenções de aproximação e amizade, em uma relação com um não-indígena, indicada pelo papel de Peter como representante da instituição do Tiba, formalizando assim tal relação. Depois foram guiados aos quartos aonde ficariam hospedados para que pudessem organizar suas malas e se preparar para a janta.

Pouco tempo depois nos reunimos no refeitório, onde o jantar seria servido. Comeram, sem muito entusiasmo, uma sopa de grão de bico, acompanhada de pão e suco. Ali, nossa dieta era predominantemente vegetariana, o que resultaria em reclamações diretas por parte dos Xavante já no almoço do dia seguinte, quando, novamente, não observaram nenhum tipo de carne incluída em seus cardápios. Segundo Tsitoti, “ *para fazer casa forte, a gente tem que ficar forte... se alimentar bem.... Tem que ter carne*”. Embora a carne nunca tenha sido o “principal” alimento na dieta Xavante, tendo sido, historicamente (como sugerem diversas pesquisas), a alimentação de frutos e raízes as mais importantes nutricionalmente, e que constituíam a base da dieta, os Xavante têm pela caça e pela carne uma grande paixão. É seu prato predileto, e supera em muito qualquer outro item da dieta em escala de preferência (MAYBURY-LEWIS, 1976). Atualmente, a carne é um item escasso em algumas aldeias, a caça já não é abundante como nos tempos antigos, de modo que parte da carne que é consumida nas aldeias acaba vindo também das cidades, assim como parte das refeições muitas vezes não possuem tal item. Desse modo, a fala dos Xavante, querendo se alimentar de carne, enquanto constroem, o que foi prontamente atendido para todas as refeições seguintes, sugerem

possíveis aproximações interessantes que podem ser pensadas, em diversos âmbitos. Para construir uma casa que fosse forte, era necessário que o corpo estivesse forte, o que acontece com uma alimentação adequada para isso, na concepção xavante, uma alimentação à base de carne. Se por um lado, no discurso ambientalista do Tiba fazia sentido uma alimentação fundamentada no vegetarianismo e legitimada por uma série de correlações entre degradação ambiental e produção alimentícia animal, no “discurso Xavante” o que fazia sentido era justamente o oposto, pois “*comer carne sempre foi do Xavante*”, como Tsitoti complementou depois de sua primeira fala. A alimentação fundada na cultura e legitimada pela tradição, coloca para os Xavante que, em certo sentido, “preservação ambiental” esta, nesse caso, propriamente em comer carne, apesar de ser qualquer tipo de carne e ainda que não seja de caça. O fator positivo está justamente em manter o acesso aos elementos de nutrição, no caso a carne, que sempre fizeram parte de sua dieta e assim da produção de seus corpos, pois comer é um ato privilegiado dos modos de tal produção, inclusive, é a carne que constitui a dieta fundamental em rituais de iniciação e casamento.

Após a janta, Tsitoti novamente tomou a palavra e falou algumas coisas. Contou que havia tido um sonho, e que devido a tal sonho, “*fez viagem, saiu da aldeia, andou de carro, pegou avião, depois andou mais ainda de carro, para chegar naquela montanha longe no Rio de Janeiro para fazer uma aliança com alguns wazaru sério*”. Tsitoti contou que sonhou com o *warazu* do Tiba, e que o sonho havia mostrado os caminhos que acabara de ver enquanto percorria a viagem. Contou que na época do sonho, ocorrido havia alguns meses atrás, alguns dias depois do sonho Alexandre chegou com uma conversa que gerou o contato e estabeleceu o projeto.

Em uma narrativa cativante, mostrou um aspecto fundamental da ontologia xavante. Os sonhos, como apontado por diversos pesquisadores (LOPES DA SILVA, 1992; GRAHAM 2018), estão relacionados à história, aos mitos, e sobretudo ao poder de criação/transformação, pois os sonhos guiam as escolhas que serão tomadas diante de alguma situação. Para os Xavante, o sonho (*rotsawere*) apresenta diversas “funções”. Por um lado, serve para prever caçadas e expedições de coleta, orientando os melhores locais de fauna e flora, curar doenças, removendo feitiços e males, e se preparar para a guerra, indicando estratégias mais convenientes de batalha. É pelos sonhos também que se conhece outros lugares e outros povos, assim como outros mundos. Inclusive, nos sonhos, também se estabelecem comunicações com o mundo dos espíritos. Cabe ressaltar que, diferentemente dos povos amazônicos, os Xavante não se utilizam de nenhuma substância

psicotrópica para transitar entre os domínios cosmológicos, assim como não apresentam uma figura específica do que seja um “xamã” ou “pajé”. Talvez devido à essas características, a temática do xamanismo não tenha sido muito explorada na literatura acadêmica sobre os Xavante³⁰. No trabalho de MEDEIROS (1991), que versa sobre história, mitos e sonhos, focado na história de Jerônimo Xavante, e em sua história como “*wamaritedewa*” de sua aldeia, isto é, o “dono dos sonhos” (uma função cerimonial de grande importância ligada ao clã poredzaono), o próprio autor, através de seu interlocutor, relata que a possibilidade da vidência através dos sonhos é uma capacidade para a qual todos os Xavante estão abertos, pois a manifestação desses canais está ligada aos ritos de passagem a que todos os indivíduos xavante são submetidos. Outra funcionalidade dos sonhos, de grande importância, é ser o canal de recebimento de novos cantos, ritos e nomes. Como apontado por diversos autores, esses atributos estão ligados a questões de metades exogâmicas e etárias, e são fundamentalmente importantes para a construção das relações de parentesco, muitas vezes se constituindo enquanto dádivas (como é o caso dos nomes), ou elementos de prestígio (novos cantos bonitos), e assim da produção da pessoa xavante. Em suma, é através dos sonhos que se dá a continuidade de uma ligação entre distintos planos de existência, e aos sonhos sempre estão intrinsecamente ligadas questões estratégicas de atitudes e tomada de decisão diante situações complexas.

Graham (2018), nos apresentam uma interessante análise sobre os sonhos baseada na exploração performática que Warodí, liderança da aldeia na qual a autora faz pesquisa de campo, apresenta, contando seus sonhos através de relatos históricos, narrativas míticas, danças e cantos, que engajam toda a aldeia em uma prática que é essencial para a continuidade cultural e a criação de memória social. É nos sonhos que se estabelece comunicação e aprendizado com os sempre vivos (*hoimana’u’o*) ou com os mortos (*wazapari’wa*), e na performance desses sonhos, que o conhecimento sobre o mundo é relatado e descoberto pelos Xavante.

Em um outro dia, quando pedi uma explicação a Tsitoti sobre o que era o sonho, de maneira geral, assim ele me respondeu:

“[o sonho] *é uma forma de ver o mundo.. no futuro.. ou outros mundos... mas tem que interpretar, porque muitas vezes, não é bem*

³⁰ Apesar disso, deixo registrado que a exploração de tal temática possa ser de grande interesse, pois como notado desde Maybury-Lewis (1974), a feitiçaria e/ou os sonhos (que podem ser analisados sob a ótica do “sistema xamânico”), constituem elementos importantes na cosmologia Xavante, e que se inclinam para tal análise. Laura Graham (2018) também se inclina em fazer uma crítica à colocação comumente feita de que os Jê seriam sociedades “voltadas para este mundo”, apontando sua caracterização em serem “voltados para outros mundos”.

realidade. [...] Por exemplo, se você sonha com duas pessoas, ou uma briga de bar, pode ser uma coisa que não e está ligada a pessoa que você viu, pode ser só o acontecimento, então, previu uma guerra ali...”.

O sonho, portanto, é um canal de comunicação também entre diferentes tempos, presente e futuro, e que não é concreto, dependendo de interpretação, avaliação e discernimento, pelo qual se baseia o modo de ponderar sobre realizar a ação frente aos acontecimentos.

Não tive oportunidade de conversar mais sobre os sonhos, por outro lado, um dos aspectos que me chamou atenção e me deixou curioso, na explicação de Tsitoti, foi o exemplo usado a respeito, a “*briga de bar*”. A relação entre bebidas alcoólicas e povos indígenas tem sido estudada na antropologia através de vários âmbitos, seja a trabalhos dedicados ao tema ou em notas de rodapé, nas mais diversas circunstâncias, seja apontado como fazendo parte de práticas inerentes a contextos culturais específicos, seja pontuada como elemento de prática externa. Os Xavante, tradicionalmente, não utilizavam substâncias alcoólicas até o recente contato, de modo que os trabalhos que falam sobre alcoolismo têm colocado apontamentos em torno do que se tornou um problema frequente em várias aldeias. O trabalho de Carrara (2010), dentre outros, versa sobre a questão da saúde xavante e contribui trazendo uma perspectiva interessante ao nos apresentar através de pesquisa de campo em algumas aldeias da T.I. Pimentel Barbosa “que o específico processo de alcoolização em curso na sociedade Xavante não está ligado a um beber estruturado ou ritualizado”, trazendo casos de conflitos e violência, e ao campo biomédico a existência da síndrome de dependência, assim como ressignificando os discursos a respeito das relações com o álcool e com os não-indígenas. Desse modo, o autor faz sugestões de como o álcool, um elemento propriamente do mundo não-indígena e que circula amplamente pelas cidades, vem sendo apontado como um elemento destruturador da sociedade xavante, ao adentrar nas aldeias xavante carregando consigo as mazelas da violência e do egoísmo do não-indígena, e talvez por isso também, sendo associado por elementos como “briga”, assim como apontando relações com conceitos como de “guerra”.

Ainda na primeira noite da presença dos Xavante, tivemos uma rápida reunião com o Alexandre, quando aqueles haviam ido dormir, na qual ele nos deu alguns conselhos. Um deles foi justamente no sentido de não utilizar e oferecer bebidas alcoólicas durante a permanência do grupo pelo Tiba, principalmente na festa que

faríamos no último dia, explicando um pouco como essa situação tem sido problema em algumas aldeias, acarretando em brigas, violência e discussões, comentando o fato de não terem bebidas alcoólicas associadas à sua alimentação tradicional, e apresentando assim um “corpo fraco” para o álcool.

Na manhã do dia seguinte, enquanto começávamos o desjejum, rigorosamente às 6 horas da manhã, os Xavante fizeram uma cena que se repetiria ao longo daqueles dias, sempre quando acordavam e iam para o refeitório: se dirigiam a uma torneira que ficava por perto e praticamente se banhavam ali, passavam água nos rostos, braços e pernas.³¹ Como apontado por diversos pesquisadores, o banho matinal é prática comum entre os povos Jê³². Segundo Giaccaria e Heide (1973), a água tem para os Xavante um rico simbolismo, pois é “fonte de vida, força e beleza.... A água, e os vários banhos, servem para “para tornar o homem forte, belo e sadio”. Welch, junto com outros antropólogos, nos faz um apontamento simbólico e prático sobre a água, ao versar sobre a importância da água para os Xavante, do ponto de vista econômico e cerimonial (WELCH et al, 2013). Portanto, a água tem um papel importante na produção do corpo Xavante.

Cabe mencionar que, se cotidianamente no Tiba, o horário do café era das 6 horas até as 7 horas da manhã, os Xavante sempre apareciam um pouco depois das 7 horas, e ficavam na mesa do café da manhã sempre até depois das 8 horas. Após o café da manhã, começamos uma primeira reunião entre todos sobre como iria se desenrolar o projeto da construção. Tsitoti fez uma palestra sobre a cultura Xavante, explicando como cada um ali dos xavantes presentes pertencia aos dois grandes clãs da etnia Xavante, para então começar a explicação sobre a casa e a aldeia xavante, descrevendo as formas, os materiais e os métodos de construção. Alexandre atuava como tradutor de algumas passagens, e também ali explicou o contexto das políticas públicas habitacionais do programa “Minha Casa Minha Vida” em terras indígenas xavante. Os dois praticamente repetiriam o mesmo discurso na ocasião da oficina do EBA.

Tsitoti deixou claro que era importante apresentar algumas descrições sobre seu povo, contextualizando o espaço da aldeia, e como cada metade “social” ocupa uma metade “espacial”. Frisou a existência dos modelos de organização social e também falou

³¹ Não sei precisar os motivos de terem escolhido aquelas torneiras do refeitório como fonte de água para o banho, pois tinham banheiros com chuveiros dentro da casa onde se hospedaram. Talvez pelo fato de o refeitório ser um espaço amplo e aberto, entretanto, também tinham à disposição, e há uma distância relativamente curta, as águas de um pequeno riacho.

³² Maybury-Lewis (1974), assim como Giaccaria e Heide (1973), apontaram a existência dos banhos matinais entre os Xavante.

da existência das classes de idade na sociedade Xavante. Quatro deles pertenciam aos *Poredzaono*, incluindo o líder Tsitoti, e apenas um, Márcio, o jovem *wapté*, pertencia aos *öwawe*. Em geral, nos primeiros estudos que foram divulgados, os *poredzaono* sempre se mostraram mais numerosos e possuindo as lideranças mais prestigiosas nas aldeias (MAYBURY-LEWIS 1967). Atualmente, não se pode dizer o mesmo, pois os números quantitativos parecem ser equilibrados, conforme me foi dito por alguns pesquisadores que estudam os Xavante. O próprio Maybury-Lewis levantou uma hipótese a respeito de tal configuração, relacionando que aos atributos dos *poredzaono* estaria ligado o campo da política e da paz e aos atributos dos *öwawe* estariam ligados os aspectos relacionados à belicosidade e à guerra, e nesse sentido, tal clã teria ganhado certa hegemonia frente às novas transformações advindas pelo contato (a política teria que substituir a belicosidade). Outros autores têm apontado para análises que se referem aos *poredzaono* como lideranças políticas, e aos *öwawe* como lideranças cerimoniais, para explicar o fato do chefe da aldeia ser geralmente *poredzaono*. De qualquer modo, fato é que, ainda hoje a maior parte das aldeias Xavante tem como metade dominante, isto é, chefia da aldeia, um *Poredzaono*³³.

Diante da explicação de Tsitoti e Alexandre, pudemos notar que as pessoas Xavante envolvidas no projeto também tinham um caráter exemplar em termos da composição da sociedade xavante (masculina), e também da composição de uma equipe em um contexto de diálogo com não-indígenas. Aqui, cabe ressaltar a tendência de que, entre os Xavante, a apresentação pública (e política) geralmente é um papel desempenhado pelo gênero masculino³⁴. As duas metades, representados por um líder (homem maduro), seu filho (um rapaz e líder em potência), o professor da aldeia (adulto), outro rapaz e um jovem não iniciado. O papel de Lucas, professor da escola da aldeia, nesse grupo, é elucidativo e representa a importância que passou a apresentar o papel da escola e do professor, pois, frente às transformações contemporâneas, a escola tem se firmado como instituição de diálogo cultural, de luta por direitos, e etc. Soma-se a isso o fato de que ocupação em cargos com remuneração financeira também representam papéis de prestígio. A figura de Márcio, único *wapté* (indivíduo passando pela fase de pré-iniciação, morando na *Hö*), entre eles, também é elucidativo. O *wapté* é o indivíduo que

³³ Fato também notável da atualidade, é que as lideranças devem se constituir como hábeis e capazes em realizar diálogos com os não-indígenas.

³⁴ Graham (2014) realiza um debate sobre espaço público, performance política e diferença de gênero entre os Xavante.

está em um processo de produção de sua pessoa, aprendendo o caminho para se fazer um xavante pleno. Em vários mitos Xavante, é o *wapté* o detentor de poderes criativos especiais, assim como o responsável por conquistas, como por exemplo no mito em que rouba o fogo da onça (MAYBURY-LEWIS 1975). O trabalho de Vianna (2002), que recuperaremos em alguns momentos desse trabalho, menciona que aos *wapté* é atribuído a “conquista do futebol”, técnica que teriam aprendido nos internatos das missões e levado para as aldeias xavante. A “Estratégia Xavante”, comentada no segundo capítulo, também nos traz o exemplo dos meninos da categoria *wapté* que foram enviados para a cidade para aprenderem outros conhecimentos. Assim sendo, o *wapté*³⁵ representaria uma pessoa em produção, em crescimento, e por conta disso, também um ser criativo e transformador, que aprende e traz coisas de fora.

A fala de Tsitoti também iniciou o debate a respeito de como se constituiria o projeto de construção, definindo formas, escolhendo o local em que se daria a construção, em congruência com os vários aspectos relativos aos modos tradicionais de construção que o líder havia mencionado, preservando a geometria circular, tentando pensar nas matérias-primas usadas tradicionalmente, a necessidade de a porta da casa estar apontada para a direção de um rio ou curso d’água, as divisões de tarefas entre gêneros. Apesar de Tsitoti explicar a função das mulheres na construção Xavante, a saber, que são elas que colhem as folhas e fazem o telhado da casa, não havia mulheres Xavante na equipe. Poderia se afirmar que as mulheres não costumam ocupar espaços públicos frequentemente, e suas viagens da aldeia para as cidades acontece em menor número do que as viagens dos homens. Entretanto, cabe salientar que este padrão tem se transformado, atentando para um crescimento das mobilizações de mulheres indígenas nos espaços públicos, também em decorrência das transformações históricas, e entre elas as advindas das políticas públicas de renda são significativas.³⁶

O pré-projeto, pensado anteriormente pelos arquitetos do Tiba, teve que sofrer algumas pequenas modificações, a exemplo da escolha do local apropriado, para atender as expectativas culturais Xavante, a saber, proximidade de curso d’água e posição da porta. Em diversos âmbitos, entretanto, as “prescrições tradicionais” da construção foram reelaboradas para possibilitar o andamento do trabalho: as etapas de construção, que

³⁵ Cohn (2006) comenta a respeito dos Xikrin o papel dos cativos de guerra, que seriam fonte de conhecimentos e técnicas, mas também o papel dos jovens e de suas viagens, que devem conhecer outros lugares e trazer conhecimentos de fora.

³⁶ Para mais, ler Graham (2014).

tradicionalmente obedecem à uma divisão de gênero, como por exemplo, o trabalho que é das mulheres de coleta de folhas para o teto, não foram seguidas, pois também foi necessário aos homens, maioria quantitativa no total das pessoas presentes, fazer o trabalho da colheita e transporte da palha.

Outro aspecto de mudança se deu no que tange explicitamente às matéria-primas, pois existe uma espécie específica de palmeira e de árvore para retirada da palha e das madeiras, que são endêmicas da região do cerrado, e que tiveram que ser substituídas por espécies semelhantes. Outro aspecto interessante da construção conjunta do projeto foi como a combinação de certos elementos pareceu agradar os Xavante, como o uso dos pregos combinados com as amarrações de fibras vegetais, a abertura de uma janela na casa, e o uso do barro na construção da parede, que significava, essencialmente, a oposição ao projeto estatal de habitações em alvenaria (por modos diferentes, para ambos – Tiba e Xavante). A mistura entre os dois diferentes modos de arquitetura, à exemplo das janelas em casas que tradicionalmente não as tinham, e dos pregos e amarrações de palha, começaria a revelar um interessante exemplo da cosmopolítica Xavante, demonstrando aproximações e distanciamentos com os não-indígenas.

Podemos refletir que, se, por um lado, “objetos exógenos”, como os pregos ou o barro, podem ser aceitos positivamente, eles acabam por se opor a outros objetos também exógenos, como a alvenaria. Afora as razões práticas de algumas escolhas (é mais fácil transportar martelo e prego, assim como usar o barro que já está no chão do local, do que transportar sacos de cimento), essas opções também refletem sobre a própria constituição de mundo que se quer produzir, ou sobre que tipo de coisas se quer pegar, ou trocar com outros povos, assim como revelam as coisas de dentro que devem sempre ser mantidas. Os materiais de metal de maneira geral são materiais que foram amplamente bem recebidos pelas populações ameríndias, de forma que podemos observar que tais objetos se constituem como elementos unidos, na prática e também simbolicamente, de capacidade de força. Posteriormente, Marcelo, o mestre de obras do Tiba, a quem todos julgavam ótimo e forte trabalhador e que fez vários arranjos difíceis e necessários à casa que foi construída, foi nomeado em língua xavante por Tsitoti de “homem de ferro”, tradução que deu para a palavra em português. De todo modo, é importante atentar para os atributos que estão na constituição dos próprios materiais endógenos, usados tradicionalmente, como o caso das palhas e das madeiras, no sentido de como fazem parte da formulação de um sistema que remete a produção da cultura xavante, estando atrelado aos mesmos atributos positivos de força, beleza e etc., que podem estar em outros

materiais que são exógenos.

Após os acertos da reunião, um grupo foi caminhar nas “áreas de floresta” do Tiba para identificar as espécies vegetais que poderiam ser utilizadas na construção. A palmeira de nome Juçara (*Euterpe eudelis*) foi a escolhida, por diversos motivos. Apesar de ser espécie ameaçada de extinção, é palmeira abundante nas áreas nativas de mata atlântica que se faziam vegetação do Tiba, e dela podia-se também extrair o broto de seu caule, o que acabou por nos render muitos potes de conserva de palmito. Os Xavantes se alimentam dos palmitos de alguns tipos de palmeiras endêmicas do cerrado, não conheciam o palmito de juçara, e adoraram também comê-lo. Ademais, o elemento principal da seleção foi ter passado no teste Xavante, que consistiu na confecção rápida de uma pequena cesta trançada com suas folhas, pelas mãos de Paulinho, garantindo a boa qualidade da fibra. O bambu (*Phyllostachys aurea*) foi escolhido também, por ser material abundante e seu uso ser frequente no trançado da taipa de mão realizados pelo Tiba. Para a pilastra central, foi utilizada uma tora de eucalipto (*Eucalyptus grandis*) retirada das plantações de agroflorestas do Tiba. Cabe mencionar que essas outras duas espécies vegetais utilizadas, ainda que não sejam endêmicas da flora brasileira, têm sido cultivadas em grande escala no Brasil, seja de maneira agroecológica ou em largas extensões de monoculturas.

Durante o resto do dia o trabalho foi dividido em duas etapas. Primeiramente foi executado a extração e transporte das folhas de juçara, que deveriam descansar ao sol por 48h. Por pura coincidência, estávamos em época de lua minguante, apropriada para a extração pelo fato de secar mais rápido, conhecimento este que era partilhado por xavantes e tibanos. Depois, foi feita a retirada de vegetação e limpeza do local em que se daria a construção, assim como começado o trabalho de fundação. Os Xavante nunca construíram casas usando processos “complexos” de fundação, que é o nome dado pela construção civil para a estrutura de base que vai suportar todo o peso da obra, justamente porque sua tecnologia de paredes leves nunca demandou. Fundações em que são feitos buracos profundos, sapatas corridas, com concreto armado, ou no caso do Tiba, em que foi feito uma sapata corrida, mas constituída de solocimento e pedras, comumente chamada de “pata de elefante”, são técnicas desenvolvidas para aguentar paredes mais pesadas, de blocos e alvenaria por exemplo, ou parede de barro mais pesadas.

No final desse primeiro dia, depois de jantar, sentamos na sala da casa principal para descansar e conversar. Os Xavante aproveitaram o momento para nos apresentar um

pouco dos artesanatos que haviam trazido para vender, entre eles, pulseiras, colares e cestarias de diversos tamanhos, bordunas, e até um CD de música produzido por um xavante da aldeia vizinha à suas. Também mostraram alguns óleos, como o de babaçu, que usavam para passar no cabelo. Durante o evento, eles estariam expondo e comercializando todos esses itens. Começaram ali a confeccionar algumas pulseiras, que haviam trazidos quase prontas, apenas com as fibras soltas. Queriam também mostrar para nós como faziam. Consistia numa técnica de entrelaçar duas tiras dessas fibras, friccionando-as na coxa da perna. Quando eu, assim como outros homens ali, tentei fazer, elas se enrolavam nos pelos da perna, causando uma pequena dor, o que arrancou risada por parte de nossos convidados (acho até que possuíam essa intenção).

Enfim, deram algumas pulseiras de presentes, principalmente para as mulheres, assim como compramos algumas coisas também. Nessa mesma noite, eles também mostraram uma bola de urucum que haviam trazido, e combinaram de pintar as pessoas no dia seguinte, novamente, um convite feito mais às mulheres. É importante entender aqui como esse evento se configura também como mais um exemplo pelo qual podemos observar a demonstração que os Xavante estavam fazendo a respeito de sua cultura, apresentando os artefatos artesanais produzidos por eles, os materiais de pintura e suas técnicas. Posteriormente, eu levantaria a reflexão de que essas “apresentações”, representam atos de “performances” nas quais produzem sentidos culturais, tanto para si mesmos, quanto para as outras culturas (GRAHAM, 2014;2018). Ademais, nos apontam para o próprio ato da dádiva, perante o qual se institui uma espécie de relação com alguém, e o fato lógico, de que esses artesanatos também representam produtos econômicos, mercadorias, que ajudam a gerar renda para a comunidade. Como apontado pelas autoras (MULLER, 1976, GRAHAM 2014), os Xavante souberam desde sempre como “demonstrar sua cultura”, desde como quando nos anos 60/70 já faziam apresentações e se pintavam para os missionários e os funcionários da FUNAI. Entretanto, fato notável, as pinturas que acabaram fazendo no Tiba não tinham nenhum significado, tendo sido feitas pinturas aleatórias nas pessoas que pediram para ser pintadas, de acordo com o pedido de cada um, ou simplesmente coloriram de vermelho alguma parte do corpo. Eles próprios não se pintaram, em nenhum momento, o que também nos indica uma forma de demonstração de algo, como por exemplo, a falta de significado “cerimonial” ou “espiritual”, motivos que também são expressados através da pintura.

O trabalho de Müller (1972) sobre pinturas corporais e ornamentação dos Xavante é particularmente interessante, pois foi pioneiro em estudar de maneira central um tema

analisado em segundo plano até então. Ao fazer um intenso trabalho de campo de observação do uso das pinturas e dos ornamentos, a autora reflete sobre a importância de tais temas para a organização social desse povo, observando principalmente sua função social de distinguir indivíduos ou grupos de indivíduos. Dessa forma, o uso de enfeites e motivos de pintura demonstrariam a distinção entre categorias sociológicas, tais como a divisão exogâmica, a divisão étnica, etc. A ornamentação corporal seria um “código simbólico na socialização dos indivíduos e comunicaria mensagens referentes a ordem social” (MULLER, 1976). Para os Xavante, a ornamentação estaria ligada principalmente às ocasiões da vida não cotidiana, tais como rituais, atividades cerimoniais, esportivas, apresentações, diferente dos Kayapó, para quem a pintura e ornamentação fazem parte do cotidiano (VIDAL, 1970; MULLER, 1976). Essas autoras explicitam como a ornamentação é importante para os Xavante, e faz uma minuciosa análise das cores, formas e partes do corpo pintadas, que expressam nos corpos dos indivíduos seus privilégios relacionados ao poder político, ao parentesco, ao clã, ao grupo de idade, etc. Inclusive, amarrações de cabelo, cortes, e tipos de pintura, como por exemplo quando pintado por pó branco, ou com a franja pintada de vermelho, classificam grupos, expressam acontecimentos ou designam funções rituais.

De todo modo, ali no Tiba, eles não pareceram muito entusiasmados a apresentar a pintura. Se ela não se fazia necessária naquele momento para apresentar uma mensagem, outros símbolos do corpo realizavam essa função. Pude notar que Márcio, o *wapté e owawe*, por exemplo, sempre usava bermuda de cor diferente (azul, enquanto os outros vermelha). Quanto aos adornos, naqueles momentos, pareceram se apresentar como mais importantes e significativos. Por exemplo, em qualquer ocasião que se julgue mais importante, é exigido o uso do “*tsorebdzu*” (a famosa “gravata” xavante), que foi usada na chegada do grupo e também seria usada durante as palestras do EBA. O luto, não presenciado por mim, mas que a literatura fala da exigência do cabelo raspado e ausência de ornamentação. Na passagem do menino para a vida adulta, ele ganha o lóbulo furado e o *wedehu* (o “pauzinho” de orelha), sendo assim transformado, ocasião em que inclusive ganha um novo nome. As *wedenhoru*, pulseiras e tornozeleiras que têm a função de proteger o corpo contra doenças e outros perigos que podem ameaçar a saúde, sempre estavam ali. Este é o primeiro adorno que é colocado no corpo de um xavante, e o qual também ele nunca deverá deixar de usar. Colocados em punhos, tornozelos e pescoço, também delimitam as partes do corpo, marcando uma fisiologia da anatomia humana para os Xavante (MULLER, 1976). Em suma, a autora se inclina na análise da decoração do

corpo humano como veículo de comunicação, a decoração do corpo como um modo de ordenar e classificar a realidade. A manifestação estética de arte visual estaria associada à linguagem simbólica que a pintura carregaria consigo.³⁷

Durante todos os dias, foram realizadas cerimônias de danças e cantos, sempre ao cair da tarde e no local da construção. Segundo Tsitoti explicou, quando perguntado por nós a respeito da função dessas atividades diárias, tais cerimônias seriam imprescindíveis “*para fazer a casa bonita...forte*”. Maybury-Lewis (1974), ao analisar os ritos Xavante, descreve-os como cerimônias privilegiadas de expressão estética, “performances”, afirmações simbólicas através de uma linguagem específica. Como eu perceberia posteriormente, tais práticas são modos de experimentação do mundo pelos quais são produzidos a pessoa Xavante, e assim, permeiam as relações entre os corpos e as coisas, os parentes, os espaços. Graham (2018), faz uma análise sobre as danças e cantos através do conceito de performance, demonstrando como essas práticas circunscrevem relações de solidariedade entre as pessoas e os grupos, além de serem expressões simbólicas do que poderíamos chamar de “cultura xavante”, e ainda, tais cerimônias também são meios de comunicação e oferenda aos espíritos. Ademais, novamente a palavra “*forte*” aparece aqui, indicando essa tendência de reafirmar a força da cultura xavante, através de suas práticas e perspectivas de mundo.

Entre si, os Xavantes que estavam lá se comunicavam entre si apenas em sua língua nativa, mas todos tinham o conhecimento do português e tinham um pequeno domínio nessa língua, de modo que alguns diálogos entre nós puderam ser travados. De modo geral, na maioria das vezes, eles eram bastante reservados, e, dentre eles, o chefe Tsitoti era quem mais se comunicava com todos. Ainda que não fosse quem melhor parecesse falar e entender a língua portuguesa, este fato pode ser explicado porque, entre os Xavante, o lugar da fala é o lugar da sabedoria, e antes de falar, é preciso saber ouvir.

Geralmente, à noite, costumávamos passar um tempo, após a janta, na biblioteca, único lugar com acesso à internet. Nessas horas, os xavantes, com exceção do chefe Tsitoti, também ficavam por ali, fazendo o mesmo que nós, isto é, conversando, ouvindo músicas, assistindo vídeos ou fumando tabaco. Nessas situações, que chegaram a ocorrer algumas vezes na semana, os Xavante acabavam pedindo para ficar vendo alguns vídeos pela internet, principalmente o mais jovem entre eles, o *wapté* Marcio. Eles gostavam de ver vídeos que classificavam como “*músicas de parentes*”, o que incluía na categoria

³⁷ Cabe mencionar que outras leituras

músicas bem variadas, que tinham em comum o fato de ter pessoas que apresentassem alguma semelhança física com eles. Eles gostaram particularmente quando entrou uma lista de umas canções de cantores e cantoras do Paraguai, Venezuela, Bolívia, que então escolhiam aleatoriamente, e que na maioria das vezes não eram de “parentes indígenas”, como podia-se pressupor apressadamente com o termo de “música de parentes”. Curioso essa menção de semelhança física e parentesco, que eu também vi aparecer em um diálogo entre Tsitoti e Alexandre quando um pequeno grupo de turistas estrangeiros fez uma visita ao Tiba naquela semana, e entre eles alguns japoneses, e Tsitoti apontou para uma possível semelhança (notavelmente física), e assim um potencial maior no grau de parentesco com aquelas pessoas.

Nesses momentos ociosos, era muito comum, no meio das conversas, eles pedirem de presente algumas de nossas coisas, como relógios, câmeras, celulares, computadores, ferramentas, alguns tipos de roupas, e qualquer outra coisa que pudesse interessar. Como sublinhado por diversos pesquisadores (CARNEIRO DA CUNHA, 2002,2009;), trata-se de um hábito comum entre vários povos indígenas, e as pesquisas clássicas já demonstraram como as trocas de objetos se constituem como modos privilegiados de relação social. E ainda, vemos nos agenciamentos específicos como estes objetos acabam adentrando nas lógicas de distribuição dos presentes aos parentes e aos afins. Na formulação da antropóloga Carneiro da Cunha (2009) podemos encontrar essa ideia expressada de maneira formidável: os povos indígenas "demonstram um extraordinário apetite pelo outro e por suas bugigangas". A autora atenta para o fato sempre recorrente da necessidade indígena de tomar as coisas dos outros, predar, ou trocar, sempre enriquecendo seu próprio mundo. Em um desses dias, tivemos a chance de assistir uma parte de um jogo de futebol pela internet, o que costumávamos fazer toda quarta-feira de noite por lá, e constatar o interesse dos Xavante pelo futebol. Eles disseram que tinham um time em sua aldeia, e que em algumas festas participavam de torneios com outros times.

Também demonstraram seu gosto pelo futebol em insistentes pedidos de presente de uma camiseta de futebol do Flamengo, que um amigo do Tiba costumava usar. Pode-se afirmar que os Xavante nutrem um apreço pelo esporte, como já apontado por Vianna (2002). Não obstante, as cores do flamengo (vermelho e preto) também são as cores mais apreciadas e utilizadas pelos xavantes. Conforme comenta Maybury-Lewis (1974), os xavantes costumavam importunar-lhe “principalmente quando desejavam que eu lhes desse roupas vermelhas: para ficar forte”. E ainda, as coisas de tonalidade

amarelo/laranja/vermelho, assim como o sol, o urucum e etc., fazem parte de um complexo conceitual, que na perspectiva xavante se associa às “propriedades vitais, criativas e positivas”. Fato foi, que a insistência de Márcio pela camiseta acabou lhe rendendo o presente.

Cabe mencionar aqui, que esses aspectos sugerem uma ponderação a respeito do futebol, atividade que os Xavante, de maneira geral, sustentam um prestígio especial, como bem etnografado no trabalho de Vianna (2002), que versa especificamente sobre o assunto. Lopes da Silva (1983) também já havia observado entre os Xavante o fato do campo de futebol acabar ocupando o mesmo espaço do Warã, isto é, o centro do pátio da aldeia, atentando para a importância dessa atividade que via aparecer em sua época. Vianna aprofunda-se no tema, sugerindo que atualmente o futebol pode ser classificado ao lado de outras das atividades mais fundamentais dos xavantes, como as corridas de tora, as lutas corporais, as expedições de caça, etc., tendo a prática futebolística se internalizado na cultura xavante e fazendo parte de diversas cerimônias e festas tradicionais. Á título ilustrativo, em uma reportagem de 2013 do “Globo Esporte”, programa de esportes da maior rede de televisão do país, os jornalistas e uma comissão técnica da equipe do Fluminense fazem uma visita a uma aldeia xavante da T.I. Sangradouro, onde os indígenas se mostram fãs do time, contam como começaram a ouvir os jogos através do único rádio que existia na aldeia, e o cacique fala de sua paixão e pede que sua maior vontade seja atendida, ser “sócio-torcedor do clube”. Eles recebem muitos presentes, uniformes completos, chuteiras, e tudo termina com um jogo de futebol e uma festa. Entre outros aspectos pontuados pelo trabalho de Vianna, o autor nos apresenta uma abordagem xavante sobre a concepção material dos aspectos relativos a esse tema, e os acessórios esportivos são observados como expressando grande importância no circuito de circulação das coisas. As bermudas e camisas de futebol, por exemplo, são uma das modalidades de roupa mais utilizada dentro das aldeias.

Tive a oportunidade de em vários momentos poder ouvir as palavras do líder Tsitoti. Percebi que ele, sempre que possível, aproveitava para falar alguma coisa, seja em momentos coletivos ou individuais. Ele parecia ter um poder incrível, e parecia ler a alma das pessoas, sempre fazendo belas falas ao conversar com as pessoas. Tsitoti também deu nomes em língua xavante para quase todos os não-indígenas do Tiba³⁸. Creio

³⁸ Se a nomenclatura foi densamente descrita por Lopes da Silva (1976), como elemento constitutivo da produção pessoal Xavante, não parece existir menções bibliográficas que contenham maiores informações

que, por conta de estar com um machucado no pé, fui batizado de "Wohodzoné Marcos", segundo ele traduzido para o português como "guerreiro Marcos". Esse mesmo machucado também me deu alguns pretextos para conversar com Tsitoti. Logo em uma de nossas primeiras conversas eu perguntei como poderia fazer para me curar mais rápido, e ele me respondeu que era difícil falar, pois estávamos em uma região diferente, que ele não conhecia as plantas e os remédios, que lá em sua aldeia ele poderia indicar melhor, mas disse que, certa vez, um enfermeiro que visitou sua aldeia lhe contou sobre as propriedades curativas e cicatrizantes da seiva da bananeira, que no Tiba davam em abundância. Tal comentário nos leva a refletir sobre como os Xavante dependem de seu conhecimento, que se assenta sob um território específico, e assim da diversidade biológica local, mas ao mesmo tempo, incorporam outros tipos de conhecimento, estão em diálogo com outras perspectivas médicas, operando suas traduções, incorporando conhecimentos. Não cheguei a fazer uso de tal medicina na época, pois meu machucado já estava cicatrizado, entretanto, em ocasiões posteriores, pude comprovar a eficácia do remédio recomendado.

Outra conversa interessante, mas que "não rendeu muito", foi quando conversamos ao final de um almoço sobre agricultura. No mês anterior, havíamos recebido no Tiba, para a realização de um curso, Ernst Gotch, um suíço que mora no Brasil há décadas, e vem se tornando um grande expoente, a nível mundial, de uma nova forma de agricultura, chamada de agroflorestal, ou agricultura sintrópica. Ali no Tiba, uma comunidade de entusiastas de ideias de conservação ambiental, tal método era hegemônico, mas, ao apresentar, em uma conversa sobre o tema, algumas das premissas para o cacique, esse desdenhou, e disse que o jeito correto de agricultura era o de usar fogo e fazer a tradicional roça de toco, técnica agrícola xavante. A agricultura sintrópica se colocava contrária ao uso da queimada por fogo e a favor da palha, que deveria ser derrubada e mantida no solo, e a agricultura xavante tinha no fogo grande simbolismo de fertilidade agrícola, e via na palha, desorganização e sujeira no local do plantio³⁹. Se as premissas da bioarquitetura parecem ser ferramentas que poderão ser incorporadas com mais facilidade no mundo xavante, alguns modelos agrícolas parecem ter dificuldade de aceitação, pois confrontam categorias fundamentais operadas no pensamento nativo.

sobre a "nomenclatura de não-indígenas", indicando a possibilidade da nomenclatura aparecer como uma prática que poderia aproximar as coisas e as pessoas "de fora" para dentro do mundo Xavante.

³⁹ Descola (2006), aponta como as roças dos Jívaro, povo que vive nas florestas amazônicas, são cuidadas através de um zelo meticuloso, de capinação prolongada e retirada total da vegetação parasitas e das palhas.

Cabe ressaltar também que o debate acerca do fogo no cerrado vem sendo rediscutido por vários pesquisadores das áreas botânicas.

“Devido à pouca atenção prestada à literatura científica por parte de técnicos e até mesmo pesquisadores, o debate acerca dos efeitos ecológicos do fogo no cerrado tem sido parcial, inclusive não levando em consideração as estratégias indígenas de manejo da paisagem usando o fogo [...] Existe uma densa literatura que demonstra que o cerrado evoluiu na presença de incêndios naturais e que o regime de queimadas pode ter um efeito positivo sobre a biodiversidade desse bioma, assim como não deve ser considerado sempre um desastre para a fauna, pois ele também pode proporcionar-lhe certos benefícios”. (WELCH et al, 2013, p. 157)

Nesse sentido, os autores apontam para a noção de que o emprego controlado de fogo poderia ter efeitos ecológicos positivos, em um contexto de manejo de áreas protegidas do cerrado.

Durante toda aquela semana em que estivemos juntos, foram comuns os discursos e diálogos de Tsitoti a respeito da atual realidade das aldeias Xavante frente ao contato intenso estabelecido com o não-indígena nas últimas décadas. Suas falas tinham sempre como foco a importância da cultura xavante, da tradição, que problematizavam as novas relações com a sociedade do homem branco. Soube nessas conversas e falas de Tsitoti que a aldeia Belém, em que vivem, obteve recentemente a chegada da energia elétrica, mas pairou sobre parte da aldeia um questionamento quanto aos benefícios desse serviço, que trouxe junto com ele uma corrente de “desvalorização” de práticas tradicionais. Tsitoti se queixava que a chegada da eletricidade⁴⁰ trouxe junto eletrodomésticos como a televisão e a geladeira e, desse modo, a atenção antes devotada primordialmente ao *Warã* tem diminuído, pois, com o cair da noite, as pessoas ligam suas lâmpadas ou se reúnem para assistir televisão. Outro fator apontado foi que a chegada da geladeira acabou permitindo ainda mais o crescimento de uma nova dieta, rica em alimentos industrializados, aumentando o desinteresse na alimentação tradicional de outrora. Tsitoti frisava que, antes do contato com o *wazaru*, o *áuwê* tinha o corpo mais forte, agora está “*fraco, barrigudo e preguiçoso, igual homem branco.*” Para Tsitoti, era necessário que o Xavante “*continuasse na sua cultura, na sua tradição*”. A fala do chefe xavante nos remete a uma problematização que eles próprio fazem a respeito do contato entre indígena

⁴⁰ Cabe mencionar que o trabalho de Mariana Abreu, colega discente do programa de pós graduação de antropologia social da ufscar, ainda em andamento, pretende discutir a questão do programa “Luz para Todos” e sua relação em algumas aldeias Xavante.

e não-indígena, e como, em alguns casos, essas aproximações podem deixá-los também mais perto de modos de construção da pessoa que não compatibilizam com os seus próprios, de modo que produzem efeitos indesejados, como o corpo barrigudo e preguiçoso.

Os diálogos à parte com Alexandre também foram fundamentais para entender o contexto da parceria entre os Xavante e o Tiba. Aí entra seu papel fundamental como mediador em torno de toda a situação. Maíra, na época sua esposa, trabalhava como indigenista para a Funai, na CR Xavante, o que teria gerado tal encontro. Eles teriam morado em regiões próximas à T.I. Pimentel Barbosa, na cidade de Nova Xavantina, posteriormente vindo morar em Barra do Garças, outra cidade nas proximidades da região. Assim, Alexandre teria um histórico de alguns anos de conexão com os Xavante, acompanhando o trabalho de sua esposa com as aldeias xavante da região, ao mesmo tempo em que também articula e desenvolve outros projetos, e também teria sido o organizador de toda a parceria com o Tiba para a realização da participação xavante no EBA, formulando a ideia, iniciando os contatos, e articulando o diálogo. Foi Alexandre quem explicou muitas coisas, em muitos momentos. Toda a conjuntura do Plano Nacional de Habitação Rural e do Minha Casa Minha Vida, que estava em discussão nas várias aldeias Xavante, foi contextualizado por ele, na palestra do EBA, explicando ali, e em outros momentos informais, os motivos que haviam se apresentado para formular a ideia de propor ao cacique Tsitoti um projeto de bioarquitetura, como o que acabou acontecendo na relação com o Tiba.

Entre outros projetos, foi Alexandre também que colaborou na produção do CD de músicas Xavante chamado “*Marãiwasede*”, acompanhando *Tseréwu*, morador da mesma aldeia. Foi apresentando a história da produção do CD que Alexandre explicou a história da aldeia do grupo Xavante que ali estava. Segundo ele, Tseréwu canta em suas músicas histórias da cultura xavante e de sua aldeia, histórias de conflito, transformação e esperança. A história remonta à década de 1960, período no qual uma comunidade xavante que se espalhava ao norte do território do Mato Grosso foi realocado pelo Estado para a Missão Salesiana de São Marcos, para realizar a manutenção do território para a que foi considerada o maior latifúndio do mundo na época, a Fazenda Suiá-Missu. Esses Xavante de tal região, teriam inclusive trabalhado como mão-de-obra na Fazenda, mas não teria dado certo essa relação. Desde tal deportação, até os dias de hoje, uma parte da comunidade que veio de Marãiwasede teria passado pelas T.I’s de S. Marcos, Parabubure e por fim chegado a Pimentel Barbosa. Nesse trajeto, teria entrado em relações de conflito

e aliança com outros xavante em algumas ocasiões. Em Pimentel Barbosa acabaram por fundar nos anos 80 a Aldeia Água Branca, mas nunca perdendo o foco de regressar a sua terra de origem, a região de Marãiwasede. Em 2004, uma decisão judicial favorável aos indígenas fez com que parte dos indivíduos de Água Branca retornassem a essas terras (que permaneceram em conflito até a retirada total dos posseiros feita somente em 2012)⁴¹. Após esses eventos, parte da aldeia que ficou, mudou de nome para Belém, e configurou-se a nova liderança de Paulo Tsitoti, que permanece até hoje, como nos aponta a passagem abaixo:

“Em 1966, as terras dos Xavante de Marãiwasede, o único grupo que ainda não havia sido “pacificado”, foram compradas por investidores de uma corporação de São Paulo para o estabelecimento de uma grande fazenda de gado. Os Xavante de Marãiwasede, foram reunidos e transportados em um avião da Força Aérea Brasileira para a Missão Salesiana em São Marcos. No ano seguinte, quase um terço dos que para lá foram levados morreu em uma epidemia de sarampo. Desde 1985, sobreviventes de Marãiwasede, que deixaram São Marcos, se instalaram em uma aldeia nova (Água Branca) na extremidade sul da T.I. Pimentel Barbosa. Ainda que a T.I. Marãiwasede tenha sido homologada em 1998 e muitas famílias tenham se mudado para lá em 2004, um grupo da então aldeia Água Branca permaneceu na T.I. Pimentel Barbosa”. (WELCH et al, 2013, p. 138)

Por fim, em alguns dos momentos de trabalho na obra, nos quais pude coletar madeiras, folhas, e aplicar o barreamento nas paredes da construção, tive acesso a reflexões interessantes do que se passava ali. As palavras que mais ouvi dos Xavante foram “*wendi*” (“bom”) e “*duré*” (“mais”), quando bem-humorados gozavam enquanto nos faziam trabalhar no carregamento de materiais que usavam para fazer o telhado, por exemplo. Um aspecto curioso foi que, enquanto derrubávamos as árvores nas matas do Tibá, para retirada de materiais, os Xavante brincavam de fingir que a árvore ia cair em alguém, emitindo vários sons na eminência da queda da árvore. Nesses momentos, percebi dois aspectos fundamentais nos Xavante, o bom humor, com o qual agiam entre si mesmos e com os não-indígenas, fazendo diversas piadas, e como apreciavam certos tipos de ferramentas, como um machado pequeno, que pediram de presente. Em contrapartida, apesar do entusiasmo discursivo a respeito do uso de barro para construção, não se motivaram muito nessa parte do trabalho, deixando muitas vezes de participar da

⁴¹ O trabalho de Fernandes (2014) faz uma síntese completa sobre o caso.

aplicação de tal técnica, ficando apenas observando.⁴²

Pelo fim da semana e na véspera do evento, antes do começo das palestras, a construção estava praticamente finalizada, faltando apenas os retoques finais, que foram deixados para serem realizados durante a oficina do EBA, e consistiriam em terminar uma parte da parede e outra do telhado. Nesse dia, com o fim da tarde livre e mais descansados das correrias dos primeiros dias, conseguimos brincar um pouco de futebol, e à noite fizemos uma celebração com fogueira, que já havíamos combinado desde o primeiro dia.

Enfim, o EBA (Encontro de Bioarquitetura) aconteceria predominantemente na sala de conferências do Hotel Bucsky, em Nova Friburgo-RJ, cidade vizinha da onde estávamos, exceto pela oficina do último dia, que seria na própria fazenda do Tiba. Nesses dois dias, íamos de manhãzinha para as palestras e voltávamos todos os dias no fim das palestras, no começo da noite, exceto por alguns membros do Tiba, e pelos Xavante, que ficaram hospedados no próprio hotel também. Antes do evento começar, aproveitaram um intervalo para ir formalizar parte do acordo com o Tiba, que consistia em adquirir uma série de mercadorias que queriam receber. Não consegui acompanhar essas compras, apenas fiquei sabendo da lista efetuada: cinco celulares, cinco cobertores e dezenas de roupas de diversos tamanhos, entre bermudas, camisas e agasalhos, isto é, coisas industrializadas, do mundo urbano, e que ainda hoje, são muitas vezes ainda “difíceis” de conseguir, e portanto, valiosas.

A palestra de abertura do EBA foi feita por Peter Van Lengen, principal organizador do evento, que logo situou o caráter crucial e inovador da bioarquitetura, seu potencial em resolver alguns problemas ambientais da atualidade, ao mesmo tempo em que frisava seu caráter “vernacular e tradicional”, apontando para sua necessidade de “estar em relação com o pensamento dos povos indígenas, aprendendo e trocando conhecimentos com estes”, e que seria o grande propósito desse evento. Por outro lado, esses eventos também geram reflexões por parte dos indígenas acerca das ideias e modo de vida dos *waradzu*. Logo depois, falou Johan Van Lengen, fundador do Tiba. Ele contou das suas experiências nos anos 70 com pesquisas de energia solar, na Universidade Estadual de Campinas, e como por conta desses trabalhos acabou por se aproximar de estudos antropológicos e integrar um projeto de arquitetura e urbanismo em Manaus. Por conta disso, viajou por vários lugares da Amazônia, pesquisando sobre a arquitetura

⁴² Fica em aberto a questão se estariam observando por falta de motivação, ou simplesmente como um modo de aprender.

indígena, quando adquiriu ensinamentos valiosos que acabaram por transformar sua visão de mundo, e ajudaram a contribuir com a urbanização de Manaus. Foi após esses aprendizados que Johan cunhou o conceito de bioarquitetura, "arquitetura da vida", e criou o Tiba, para ser um centro de referência para propagar tais ideias. Foi nesse contexto que escreveu também um livro que se tornaria best-seller, sendo vendido pelo mundo todo, o “Manual do Arquiteto Descalço”. Kaka Werá discursou logo em seguida. Werá se apresentou como tendo descendência indígena, já escreveu vários livros sobre a questão indígena e se classifica como um “terapeuta social”. Vem trabalhando há algumas décadas com questões ligadas à temática, com “enfoque centrado no auto-conhecimento, na sabedoria ancestral e na ecologia profunda a partir da investigação dos saberes tradicionais das raízes culturais do Brasil”⁴³. É um expoente do movimento indígena atual, e sua fala seguiu no sentido de contextualizar e relacionar as arquitetura moderna e a tradicional, os povos indígenas e as relações com o Estado. Ele contou duas histórias interessantes que elucidariam seus argumentos. A primeira versava sobre uma viagem sua a uma aldeia Krahô, na qual havia encontrado uma construção recente, feita em alvenaria, que porém já estava em ruínas. Os motivos, segundo os habitantes da aldeia, eram vários. A construção estava sendo feita em um lugar errado, onde os ventos batiam fortes, e de tempos em tempos, quebravam os telhados. Além disso, a longa distância e a falta de infraestrutura dificultavam o transporte dos materiais e mão-de-obra vindos da cidade, o que fez com que a obra fosse tocada com longos intervalos de abandono, até que, com o fim da verba destinada ao projeto, desistiram. Outra história versava sobre uma outra situação similar, ocorrida com os Guarani do Espírito Santo. O governo havia construído um bairro de casas populares, e destinado parte dessas casas a esse povo. Tempos depois da entrega das casas, verificaram alguns improvisos nas casas dos Guarani, como por exemplo o fato de terem quebrado parte do chão e do teto da sala para fazer um local para a fogueira, e inutilizado um banheiro interno, construindo um outro do lado de fora da casa, pois estes não poderiam ter um espaço destinado a estes fins muito perto do espaço de dormir. Kaka Werá falou de tais histórias para ilustrar o problema vivido atualmente por aqueles Xavante que estavam ali, adiantando novamente a problemática sobre tal situação, e sobre como era importante garantir que a tomada de decisões nesses projetos, como por exemplo o “Minha Casa Minha Vida” e o “Plano Nacional de Habitação Rural” sejam fruto do diálogo entre todos os envolvidos, de modo que as soluções sejam

⁴³Fonte: <http://www.kakawera.blogspot.com.br>, último acesso em 11 de novembro de 2017.

congruentes com o pensamento dos povos, e apresentem impactos positivos para as populações que pretendem beneficiar. Nesse sentido, cabe lembrar que o Plano Nacional de Habitação Rural é uma iniciativa pública nova, com poucos casos estabelecidos efetivamente, e suas implicações, positivas ou negativas, ainda devem ser colocadas em observação por alguns anos.

Em suma, essas apresentações que abriram o evento classificaram a temática do EBA em torno da “arquitetura tradicional”. Todas as demais palestras realizadas durante os dois dias de evento também apresentaram pontos interessantes, mas versariam sobre questões que não fazem parte dos problemas principais desse texto. Para citar algumas, Gernot Minke, por exemplo, ressaltou o fato de construções com terra serem construções de luxo na Alemanha, ao passo que em outros lugares do mundo muitas vezes são mal apreciadas. Simon Velez, por sua vez, apresentou o bambu como material altamente valorizado, mostrando seus projetos na Colômbia e na China. Um ponto interessante a se pontuar nessas palestras, é que, quando se fala sobre bioarquitetura, a argumentação caminha em dois sentidos aparentemente contraditórios, inovação e tradicionalidade, por isso a tendência que tem se constituído em utilizar-se das culturas e dos povos tradicionais para legitimar a eficácia dessas práticas, enquanto modelos propícios para a conservação ambiental. Por outro lado, os povos indígenas também se apropriam desses discursos, e os utilizam em seu favor, se representando como expoentes de uma modernidade que lhes é tradicional, de forma que ambos se legitimam, um a partir do outro. Enquanto isso, os Xavante se revezavam, em sua barraca comercial, expondo seus produtos do lado de fora e se revezando também no auditório das palestras. Na primeira fila, Tsitoti assistia com afinco a todas elas e fazia questão de cumprimentar os palestrantes no final de suas falas.

No terceiro e último dia do evento, chegou a vez dos Xavante. Tsitoti, inaugurando a oficina prática, discursou, contando com a colaboração de Alexandre para traduzir algumas passagens, que pronunciava em sua própria língua. Sua apresentação foi bem similar aquela que havia feito para nós do Tiba no começo da semana, e assim como na maioria das vezes que falava, foi metade na língua xavante e metade na língua portuguesa. Versou a respeito da cultura xavante, da construção tradicional Xavante, seus valores arquitetônicos e cosmológicos. Em uma parte, falou que “*o mundo é redondo, o mundo é cíclico, as formas da natureza são desse modo. Assim é o modo que dançamos e cantamos, e assim é a arquitetura xavante*”. Falou sobre o fato da arquitetura tradicional estar sendo “substituída”, em algumas aldeias, pela construção de casas em arquitetura quadrada e feitas de alvenaria, promovidas pelo incentivo de programas de políticas

públicas do governo. Falava que diante disso, essa expedição Xavante ao TIBA estava relacionada, sobretudo, à apresentação da cultura Xavante e do interesse em transmitir os conhecimentos xavante a respeito da arquitetura e da vida. Estava também relacionada com a troca de conhecimentos a respeito de técnicas construtivas sustentáveis, pois fazia parte do interesse por parte deles em aprender melhor algumas técnicas de construção com terra, como a taipa de mão e o adobe⁴⁴. Eles estavam ali também, nas palavras do chefe xavante, para “*trocar conhecimentos*”. Nesse sentido, poder-se-ia encontrar a ampliação das alternativas e possibilidades para o futuro da construção e da habitação Xavante, principalmente diante desta eminente chegada destes programas sociais do governo. Como veremos, a questão da troca também apareceria nos discursos que acabariam sendo gravados por um documentário feito posteriormente.

Em sua explicação, salientou a importância da conservação ambiental, e de como os Xavante têm vivido no Cerrado brasileiro há centenas de anos, de maneira a zelar por aquele território, do qual são parte. *Ri* é o nome que se dá a casa xavante, e também é com a mesma palavra que nomeia aldeia. *Ri* é parte de um território maior, denominado pelos Xavante de *Ró*, Cerrado. Em um contexto formado por ambientalistas e entusiastas, o discurso de Tsitoti fazia completo sentido, e foi muito bem recebido.

O evento como um todo foi um enorme sucesso. No último dia, apesar da constante chuva, hora mais leve, hora mais intensa, que dificultou o andamento dos trabalhos, principalmente com os contratemplos de colheita de mais folhas que se mostrou necessária na hora, por exemplo, tudo saiu conforme o programado e foi apresentada uma belíssima construção no fim do dia, que foi chamada de *Ri`tiba*. Houve, entretanto, um ou outro momento de desconforto, por exemplo quando os Xavante, usando galochas e capas de chuva, claramente incomodados com a situação e com o frio e a umidade, chegaram a comentar em alguns momentos que não estavam dispostos a dar continuidade ao trabalho, mas acabaram por continuar mesmo assim, contando com a contribuição da melhora no clima.

De todo modo, a satisfação foi geral no fim do dia, e uma grande roda para festejar foi formada no pátio do TIBA, onde todos os mais de 50 participantes que ali estavam dançaram e cantaram as canções guiadas pelos xavantes, que entoadas por aqueles cinco indivíduos que ali estavam, emitiam um forte som, que parecia ser composto por centenas

⁴⁴Técnicas de construção utilizando a terra/barro como matéria-prima essencial que foram usadas na construção realizada no Tiba.

de vozes. A passagem de uma fina garoa, a abertura do sol em seu poente, e a formação de um arco-íris no céu, seguido da chegada da noite, coroaram o acontecimento, que chegou a durar mais de uma hora.

Pensando nesse dia, pude refletir sobre o que representava os discursos de Tsitoti, assim como as danças e cantos, que não só fizeram daquele último dia memorável, mas que fizeram parte do cotidiano naqueles dias, fazendo inclusive Peter Van Lengen cunhar o termo de “arquitetura ritual”. Essas performances são modos de experimentar o mundo, modos pelos quais os xavante produzem sua experimentação no mundo, pelo qual se apresentam e representam, para si mesmos, e para os outros (não-indígenas). São as práticas genuínas pelas quais pensam relações de parentesco e produção da pessoa. São modos através dos quais criam o mundo à sua maneira, seus corpos, suas casas, sua cultura, modos através dos quais combinam história, mitos e sonhos, de forma a produzir algo belo. “*Essa cerimônia foi linda.. muito bonita, muita força xavante*”, disse Tsitoti logo após a última dança do evento.

No dia seguinte, um café da manhã prolongado e preguiçoso, uma rápida reunião e as despedidas. Os xavantes deixaram de presente o resto dos artesanatos que não tinham sido vendidos, poucas coisas, as vendas também tinham sido um sucesso. Troquei com eles algumas pulseiras em macramê, que eu havia confeccionado nas cores vermelha e preta. Tiraram fotos, trocaram abraços, houve choro e sentimentalismo, de ambas as partes. Muito cativante foi o “até logo” de *Tsitoti*, que da janela da van, que esquentava os motores, lançou um “x” e um “t” com as mãos e falou: “*Tiba e Xavante*”.

Durante essa breve reunião, um acordo foi pré-estabelecido. Como retribuição da habitação que havia sido construída na propriedade do Tiba, firmou-se um compromisso em que ficou estabelecido que uma equipe iria até a Aldeia Belém, situada dentro da T.I Pimentel Barbosa, e que era local de origem dos Xavantes que estavam ali presente, e lá seria responsável pela construção de uma outra habitação, nos mesmos moldes “híbridos”, de modo a apresentar para os demais (xavantes da aldeia, de outras aldeias, e por que não também para o governo e para a opinião pública?), as soluções construtivas que se colocaram nessa ocasião.



(Fotos do processo construtivo da *Ri`tiba*. Fonte: próprio autor.)

3.2 – PROJETO TIBAA`UWĒ

Dois meses depois, quando a equipe do Tiba trabalhava em um projeto na restinga de Massambaba, região dos lagos de Cabo Frio-RJ, Alexandre, acompanhado de dois rapazes xavantes e um não-indígena, nos encontraram novamente. Os xavantes tinham vindo com o propósito de ver as universidades do Rio de Janeiro, conhecer a praia pela primeira vez, e retomar, junto com Alexandre, a discussão do projeto que havia sido conversado na oportunidade do final do EBA e na despedida do Tiba. A reunião durou algumas horas, e firmou o compromisso de produzir o “Projeto TibaA`uwĒ”, pelo qual cerca de seis meses depois seriam construídas duas habitações, o “Centro Cultural Tsiwawe” na Aldeia Belém, a pedido do cacique Tsiototi, e o “Centro de Cura” na Aldeia Santa Cruz, uma das aldeias vizinhas à aldeia, a pedido do cacique Sumemé. Infelizmente, eu acabara por sair do Tiba algumas semanas depois desse último acerto do projeto, e não participei dessa segunda etapa, isto é, dos processos de construção que marcaram o Projeto TibaA`uwĒ. Entretanto, durante a construção dessas habitações, foram realizadas gravações, que contaram com registros feitos através de oficinas práticas de capacitação audiovisual aos jovens indígenas xavante, e culminaram na produção de um documentário bastante interessante, intitulado “Uma Casa, Uma Vida”. Essas oficinas foram realizadas em uma parceria com o coletivo Raiz das Imagens, que estava atuando já fazia algum tempo em algumas aldeias Xavante da região, e no momento da reunião estava representado por Rodrigo, o outro não-indígena que acompanhava o grupo naquela ocasião.

Aqui, cabe uma observação quanto à multiplicação de produções áudio-visuais que vem surgindo já há algumas décadas entre os povos indígenas. A inserção dessa nova forma tecnológica dentro das aldeias coloca em questão as várias formas de apropriação e os processos de criatividade envolvidos. De maneira geral, os vídeos têm contribuído com os diálogos “interculturais” e “intraculturais”, sendo usados com objetivos de denúncia e mobilização, divulgação da cultura (para o público externo, e também para a própria comunidade, com objetivo de preservar a memória e as tradições), produção de material didático educativo, entretenimento, etc.

Não por acaso, um exemplo entre os Xavante⁴⁵ é Divino Tserewahu, xavante da T.I. de Sangradouro, que se tornou um dos mais reconhecidos cineastas indígenas da

⁴⁵ Caimi Waiassé, Xavante da T.I. Pimentel Barbosa, é outro exemplo.

atualidade. Sua história coincide com a história de um grande projeto precursor de criação audio-visual indígena, que teve início na virada da década de 90, chamado “Vídeo nas Aldeias”, apoiando e contribuindo para as causas indígenas, se inserindo como uma ferramenta de luta política, ao mesmo tempo em que capacitava jovens para operar autonomamente as etapas de uma produção de imagens e vídeos⁴⁶. Das oito mil horas de imagens produzidas pelo projeto junto a mais de quarenta etnias indígenas brasileiras, várias delas foram produzidas pelas mãos e câmeras de Divino em suas filmagens entre os Xavante, que versam sobre temas preponderantes da narrativa xavante, entre eles, principalmente os rituais, tema frequente de seus filmes. Nesse sentido, a colocação de Graham pode ser de grande valia, elucidando muitas coisas que tentamos apontar até aqui, não só nas produções audiovisuais, mas nas práticas Xavante em variados espaços públicos, indígenas e não-indígenas.

“A encenação de trechos de rituais se alinha, do ponto de vista local, com uma série de encadeamentos que constroem a pessoa xavante. A constituição da agência e do caráter do indivíduo entre os Xavante passa por uma série de cerimônias e transições entre grupos sociais. Para os anciãos, isso determina o reconhecimento existencial que qualifica os Xavante enquanto cultura perante o Outro. Em outras palavras, expor esses mecanismos locais para o público estrangeiro alinha as condições internas de representação com o olhar externo, cria as condições para a boa representação global da cultura local. Trata-se, no limite, da criação de um ambiente de tradução, de um espaço de mediação a ser aberto pelas performances visuais. Ou seja, a exposição da cultura xavante convertida em imagem permitiria a abertura do diálogo intercultural”. (GRAHAM, 2005)

Assim sendo, interessante como alguns pesquisadores tem notado o uso que tais povos têm feito de tais produções áudio-visuais, com ênfase inclusive aos usos endógenos, como sugere a fala do jornalista e cineasta Felipe Milanez em um documentário produzido pelo Sesc a respeito da questão indígena na atualidade, chamado “Índios em Movimento”, de 2016: “a produção áudio-visual tem se tornado uma modalidade interessantíssima para se pensar essas modernidades em agenciamentos com os povos indígena. Eu estive em Pimentel Barbosa, tem energia elétrica ali, e televisão. E o que eles ficavam fazendo o tempo inteiro? Assistindo os rituais e gravações deles, um atrás do outro. Tem muito prazer em fazer isso”⁴⁷.

⁴⁶ Nesse sentido, algumas discussões envolvendo a questão da produção de imagens se debruçaram em pensar criticamente as relações de autonomia ou heteronomia envolvidas nestas, e o trabalho de Graham (2009) é leitura essencial.

⁴⁷ Disponibilizado em https://www.youtube.com/watch?v=tCGz-gmXo_E, último acesso em 10 de

Um outro aspecto interessante de observarmos era também o interesse dos jovens xavante em conhecer as universidades públicas, pois tinham interesse de ingressar na educação superior, fato que se consolidava na época enquanto política pública de ações afirmativas pela lei federal 12.711/2012.

Dito isso, vemos como o documentário “Uma Casa, Uma Vida”⁴⁸, realizado a partir do pano de fundo de captar em imagens às construções de bioarquitetura que seriam feitas em duas aldeias indígena, coloca em evidência a problemática maior na qual esse quadro se insere, demonstrando a situação Xavante em algumas aldeias e suas contradições em relação à chegada de políticas públicas, com ênfase principal nas habitacionais, que é o seu foco. São apresentadas três situações distintas. Por um lado, a aldeia Santa Cruz luta fortemente contra a chegada da energia elétrica, e não quer as casas de alvenaria propostas pelo Governo. A aldeia Belém parece seguir no mesmo sentido, tendendo a negar as casas de alvenaria. Por outro, a aldeia Nossa Senhora das Graças, que possui energia elétrica, e já conta com algumas casas de alvenaria, aguarda ansiosamente a construção de novas casas do MCMV que estão por vir. A seguir, transcrevo três discursos retirados do documentário e que podem ilustrar a situação acima descrita.

“Esta aldeia foi fundada em 2002. Fomos procurar ajuda do governo, em Cuiabá, para fazer casas de alvenaria. A equipe deles veio construir, igual na cidade. Agora de novo, vai ser construídas mais 30. Mas não vai ser igual, essa (de planta octogonal) é muito pequena, vai ser quadrada, igual na cidade... Estamos esperando para ter mais qualidade de vida, mais cuidado com a aldeia”.
(Marcos, cacique da aldeia N.S das Graça)

"A casa que a gente vive é a nossa tradição, nosso costume, e é dentro desta tradição que a casa de palha deve ser construída, então eu não concordo com a chegada da energia para dentro da aldeia. Não vou trocar minha cultura como outras comunidades. Sigo na minha tradição. Assim vamos começar a viver como o branco, mas eu não quero viver como na cidade. As casas de alvenaria fazem muito lixo. O warã se perdeu, agora a comunidade depende muito da televisão. Queremos manter nossos costumes, aqui na nossa aldeia não queremos que ninguém traga a energia. Nós não aceitamos! Conversamos muito e achamos que com a luz elétrica vamos perdendo nossa tradição. (Élcio Parine´edi, ancião da aldeia Santa Cruz)

“Hoje, a cultura do branco quer destruir nossa cultura, por isso estivemos pensando bem em como seria com a chegada dessas casas do branco.

fevereiro de 2018.

⁴⁸ Disponibilizado em <https://www.youtube.com/watch?v=9YXwvstqd0I>, último acesso em 20 de outubro de 2019.

A nova geração está crescendo e está acompanhando tudo isso. O programa de casas que o governo está dando vai acabar com nossa cultura. Nós vamos aceitar? Nós que vivemos nessa região não queremos esta casa pequena do branco.” (Paulo Tsitoti)

Nas falas transcritas acima, várias questões se colocam em evidência. Atentemos a elas. Primeiramente, apesar de demonstrar três exemplos, oriundos de três aldeias distintas, o que se configuraria como um “plano de amostragem pequeno”, sustento a hipótese de que estas situações de divergência são corriqueiras, como já apontado por alguns pesquisadores entre os Xavante, e nos traduzem o aspecto heterogêneo das aldeias, seu caráter politicamente autônomo, intrínseco à sociedade Xavante, e em decorrência disso, como cada aldeia tem apresentado uma posição diferente quanto à sua aproximação com as políticas públicas que os afetam.

Essas divergências de opiniões quanto à tal política pública habitacional nos apresentam, de um lado, uma comunidade satisfeita (ou parcialmente) com o que tem recebido, e do outro, comunidades insatisfeitas, que buscam produzir projetos alternativos em sua aproximação com os não indígenas. Para entender essa especificidade, o caráter exemplar das aldeias referentes pode ajudar. Santa Cruz e Belém sendo aldeias da T.I. Pimentel Barbosa, ao passo que Nossa Senhora das Graças situa-se na T.I. São Marcos Primeiramente, é fundamental compreender a diferença entre o tamanho dos territórios (São Marcos por exemplo apresenta uma área muito reduzida), e a carência de matérias-primas que se faz em algumas T.Is em decorrência disso. E ainda, historicamente, essas regiões se relacionaram de forma distinta frente às aproximações estatais de meados do século XX. A região de Pimentel Barbosa se relacionou mais efetivamente com o SPI, ainda que mantendo um certo distanciamento, e ficou conhecida como região dos Xavantes Ocidentais, ao passo que a região de São Marcos se constitui através de relações com os missionários, e suas comunidades ficaram conhecidas como Xavante Orientais (MAYBURY-LEWIS, 1975)⁴⁹. Embora o autor mencionado tenha organizado tal

⁴⁹ “Maybury-Lewis separa-os em Xavante ocidentais e Xavante orientais, baseado principalmente na localização geográfica que passaram ocupar após o contato e na mediação de que se valeram para a pacificação da relação com os brancos. Os chamados Xavante ocidentais ocupam a região do baixo Rio das Mortes e formaram suas atuais aldeias principalmente em torno de missões salesianas, fugindo de conflitos com fazendeiros e facções dos Xavante do leste. Eles tem portanto uma fixação ao território mais tardia (décadas de 50 e 60). Já os Xavante orientais se relacionaram principalmente com o SPI, em um processo de aproximação mais antigo (década de 40), cujas aldeias foram fixadas próximas aos postos indígenas no alto curso do Rio das Mortes.” (LOPES DA SILVA, 1992, p.)

diferenciação como recurso metodológico, tal diferenciação também foi frisada posteriormente por Lopes da Silva (1982), com algumas reconsiderações, atentando para as pequenas diferenças sociológicas e históricas que apreendiam.

“Se, por um lado, é possível falar-se genericamente da situação atual dos grupos Xavante, por outro é imprescindível lembrar que cada um deles tem passado por experiências históricas até certo ponto um tanto diversas. Cada um deles cristaliza uma situação que pode encontrar nas outras grandes semelhanças ou mesmo identidades estruturais. Por isso mesmo, as variações entre elas tornam-se muito significativas porque possibilitam precisar os pontos de passagem de uma instância a outra de um mesmo conjunto de transformações. As semelhanças profundas se explicam pelo fato de que cada um dos grupos representa um mesmo sistema social – o Xavante – reagindo a uma situação de mudança decorrente do contato com a sociedade nacional: as variações indicam o modo particular pelo qual cada um destes conjuntos de comunidades viveu este contato”. (LOPES DA SILVA, 1992, p. 150).

Em 2 de outubro de 1995, a Folha de São Paulo publicou uma pequena reportagem com o seguinte título: “Índios divergem sobre habitação”. Tratava-se de um evento da ONU em comemoração ao “Dia Mundial do Habitat”, realizado em Curitiba em parceria com o prefeito da época, no qual estavam presentes as lideranças indígenas Juruna (Xavante), Raoni (Kayapó) e Seg Seg (Kaingang), que, apesar de não terem sido convidados ao evento, compareceram e fizeram falas sobre o que esperavam de uma política habitacional para os povos indígenas. Segundo o jornal, Raoni disse que o “índio quer morar no mato, na maloca, longe do homem branco. O fundamental é a demarcação das terras e que o branco fique longe”. Juruna, por outro lado, teria dito que Raoni “é romântico e vaidoso” e que os caiapós têm “terra, madeiras e palha para construir suas casas”, completando “e os outros 350 mil índios que não tem mais como fazer casa? Querem tijolo e banheiro”. Já para Seg Seg, o problema seria as decisões do governo, que são tomadas “sem consultar os índios. Constroem estradas do nosso lado, sem nos perguntar antes”, completando, “para o índio se integrar, sem perder cultura, precisa ter escolas adequadas, e uma política ambiental específica”⁵⁰.

De lado o interessante debate que essas falas poderiam nos fazer seguir, em seus desdobramentos históricos e particulares de cada uma das etnias mencionadas, o que

⁵⁰ Disponível em <http://isa.org.br/xavante/noticias>, último acesso fevereiro 2019.

motivou a recuperar essa cobertura jornalística, de mais de duas décadas atrás, foi o fato de que ela nos mostra que o debate habitacional não é de agora, tendo existido há tempos uma discussão sobre as políticas habitacionais indígenas. A novidade atual é o advento da regulamentação (ou da falta dela!) e da oportunidade trazida pelo PNHR e MCMV. Juruna, xavante da T.I São Marcos, já “antecipava” talvez os direcionamentos pelos quais os habitantes e as comunidades dessa terra indígena se pautariam. Trata-se sobretudo de compreender a lógica histórica pela qual cada grupo se relacionou com a sociedade envolvente. Interessante notar como, a partir desses desdobramentos relacionais com o não indígena, são produzidas também narrativas através das quais os grupos Xavante se relacionam entre si, se identificam como “mais xavantes” que outros. É o que aponta Laura Graham, em sua etnografia em áreas de Pimentel Barbosa.

“O primeiro grupo a estabelecer contato pacífico com os brancos, vive hoje na comunidade de Pimentel Barbosa, no interior da terra indígena de mesmo nome. Eles dizem que “os brancos foram criados aqui, por nós, não pelos outros xavantes, aqui somos fortes, somos privilegiados”. (GRAHAM, 2018, p. 77)

Como demonstra o comentário que a antropóloga ouviu de Warodi, nos anos 80, os xavantes de Pimentel Barbosa utilizam relatos sobre o passado histórico para construir imagens de superioridade de si em relação a outras comunidades xavante contemporâneas. Ainda que a história dos Xavante das aldeias Belém e Santa Cruz tenha divergências com a história das outras aldeias de Pimentel Barbosa (como a aldeia homônima à T.I.), poderíamos pensar que a localização geográfica atual e as memórias de Sõrepre (uma das primeiras aldeias na região, que tem sua existência datada no início do século XX) contribuem para formulações que se aproximam da observada pela antropóloga acima. As escolhas históricas, como veremos, formulam categorias de reflexão que se tencionam através de eixos de distanciamento e/ou aproximação e que são formuladas intencionalmente para caracterizar os modos pelos quais se produziria um “A’uwẽ Uptabi”, um “Xavante de verdade”. Se algumas coisas dos não-indígenas podem ser incorporadas a lógica xavante, de outras é necessário manter distância, pois se algumas comunidades já “*trocaram sua cultura com a cultura dos brancos*”, outras não querem seguir o mesmo caminho, e realizar tal troca irreparável. É o que sugere a fala de Tsitoti, apontando as “*casas de branco*” como o fim da cultura xavante, assim como a fala de Élcio, que acredita nas mesmas casas, de alvenaria, o significado de “*viver como branco*”,

e assim, deixar de viver como Xavante. Voltaremos a essa questão em um momento posterior.

Miremos momentaneamente outro ponto, também crucial, no qual as falas tocam. O fato de eles versarem principalmente sobre a temática da “cultura” e da “tradição”, uma tendência discursiva que tem se mostrado cada vez mais forte entre os povos indígenas, como apontam os debates da etnologia. Se em um primeiro momento foram ressaltadas as tendências de destruição da cultura dos povos indígenas frente aos avanços da sociedade ocidental e do capitalismo global, na atualidade podemos vislumbrar uma tendência oposta (SAHLINS, 1997). As ressaltadas vias de extinção se transformaram em novos modos de relação. Nesse contexto, o intenso contato das últimas décadas fez florescer uma intensa articulação e negociação dialógica entre povos indígenas e não indígenas. A atitude ativa dos Xavante, saindo do Mato Grosso e viajando ao Rio de Janeiro, forjando novas “alianças”, criticando a política pública governamental e se mostrando preocupados com as modificações de suas habitações e de suas vidas, promovendo sua cultura (com verdadeiro ênfase em cima de tal palavra), revela a força desse povo em construir seus próprios caminhos.

Os Xavante, outrora tendo suas terras ocupadas e sua população dizimada, seu modo de vida sufocado (como os povos ameríndios em geral ao fazer contato com o não-indígena), encontram-se hoje apresentando um pleno crescimento populacional, conquistando seus direitos e valorizando sua “cultura”, conceito pelo qual souberam articular politicamente suas relações (GRAHAM, 2005). Como sugere Sahlins (1997) não se trata de negar a culpa ocidental frente ao genocídio cometido para com esses povos (e que, não sejamos inocentes, perdura continuamente até os dias de hoje), mas antes, trata-se sobretudo de colocar o foco de atenção em outras questões, também bastante pertinentes, analisando as respostas, resistências e criações que tem se produzido através dessas relações.

Em outros tempos, “encurralados” por um Estado e sua política indigenista que tentava anular sua cultura e promover sua integração na sociedade nacional, hoje se pode dizer que os Xavante, assim como outros povos indígenas em geral, “celebram suas culturas” (COHN, 2002), e se podem fazer isso, é pelos frutos que colheram das lutas que batalharam, no qual os textos constitucionais e legislativos são marcos significativos. Estão por aí, desenvolvendo parcerias diversas, com distintos atores e setores da sociedade, realizando uma proliferação de produções audiovisuais, musicais, de parcerias

acadêmicas ou com organizações não governamentais, de projetos de desenvolvimento e gestão ambiental sustentável. Estão vivos, fazendo parte das aldeias, das cidades, nos mais variados espaços, mantendo, ampliando, ou reconquistando, sua tão almejada “cultura”.

Nesse sentido, o conceito de “indigenização da cultura”, formulado por Carneiro da Cunha (2009) se refere justamente às implicações impostas pela apropriação do “conceito de cultura” por parte de povos indígenas, articulando estrategicamente suas ações e discursos. A autora reflete assim sobre como alguns povos incorporaram para si o uso ocidental do conceito, usando-o como argumento político central em debates acerca de demarcação de terras e outras lutas por direitos, apontando sua ligação intrínseca com os “processos de construção de identidades étnicas, definidoras de sujeitos de direito no mundo contemporâneo, e que tem a cultura como idioma privilegiado” (CARNEIRO DA CUNHA 2009). Foi também através de tais apropriações conceituais que os Xavante conseguiram reconquistar e regularizar parte de seus territórios desde a década de 70, negociando com o Estado e com órgãos estatais, eleger um deputado e participar ativamente do movimento de redemocratização brasileira na década de 80, e a partir da década de 90, multiplicarem suas esferas de relações (GRAHAM, 2002).

Nessa perspectiva, atentemo-nos a outro trecho, também transcrito do documentário "Uma casa, Uma Vida": *“Aqui queremos continuar preservando nossa cultura. Eu amo muito nossa tradição. A madeira, a palha, os materiais da natureza, do cerrado”* (Sumemé Xavante). É dessa maneira que os Xavante, assim como outros povos indígenas, vem fazendo usos literais e propositais de palavras em língua portuguesa, às vezes sem nenhuma tradução ao idioma nativo. Para Carneiro da Cunha, esses “empréstimos linguísticos [que] não são triviais, se situam em um registro específico” (2009, p. 327). Trata-se de palavras que operam traduções cosmológicas e assim possibilitam a comunicação entre sociedades que são essencialmente diferentes. Como o uso de “cultura”, o próprio uso do conceito de “natureza”, como demonstrado na fala acima, sugere que os discursos formulados por esses indígenas operam em um regime de transposição, para possibilitar uma melhor comunicação e entendimento com a sociedade do não-indígena. Em passagem similar, em outro momento do documentário, Tsitoti põe a mão na parede de adobe do centro cultural construído em Belém e diz *“tô sentindo o peso da força da natureza”*. Enquanto a antropologia busca se distanciar das grandes categorias dicotômicas que colaborou em inventar, os indígenas se apropriaram dessas categorias, e continuam elevando suas potencialidades. Sobre isso, uma passagem do

antropólogo Philippe Descola é bastante elucidativa.

“Algumas palavras tornam-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, mas seria bem difícil encontrar seu equivalente exato na maior parte dos povos a quem se atribui esse tipo de noção, pois tais transposições em mão dupla não estão livres de quiproquó: frequentemente, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais— complexas e diversificadas, logo difíceis de formular no código simplificador de nossa economia política da natureza — do que um desejo de obter o apoio de organizações internacionais influentes, graças a um discurso facilmente reconhecível, e com a finalidade de conduzir lutas de reivindicação territorial” (DESCOLA, 1998, p. 24).

Assim sendo, vemos que os objetivos de tais discursos possuem um viés instrumental, pois eles compreendem que certos modos de se dizer algo contribuem para o fortalecimento de sua cultura, ao mesmo tempo que através dos discursos conseguem angariar fontes de recursos através de novos projetos e parcerias. Os Xavante, assim como outros povos, souberam operacionalizar essas traduções, valendo-se de narrativas pragmáticas como estratégia para obtenção dos fins desejados, utilizando-se das categorias e problemáticas valorizadas pela sociedade não indígena como através de discursos de “preservação das culturas e dos povos tradicionais”, “conservação da natureza e do meio ambiente”, se constituindo assim como sujeitos políticos. Vale ressaltar que isso não quer dizer que esses povos sejam “ambientalistas” e nem que sejam “mentirosos”. Os Xavante, por exemplo, ao falar diretamente sobre a preservação do Cerrado, sintetizam o engajamento em uma ideologia ambientalista, no sentido de praticar apoio verbal à conservação, ao mesmo tempo que esse engajamento se insere nas práticas cotidianas de um povo que necessita da manutenção ecológica daquele bioma, no qual muitas vezes sustentam uma espécie de “cosmologia lavoisieriana, no qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), na qual valores, tabus e prerrogativas institucionais fornecem ferramentas para ações que pautam exploração limitada dos recursos naturais.

De todo modo, essas reflexões trazem questões interessantes que podem ajudar a levantar ponderações sobre a importância de se respeitar a produção da casa xavante, e assim a produção da pessoa nessa sociedade. Conforme outro trecho extraído do documentário, falado por Marcos, cacique da aldeia Nossa Senhora da Conceição, “a

comunidade não gostou dessa casa, está muito pequena. Na casa xavante, várias famílias moram junto... genro, nora, filho, netos”, e ainda na fala de Tsitoti que diz que “nós não queremos essa casa pequena do branco”, podemos notar as incongruências culturais para as quais esses discursos nos apontam. Por conseguinte, entender como formas institucionais como a uxorilocalidade, por exemplo, determina a produção de parentesco, e assim, determinam certos modos de ocupar o espaço, o que temos é a exigência de que se escute o “nativo”, para entender suas preocupações a respeito do modo de habitar o território.

Como construir uma casa boa, se nela não cabe a linhagem familiar? Os projetos de casas de 40m², formulados para residências unifamiliares, das políticas do MCMV, provavelmente acabariam por impossibilitar certos aspectos dessas relações, pois como já problematizado por alguns moradores da aldeia Nossa Senhora, o tamanho da casa, construída sob o padrão lógico da “família brasileira” com quatro membros, impediria mais moradores, como se faz na lógica indígena. Isso poderia implicar em transformações nas relações cotidianas ou não, entre os diversos segmentos e grupos de metades apresentados pelos Xavante, e assim, modificando a lógica da produção da pessoa e das redes de parentesco. A aldeia de São Marcos (“aldeia mãe” da T.I. São Marcos) apresentou grande aumento do número de casas (sem expansão demográfica relativa) já desde as observações de Maybury-Lewis nos anos 1960, e a continuidade de fissão dos grupos e aldeias dessa T.I. parecem confirmar a lógica de que os padrões sociais mudam, conforme se transforma o espaço, o que parece estar relacionado com o intenso contato com a lógica religiosa dos missionários salesianos que se fez nessa região Xavante, onde a aldeia cresceu em comunhão a essas instituições. Através de sua história, vimos como os Xavante sempre lutaram com resistência, continuando até os dias atuais a impor seu modo de pensamento e a atuar em relação ao mundo da mesma forma como sempre atuaram, através de suas próprias lógicas cosmológicas, e como cada aldeia, apresentando sua própria autonomia, cria e recria significados para os elementos que se inserem na constituição de seus mundos.

Se a alvenaria já foi aceita e já é tecnologia consolidada em algumas aldeias, adquirindo um status simbólico positivo e até mais valorizado que os antigos materiais de construção, conforme podemos notar na fala do líder Marcos, que diz que “*a casa de palha mexia muito com vento forte, tinha risco de fogo... governo me ouviu, me obedeceu, fizemos esta casa de material bom (alvenaria) e agora tá sossegado*”, alguns elementos

da arquitetura ainda são vistos negativamente, como o tamanho, pequeno, das casas. Por outro lado, algumas comunidades continuam a insistir na distância

“Nós não vamos trazer casas de alvenaria. Estamos construindo casas tradicionais, como nossos ancestrais. Esta casa, é de tijolo artesanal de barro vivo, como nós. Esta casa é feita da mesma terra que produz nosso alimento. Somos da mesma terra e voltamos para ela, somos parte desse grande ciclo. O governo nunca entregou as coisas de graça para os indígenas. Quem aceitar as casas, vai pagar até a morte”. (Tsitoti)

De qualquer forma, nos dois exemplos, o que vemos é um povo decidido a construir seus próprios projetos de vida. Seja através das próprias divergências encontradas entre as aldeias, nas novas construções de alvenaria, ou nas novas construções artesanais, o objetivo é garantir a troca correta a ser estabelecida com o outro. No caso da aldeia Nossa Senhora da Conceição, isso acontece pelo diálogo com Estado e instituições religiosas. No caso da aldeia Belém, isso se impõe em diálogo com os discursos ecológicos e holísticos, e com parceria com as organizações não-governamentais. Tsitoti diz que fazer construções como as do Centro de Cultura Ripá é continuar construindo as casas *“tradicionais como os ancestrais”*. Marcos frisa que o *“governo o obedeceu”*. Podemos assim analisar quais os eixos que podem ser estabelecidos para pensarmos essas trocas, a partir do pensamento Xavante, de modo que a inovação possa encontrar alguma congruência, isto é, de modo que pegar algo de um outro, também seja como deixar parte de si, deixar um pouco da própria cultura, seja a partir de *“estado de obediência/submissão”* ou através de uma troca de saberes, como aponta a fala abaixo:

“Esses especialistas vieram da cidade com a técnica da casa viva e nos ensinaram. Eles aprenderam nossa cultura. É muito bom esse trabalho e a troca de experiências. Eles trouxeram um conhecimento importante para nós. Fiquei contente. Dividimos o trabalho de construção. Cada um fez um pouco, xavante e branco.” (Serezu, ancião da aldeia Santa Cruz)

Cria-se uma relação em que o Xavante ao apreender as tecnologias do não-indígena, também deixa suas próprias, mesmo em registros distintos, de modo que a inovação seja sempre pautada por um fazer de si mesmo *“mais xavante”*, e nunca, se

guiando ao polo oposto, isto é, indo ao encontro de se tornar “mais branco”. As trocas, as transformações culturais, devem ser operadas sob o ponto de vista dos Xavante, e assim nunca sob uma perspectiva de submissão, apontando assim que essas relações de alteridade podem ser observadas em diversos aspectos da vida e do pensamento Xavante.

Mantovanelli (2015) nos apresenta uma situação interessante e sobre a qual podemos fazer alguns apontamentos de semelhança com esse trabalho, pois ela reflete justamente sobre questões habitacionais, entretanto entre os Mebengokre-Xikrin, povo que vive nas proximidades do Rio Xingu, situado em uma região impactada pelas obras desenvolvimentistas da hidrelétrica de Belo Monte. Diante disso, foi firmado com a empresa Norte Energia, a responsável pelo projeto, uma série de compromissos e projetos de mitigação dos impactos aos povos locais, contexto no qual a construção de novas casas de alvenaria nas aldeias estava envolvida nos projetos. A autora busca destacar as concepções Xikrin a respeito dos não-indígenas e suas políticas, nos mostrando como aqueles refletem a respeito destes (e vice-versa), ao mesmo tempo em que elucidam as premissas de seus modos de produção.

Em um caso relatado pela antropóloga, os indígenas, ao visitarem uma aldeia vizinha, aonde algumas casas do projeto estavam prontas, dizia ela que os homens chegaram fotografando as casas (para mostrar aos outros da aldeia) e enquanto faziam tal ato, já faziam diversas críticas ao “o tamanho pequeno, a ausência de varanda traseira, a presença de paredes internas, o uso de telhas de amianto, a fragilidade dos tijolos de oito furos utilizados, a ausência de armadores de rede nas paredes, o espaço pequeno entre uma casa e outra, a falta de coesão no círculo” (MANTOVANELI, 2015). Desse modo, a autora faz uma reflexão sobre como tal projeto proposto pela Norte Energia não estava correspondendo ao modo de ser e as indicações dos Xikrin nos projetos, demonstrando a falta de “engajamento comum” na construção das casas de alvenaria.

“Uma casa é bonita [*kikre mejx, kikre rajx*] quando comporta muitas crianças e é orgulho para uma mulher ou homem possuir muitos netos e netas. A beleza do mundo depende da produção correta de pessoas mẽbêngôkre (Cohn, 2000). Nesse sentido, os Xikrin consideram que os brancos são fracos [*rerekre*] e preguiçosos [*mukangare*] porque possuem poucos filhos e netos. Segundo eles, o erro das casas de alvenaria, construídas nas aldeias está associado ao modo econômico, digamos, de como os brancos fazem parentes. Por produzirem poucos filhos, os brancos pensam que casas pequenas são suficientes para o crescimento e desenvolvimento deles e não conseguem entender a necessidade Mẽbêngôkre de certos tipos de casa. Os Xikrin dizem que o fato da família

do branco ser pequena, com poucos filhos, é associado ao seu próprio surgimento no mundo que se relaciona, por sua vez e entre outras coisas, a ações de egoísmo e sovinice. Para os Xikrin, as casas de alvenaria, do modo como estão construídas, não são capazes de se constituírem como local adequado de produção de pessoas Mëbêngôkre, devido ao seu tamanho pequeno e à presença de muitas divisões internas. Trata-se, nesse caso, de uma “guerra de ontologias”, para usar outra expressão de Almeida (2013). Devido à incomunicabilidade entre o conceito de casa bonita [*kikre rajx*] para os Xikrin e o projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias, é possível contrastar o modo de existência Mëbêngôkre, pautado pela generosidade entre parentes, e o modo de existência da política dos brancos de Belo Monte, pautado por ações egoístas e sovinas. A casa mëbêngôkre [*kikre*] pode ser pensada como um buraco do fogo de onde brotam pessoas e parentes, que reforçam cotidianamente” (MANTOVANELLI, 2015)

Nesse sentido, seu argumento é de que os Xikrin estariam propondo um distanciamento de uma casa que expressaria as características dos brancos, egoísmo/sovinice, e principalmente, a inaptidão ao parentesco. Os Xikrin não estariam interessados em se tornar pessoas marcadas por tais adjetivos referidos aos não indígenas, e, portanto, “o que as atuais situações de impactos e dos projetos das políticas de mitigação parecem promover é um desafio que envolve a manutenção dos modos de existência Mëbêngôkre” (MANTOVANELLI, 2015). Em suma, de acordo com a autora, realizar a manutenção desse modo de vida singular seria o resultado do empreendimento em transformar os “projetos de branco” em “projetos kayapó”, pautados por distintos e opostos adjetivos, que configurariam a condição ótima para a produção de pessoas.⁵¹

Portanto, devemos analisar como corpos, casas e coisas estão intrinsecamente relacionados, e como as técnicas e tecnologias configuram modos de inserção no mundo. Quando Serezu diz que “antes não tinha alvenaria, não permitia entrada de não-indígena, e nossos ancestrais contam que antigamente, com a entrada do branco, apareceram muitos problemas e doenças”, os Xavante estão construindo toda uma teoria filosófica sobre as coisas do mundo. Para alguns Xavante, “alvenaria-cidade-lixo-doença” são formulações conceituais que indicam todo um estado negativo que se dá em referência ao não-indígena. Não obstante encontramos também o oposto, quando “alvenaria-cidade-material bom-sossego” se associam como algo positivo, nas formulações de Marcos da aldeia Nossa Senhora.

⁵¹ Cabe mencionar que em 2015, o Tiba atuou em parceria com uma aldeia Kayapó, nos “mesmos moldes” do projeto TibaAuwe. Não tenho informações sobre essa situação, mas apresento nos anexos uma foto da construção.

Fazer trocas com brancos, implica em estar em uma zona de risco. As coisas devem ser transformadas, sim, mas sempre através da lógica indígena. Diversas pesquisas, e não só entre os Xavante, têm indicado essa tendência (COHN, 2006; MANTOVANELLI, 2016; GRAHAM, 2018). As instituições não indígenas devem passar por um processo de metamorfose, tal como os corpos indígenas se transformam para se adequar à vida, a exemplo da escola, da arquitetura, do futebol, ou de outras instituições não-indígenas, que puderam passar de instituições que representavam a dominação para instituições que representam a autonomia e a criatividade, através das transformações a que foram submetidas, para se tornarem propriamente xavante. Quanto as políticas de habitação, se, por um lado, aceitar as casas de alvenaria poderia estar associado a morar numa casa de branco, e assim, “virar branco”, por outro, trocar conhecimentos e construir uma casa original, inovadora, e assim sendo, se mantendo na zona do que pode ser entendido por eles próprios como “*tradicional*”, se torna um imperativo para continuar sendo Xavante apesar e através das transformações. Por outro lado, a “obediência” do governo frente as expectativas de outra aldeia Xavante servem para impor o papel desse povo como protagonista da relação, instituindo também, para este grupo, um modo autêntico de ser Xavante. Opera-se, dessa maneira, toda uma dimensão reflexiva do que é ser indígena e do que é ser não-indígena.

O pensamento de Ingold (2012) pode contribuir para pensarmos a casa Xavante, e levar a questão da habitação em busca de outras possibilidades. O autor usa o debate a respeito da relação entre sujeito e objeto, ciência e modernidade, pessoas e objetos, de forma a pensar que o “mundo é uma série de negociações entre uma multiforme armada de forças, os humanos entre elas, e tal mundo não pode ser dividido nitidamente entre dois pólos preexistentes chamados ‘natureza’ e ‘cultura’”. Nesse sentido, não existiria qualquer espécie de diferença ontológica entre pessoas e objetos, sendo todos, pessoas e objetos, sujeitos dotados de capacidade de produção de efeitos no mundo, ou agência e intencionalidade. Essa discussão leva o autor a conceituar então o que chama de Antropologia Ecológica. Para o autor, as relações entre humanos e ambiente devem ser pensadas de forma não hierárquica, de modo a inserir também os não-humanos como potenciais sujeitos. Humanos e não-humanos são coisas vivas. O conceito de paisagem como campo relacional da vida nos propõe um mundo habitado através dos engajamentos perceptivos diretos entre elementos desse mundo, onde habilidades (*skillment*) específicas e maneiras de apreensão do mundo, surgem de distintos modos de relação dos corpos com

o mundo, ou perspectivas de habitar o ambiente (*dwelling perspective*). O trabalho de Sautchuk (2007), autor que segue certas indicações ingoldianas, faz uma reflexão a respeito do papel de artefatos ligados à pesca, como arpões, anzóis e barcos para a configuração do povo da Vila de Sucuriju. O modo de construção da pessoa nesse local estaria ligado a um processo de engajamento entre humanos e não-humanos, privilegiando as relações técnicas e os contextos práticos. Dessa forma, a pretensão do autor, de fazer o que ele chama de uma antropologia da técnica, consideraria a constituição do humano a partir da relação com outros elementos dos aspectos materiais, diferenciando laguistas e pescadores através de suas formas de se relacionar com esses demais elementos. A inserção na atividade técnica implica num modo de construção da pessoa associada aquela atividade. Apesar de estar inserido em outro contexto, as idéias do autor são pertinentes para pensarmos a existência de uma rede de relações que associam coisas e corpos, objetivando aqui, algumas respostas, ou mais perguntas, para nosso objeto de estudo: compreender o espaço como aspecto fundamental para entender a produção da pessoa e da vida, em um povo indígena.

Nesse sentido, podemos pensar nas categorias xavante de *Ri, Ho e Ró*, e como esses conceitos articulam uma série de engajamentos entre as pessoas com o território, os espaços e as coisas. O trecho a seguir, retirado do documentário, pode nos servir para ilustrar mais uma vez a importância das coisas que compõem o espaço: “Burureware, é a madeira que nós usamos para a casa. Os cupins não atacam. Essa madeira dura muito, os insetos respeitam. A “Toiré”, nós colocamos no centro da casa. “Siruwede”, é boa para o telhado”. Aqui, se expõem as propriedades inerentes a cada coisa. As madeiras específicas para os fins desejados, força e duração da casa, resistência contra insetos, etc., nos apontando para um saber sobre as espécies vegetais da região e seus usos. No mesmo sentido, essa passagem registrada por Medeiros, nos aponta a existência de atributos especiais nas diferentes: “[...] quando nasce o filho de um wamaritede´wa, sobre o cesto do recém-nascido amarra-se um pedaço de uma madeira do cerrado, chamada de wamari, que tem propriedade de provocar sonhos em seu portador” (MEDEIROS, 1991, p. 25). A madeira aparece aqui como um potencializador de sonhos. Ora, se levar o “discurso do nativo a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) é tentar construir uma narrativa com e a partir de suas próprias narrativas, devemos seguir esses discursos e refletir sobre eles.

Para fazer um paralelo, em outros povos, como os Zafimaniry, povo de Madagascar, encontramos a explicação que faz uso da propriedade vital de certos tipos

de árvores para conectá-los à arquitetura das construções (SANTOS-GRANEIRO, 2011). O arquiteto Simón Vélez, em palestra do EBA, mencionou o fato do bambu ser altamente valorizado na China, demonstrando seus atributos simbólicos e filosóficos na cultura chinesa, como a raiz profunda, que significaria firmeza, sua altura a honorabilidade, e seu interior vazio a modéstia, reunindo características ideais para o papel importante que tem naquela sociedade.

Ora, se por um lado podemos observar como discurso de “preservação do Cerrado” se motiva através de uma raiz estratégica e pragmática, não deixam também de se inserir como uma narrativa “totalmente verídica”, que pode ser demonstrado pelas associações que as pessoas fazem com as coisas que compõe seu habitat. A inserção de elementos não-humanos, animais, vegetais, objetos, enfim, coisas vivas, na teoria social pode ajudar a vislumbrar outras possibilidades teóricas e metodológicas diante de nossa questão. A habitação tradicional Xavante (*Rí*) nos apresenta a existência de uma ampla rede de relações entre os Xavante e o Cerrado em que vivem. Os tipos de madeira e seus usos específicos (de modo a executar as funções precisas) a geometria circular das aldeias e das casas (de modo a criar um microclima protegido dos ventos do cerrado, e sustentar toda uma teoria sociológica espacial das metades clônicas, e linhagens), a porta das casas direcionadas ao pátio (coração da aldeia e região pública/política), e a aldeia no sentido a mirar para os rios da região e a Serra do Roncador (água e a montanha e seus agenciamentos), as folhas da Palmeira Babaçu (*Attalea ssp.*) ou outras específicas que são utilizadas para cobrir teto e parede das casas, e a mesma Palmeira que também fornece alimento e se extrai o óleo que homens e mulheres usam nos cabelos, as madeiras e taquaras utilizadas na estrutura da casa, a fibra da palha de Buriti (*Mauritia flexuosa*) usada para as amarrações dessa estrutura (a mesma fibra também usada como pulseira e tornozeleira, adornos característicos e marcante da identidade Xavante e que possuem propriedades mágico-espirituais), os batoques auriculares, etc., se configuram como aspectos importantes do modo de habitar a vida para os xavante e que nos revelariam seu modo de existir, seu modo de produção da subjetividade. Tecnologias diferentes resultam em produções diferentes, um laguista se difere de um pescador, assim como um xavante se difere do não indígena através de uma rede de tecnologias que sustentam seus modos de produção de vida. É necessário o uso de materiais específicos, coisas, que compõem a produção do espaço e do corpo xavante.

Nesse sentido, Welch et al (2013), em uma publicação que representa o

desdobramento de pesquisas realizadas em um processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Wedezé, apresenta uma descrição detalhada de aspectos de cunho ecológico, descrevendo o cerrado em profundidade, assim como as atividades econômicas dos Xavante, as espécies vegetais e animais utilizadas por eles. Os autores apresentam o refinamento da estratégia nativa de manejo do ambiente e uso de recursos naturais, que é produto de um rico e vasto conhecimento da ecologia local. A partir disso, examinam o impacto da ocupação não-indígena no mesmo bioma, apontando os perigos da expansão do agronegócio, do desmatamento, da presença de gado, e de atividades extrativistas predatórias, comparando-a com a ocupação xavante no ambiente, que garante a integridade da biodiversidade do cerrado.

A partir disso, podemos apontar para questões que elucidem as relações entre os Xavante, suas habitações e o ambiente no qual vivem. Materiais de construção, práticas, tecnologias, devem estar inseridos nessa problemática, tanto quanto as práticas e políticas do Estado (órgãos e políticas) e das organizações da sociedade civil. Dessa forma, poderemos vislumbrar quais são as explicações nativas que nos revelam as relações ecológicas entre eles e os diversos seres que coabitam o cosmo e como essas explicações se constituem em verdadeiras filosofias (ou ontologias), que tentam ser acessadas através do viés instrumental da antropologia.



(Fotos do processo de produção do Centro de Cultura Ripá, Fonte: Peter e Veronica VanLengen – Tiba)



(Fotos da construção do Centro de Cura, em Santa Cruz. Fonte: Peter e Veronica Van Lengen - Tiba)

3.3 - CULTURA E TRANSFORMAÇÃO

Em 2015, os Xavantes da aldeia Nova esperança da T.I. Marãiwatsédé receberam a construção de 40 moradias, que abrigam cada uma entre 10 a 15 pessoas. Construídas através do PNHR e do Minha Casa Minha Vida, as casas são redondas e de alvenaria ecológica (tijolos que usam menos cimento), têm 60m², e são cobertas por telhas de zinco pintadas da cor vermelha. Essa conquista original, representa um exemplo xavante, das 4

mil unidades que foram construídas para povos indígenas, entre 2009, ano em que a política começou, até 2016, ano em que a política já estava bastante estagnada devido à recessão econômica do Brasil. Segundo a FUNAI⁵², “O Nordeste é a região com maior número de contratos firmados desde 2009, quando o programa foi lançado. São 2,7 mil, que correspondem a 68% do total. Na sequência vêm a região Norte (469) e Centro-Sul (451)”. “Beneficiando” 15 mil indígenas até então, a política se mostrou efêmera, em um universo de 800 mil indivíduos (segundo o censo de IBGE de 2014), a maioria não beneficiada, entre os quais se incluem os Xavantes de Pimentel Barbosa e de São Marcos, que acabaram por não receber as novas construções, devido a estagnação de recursos.

A região de Marãiwatsédé foi o último território Xavante reocupado, fato que ocorreu apenas recentemente, entre 2013 e 2014 (FERNANDES, 2014). Tendo realizado uma desocupação forçada dos Xavante que habitavam aquelas áreas, ainda nos 1960, o governo ajudou na manutenção da então instalada grande propriedade rural, a Fazenda Suiá-Missu, que leva o nome do principal rio da mesma região, e o que, associado a outros fatores e ao decorrer do tempo, acabou por fazer de Marãiwatsédé a terra indígena mais devastada do Brasil, tendo perdido mais de 70% de sua vegetação original. Não por acaso, Marãiwatsédé apresenta alguns traços singulares, quando comparada com outras aldeias xavante. É a única terra xavante onde grande parte é constituída de bioma amazônico, e uma das únicas a possuir em uma de suas três aldeias uma mulher como liderança maior. Marãiwatsédé também segue firme no desenvolvimento de projetos ambientalistas, como é o caso da inserção de sua Associação Marãiwatsédé, engajada no Projeto da Rede de Sementes do Xingu (RSX), entre outros projetos, que desenvolvem parcerias com projetos agroflorestais e de reflorestamento. Entretanto, novas disputas pela retomada da área são ameaças constantes.⁵³

Cabe mencionar a importância das organizações e associações indígenas que, começando a surgir já nos finais do anos 1980, se proliferaram a partir dos anos 90, com a possibilidade constitucional de se formalizarem enquanto pessoas jurídicas, aventaram novas formas de representação política e demonstraram mais uma vez a potencialidade indígena em lidar com as demandas institucionais nacionais e internacionais. Nesse

⁵² Disponível em <http://www.pac.gov.br/noticia/c4c559b7>, último acesso em 20/03/2019.

⁵³ Como sugere uma notícia veiculada pelo site do MPF em fevereiro de 2019, que noticia a potencialidade de novas invasões dos antigos posseiros da região. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/indigenas-xavante-denunciam-ameacas-de-invasao-do-territorio-maraiwatsede-em-mato-grosso>, último acesso em 25/03/2019.

sentido, em 2016, a aldeia Belém fundou a AIRE, Associação Indígena Ripá de Etnodesenvolvimento.

“A AIRE foi formalizada em 2016 com 180 associados da aldeia e tem atuado na produção e comercialização de artesanatos tradicionais, intercâmbios culturais e na formação e produção audiovisual para que os próprios jovens da aldeia registrem as atividades desenvolvidas. Além disso, une esforços pelo fortalecimento da soberania alimentar da comunidade Xavante. Seu projeto contemplado no edital DGM Brasil tem como objetivo desenvolver a autonomia e o controle dos processos da cadeia produtiva de sementes nativas e, para isto, prevê ações de estruturação de grupos coletores, construção de espaços multiusos para armazenamento de sementes, realização de feiras e divulgação das atividades”.⁵⁴

Em 2017, através das ações da AIRE, junto com o apoio de outras instituições (DGM, Funai, ISA, Opan), a aldeia foi palco da “1ª Feira de Troca de Sementes e Saberes A’uwẽ”, dando início assim a um projeto de fortalecimento da agricultura Xavante, e estruturando um grupo de coletores de sementes e a projetando a construção de uma futura “casa de sementes”. Nesse evento, recebeu convidados de outras aldeias da T.I. Pimentel Barbosa, da T.I. Maraiwatsede e T.I. São Marcos, assim como não-indígenas.

“A programação dos três dias de evento contou com espaços de trocas de experiências, palestras, produção da culinária tradicional, corrida de tora, competição de arco e flecha e muito canto tradicional xavante. A feira propriamente dita foi realizada no último dia do encontro, quando cada família apresentou suas sementes para trocar. Os organizadores contabilizaram mais de 30 variedades, entre milhos, feijões, cabaças, algodão, arbóreas e outras. Simirihu, ancião da aldeia Belém, falou sobre a importância do Cerrado para a saúde do seu povo: "Venho trabalhando há muito tempo com as plantas nativas, com o conhecimento da medicina natural que aprendi com meu avô, tratando mulheres grávidas e crianças. Hoje em dia, os mais jovens não se interessam muito pela medicina natural, pelo conhecimento das plantas do Cerrado". Sumemé também completou, "agora, aqui na aldeia estamos organizando nosso trabalho de coleta de nativas do cerrado, de plantar nossas sementes tradicionais para alimentar a comunidade, nossas crianças. Nós estamos fazendo nossa Feira de Trocas de Sementes para não acabar com nossas sementes".⁵⁵

⁵⁴ Disponível em <https://dgmbrasil.org.br/pt-br/noticias/feira-de-sementes-e-saberes-uw> , último acesso em 15/04/2018.

⁵⁵ Disponível em <https://dgmbrasil.org.br/pt-br/noticias/feira-de-sementes-e-saberes-uw> , último acesso em 15/04/2018.

O povo Xavante sofreu historicamente a perda da sua soberania sobre um vasto território do Brasil Central que ocupava, dificultando manejos tradicionais de caça, coleta e pesca. No campo da agricultura, variedades de sementes antes cultivadas foram abandonadas e perdidas, grande parte em decorrência dos projetos de rizicultura. Com o acesso à renda e a aproximação com a cidade, cresceu o consumo de produtos industrializados em detrimento dos alimentos tradicionais. Como vimos, algumas aldeias buscam se alinhar com projetos de cunho ecológico que buscam conservação e multiplicação de práticas tradicionais. Fazem parcerias com bioarquitetos e permacultores, e também se inserem em projetos como a Rede de Sementes do Xingu, coletando e beneficiando sementes do cerrado para a restauração florestal, participando de atividades e práticas que envolvem a temática sustentável. Assim, revivem práticas tradicionais como as *dzomori*, excursões nas quais os Xavante percorriam o território durante meses, garantindo alimentação e fontes de recursos necessárias, e que, agora, são práticas muito mais instantâneas (duram as vezes apenas um dia), mas não menos importante, pois garantem grande quantidade de sementes coletadas, que acabam por gerar renda, entre outros fatores. Em 2018, dois novos projetos, “Vivência Interétnica em Agroecologia”, realizada em parceria com o Instituto Flor de Ibez, em uma fazenda em Barra do Garças – MT e aberta ao público externo, e a “Oficina de capacitação em bioconstrução”, realizada em parceria com a Funai entre aldeias Xavante para reformar a casa construída no Projeto “TibaA´uwẽ”. Alexandre, que conheci em 2012, segue junto, colaborando na promoção de parcerias nesses projetos, atuando entre várias aldeias Xavante. Esses exemplos indicam que o papel dos não-indígenas também é fundamental, na medida que possam auxiliar a construir pontes para a construção de novos paradigmas frente as adversidades do mundo moderno, na qual se encontram em relação os povos indígenas do Brasil. E sempre preservando o protagonismo (indígena!) que lhes é de direito.

A comunidade da aldeia Belém, assim como muitas outras aldeias xavante, produz anualmente parte de seus alimentos em roças de toco familiares, e segue tentando resgatar e fortalecer essa antiga prática de agricultora. Como explicou Carolina Ewaptu, liderança da aldeia Nova Esperança na T.I. Maraiwatsede, no evento de sementes citado acima: "*Na roça tradicional, a gente planta alimento saudável: milho, arroz, feijão, abóbora. Tudo isso é produto da terra que não tem veneno, para a comunidade indígena e fortalece o nosso alimento, do povo A´uwẽ Xavante*". Como sugere a fala de Carolina, se articulam conceitos de saúde com alimentação tradicional, ao mesmo tempo que, ao menciona-lo

em oposição as comidas produzidas com uso de veneno, faz uma dupla articulação com movimentos ecológicos que lutam pela diminuição do uso de agrotóxicos, um dos grandes responsáveis pelos impactos ambientais negativos nas águas e solo do Cerrado.

Na T.I. Sangradouro, alguns Xavante, em parceria com órgãos do governo estadual e empresários e fazendeiros locais, tentam novamente implementar projetos agrícolas em larga escala. A exemplo atual dos Pareci, etnia que também vive no Mato Grosso, aqueles se preparam para poder regular atividades de plantio de soja e arroz, reunindo caciques da região para referendar a proposta e dar entrada nas instâncias jurídicas, inaugurando um projeto que a princípio prevê relações de arrendamento e parceria com agricultores da região, para, em um segundo momento, capacitar tecnicamente os indígenas para assumir os projetos de maneira autônoma.

“Segundo o cacique Bartolomeu Partira Pronhopa, já houve uma tentativa no passado, mas a polêmica em torno do tema pôs fim aos planos. “Precisa abrir um caminho para usar a nossa terra, não desmatar tudo, mas desmatar o que é necessário”. “Tem algumas ONGs que são boas, que nos apoiam na agricultura, cultura, educação e saúde, mas não são todas. Tem umas que querem a gente debaixo das asas deles, os papéis no braço. Eles continuam a vida bela na cidade e o índio passa fome. Alexandre Ctsereptsé faz um apelo ao governo federal: “Tem que mandar 50 máquinas para o Sangradouro, para trabalhar, desmatar, gradear, plantar soja, arroz e todo o alimento. Só isso vai salvar o povo Xavante” (www.canalrural.uol.com.br)

A polêmica, a qual Bartolomeu se refere, foi uma tentativa frustrada de um projeto bem parecido, que ocorreu no início do ano 2000, quando duas aldeias articularam-se com fazendeiros e liberaram suas terras para o plantio de soja, o que gerou conflitos com outras aldeias que não compactuaram com a iniciativa, além de judicializações impostas por órgãos governamentais que acabaram por dar fim ao caso. Entretanto, qualquer semelhança com o “Projeto de desenvolvimento Xavante”, implantado no final dos anos 1970 e anos 1980, à época do regime militar, não é mera coincidência. Trata-se de uma nova face de um projeto que parece querer aplicar as mesmas relações desastrosas já tentadas em épocas anteriores. Não obstante, os desencontros de opiniões entre as aldeias também acontecem em Sangradouro, à exemplo da aldeia Abelinha, que apresenta posicionamentos contrários a tais práticas, e tenta outros caminhos, mais próximos do que podemos chamar de “desenvolvimento sustentável”.

Novamente aqui encontramos as tensões e conflitos pelas quais se relacionam a cosmopolítica Xavante com seus múltiplos elementos e agentes. Se em um caso, manter a cultura significa realizar parcerias com setores ambientalistas, fomentando a preservação do território, a bioarquitetura, projetos agroflorestais e recuperação de sementes nativas, em outro caso pode significar realizar a parceria com setores que se encontram no extremo oposto ideológico, setores da agropecuária e do agronegócio, plantando monoculturas em grandes extensões de terra, com a promessa de renda e melhorias. Em todo caso, essas situações nos ilustram e fazem refletir sobre a importância de um diálogo cultural legítimo, que leve em conta as perspectivas cosmológicas para criar soluções que produzam realmente impactos positivos.

Nesse sentido, os argumentos colocados por Cohn (2002) para refletir sobre a lógica dos Xikrin-Mebengokré, grupo Kayapó (Jê), sobre a transformação da cultura, através do advento do arroz na alimentação, podem servir de modo análogo para pensarmos os Xavante.

“[...] Na lógica mebengokré, a que rege a nutrição dos corpos de modo a construí-los verdadeiramente mebengokré, o arroz é um alimento que só pode ser consumido cozido, e os alimentos cozidos, em contraste com sua prática de assar carnes e tubérculos, são recusados por serem moles e deixarem os corpos moles e amolecidos: são como alimentos de crianças, doentes e pessoas em resguardo, pouco propícios a nutrir um corpo forte e vigoroso. Nesse mesmo registro, mas avançando um pouco, o tema dos alimentos apropriados para o consumo mebengokré abre o debate para um outro tema: o das relações adequadas dos Mebengokré entre si, que por ele é pautada pela exortação de que trabalhem bem, como antigamente, para nutrir aos seus, assim como para fazer rituais que o tornarão pessoas belas” (COHN, 2002).

Assim, a temática dos alimentos sugere um debate maior sobre as relações apropriadas aos Mebengokré, pautadas pela nutrição de seus corpos e pelas práticas cerimoniais pelas quais se produzirão enquanto verdadeiros. Ainda Cohn (2002), comenta sobre os Xikrin que “seus vizinhos do Cateté temem, conta-nos Gordon (2005), que possam vir a estar “virando branco”, comendo comida de branco, se vestindo como branco, agindo e se relacionando como brancos”. Kelly (2005) apresenta um argumento parecido ao discorrer sobre o modo pelo qual os Yanomâmis têm se relacionado uns com os outros e com os não-indígena, criando classificações que ora os aproximam do não-indígena, ora os afastam. Os Xavante têm apresentado as mesmas preocupações, de modo que reconhecem a existência de um real perigo, que é iminente, e ao qual devem resistir,

para não se tornarem não-indígenas. E sobre o assunto, Viveiros de Castro faz a seguinte observação:

“Mas, se o problema da origem dos brancos está, por assim dizer, resolvido desde antes do começo do mundo, o problema simétrico e inverso do destino dos índios permanece-lhes, parece-me, crucialmente em aberto. Pois o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação - sua cultura -, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação - sua sociedade. Davi Kopenawa responde negativamente a essa questão: a cultura dos brancos exprime sua sociedade, e por aí não há saída. Ailton Krenak parece responder positivamente: a sociedade indígena se exprime em sua cultura, e deve haver espaço para esta. A história irá decidir; e então, o mito terá explicado”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Utilizarei a seguir um trecho narrativo extraído de outro documentário como forma de ilustrar o argumento que pretendemos abarcar, a saber, que objetos, práticas, e em suma “coisas”, dos não-indígenas, são apropriados ou descartados, ressignificados e reelaborados positiva ou negativamente, de acordo com contextos e perspectivas particulares.

No documentário “*Buru na Rowatsu’u Darób`remnha - Alimentação Xavante*”⁵⁶, produzido na aldeia de N. Senhora de Guadalupe, situada na T.I. São Marcos, podemos observar alguns discursos que sugerem a possibilidade do que configuraria como uma troca “mal sucedida”, um certo “afastamento da tradição”, e que acabaria sendo associado inclusive aos estados de doença dentro da comunidade, como indica o trecho a seguir:

“Antigamente não tinha doença. Muito forte era o verdadeiro Xavante....Hoje em dia eles comem arroz, feijão, macarrão e óleo. Os nossos netos nascem feios e fracos por causa desse alimento. Antigamente era corpo forte, bonito, bem de saúde [...] Esta cabaça vem da roça dos xavante de antigamente. Nós bebemos nela. Estes de agora, só bebem água de vasilha de plástico. Nesta cabaça pequena, eu guardo o pó mágico. Os jovens de hoje não conhecem mais essa tradição... Hoje em dia só por estas roupas os jovens já caem na conversa do branco...” (Lucia, anciã da aldeia N.S.Guadalupe)

A fala de Lucia nos sugere que os novos alimentos, vindos de fora, tem se mostrado como desarticuladores de um fazer/crescer belo, ou em suas palavras, “forte,

⁵⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=93qYBoCNxmE> , último acesso 07/05/2019 .

bonito, bem de saúde". Do mesmo modo, as garrafas pet se apresentam aqui como objetos anômicos. As roças têm perdido importância, as variedades de cabaças, antes cultivadas, têm desaparecido das aldeias, em detrimento das garrafas pet que estão por toda parte. Inclusive as roupas são problematizadas como objetos de desejo, oferecidos pelos brancos, mas que carregariam a marca desarticuladora da cultura, assim como outros objetos vindos de fora. Desse modo, a tensão do mundo contemporâneo tem apresentado desafios que impõem novidades através das quais os povos indígenas têm respondido a partir de suas perspectivas e lógicas, produzindo novos registros inter-étnicos, que frequentemente os obrigam a se deslocar, se rever e se reconstruir. E essa situação é problematizada por eles próprios, como aponta a fala abaixo:

"Ainda assim, mantemos certos costumes, nossa língua, nossos rituais.... os indígenas sabem separar o que é bom, e o que é ruim do homem branco. Mas muita coisa ruim entrou aqui também, doenças, politicagem, diabetes, alimentação ruim." (Pedro, professor da aldeia N.S.Guadalupe)

Como sugere Pedro, cabe aos próprios indígenas definir seus agenciamentos, e discernir o que é positivo, do que é negativo, de modo que possam fazer as escolhas adequadas. Trazendo mais uma vez a argumentação de Vianna (2002), o caso do futebol, seu tema de pesquisa estudado entre os Xavante, sugere mais outro ponto de ilustração para essa tensão.

"Um mesmo dilema coloca-se a seus personagens centrais: 'jogando futebol, estamos deixando de ser xavantes?' As respostas ao dilema são diversas e, por vezes, opostas. Pois, se o velho na rodoviária achava errado os jovens jogarem futebol, também acreditava que xavantes poderiam se destacar por meio do esporte, caso o praticassem com força e energia. Só é preciso fazer com que os futebolistas não se esqueçam do corte de cabelo nem das festas xavantes, como ditam as normas dos campeonatos. Se, enfim, futebol é mesmo coisa de branco, isso não impede o surgimento de formulações que apontam para a potencial existência dum futebol xavante, algo que, para além de ameaçar a identidade indígena, é, também, capaz de expressá-la". (VIANNA, 2002, p. 118)

O futebol é mais um exemplo de como uma instituição exógena, pode encontrar sentido localmente. Não por acaso, tem sido praticado lado a lado com outros ritos fundamentais como a corrida de toras, fomentando lhe suma importância. De modo análogo, este trabalho sugere como a bioarquitetura pode aparecer como elemento inovador, mas resignificado localmente, e assim valorizado. Ainda recuperando Cohn

(2008), “o fato é que é a partir dessa tensão que [os Mebengokré] têm podido, muitas vezes com sucesso, ser o mesmo mudando, a partir de sua lógica, inovando o *kukradjá* mas o mantendo, o produzindo, sempre mebengokré. A resposta está em suas mãos, mas não pode ser aplicada sem riscos: sempre mudaram para se manter mais os mesmos”.

Se em um primeiro momento a cultura dos povos Jê foram tratados como um sistema fechado, totalizante em si mesmo, atualmente, se consolidam e se multiplicam, dentro da academia, as pesquisas que apontam para uma abertura ao mundo exterior, e a transformações, que seriam intrínsecos ao pensamento desses povos. Tentamos descrever o caráter inovacional e inventivo do povo Xavante, pelo qual “a abertura não se faz pela inovação autóctone, mas pela apropriação exógena” (GORDON, 2006, p. 29), e que vem sendo amplamente pesquisada entre os povos Jê.

O próprio discurso Xavante corrobora para fazer uma reflexão quanto ao dinamismo da cultura, pois como afirma Pedro, “*a cultura é dinâmica, não é parada. Ela muda com o tempo*”. Este trecho indica essa apreensão. Os xavantes reconhecem que o mundo é sempre um mundo em transformação, e se voltam para ser os protagonistas de suas transformações. Se para os Xavante, como apontou Lopes da Silva (1986), as noções de mito e história não se diferenciam, sendo todo tipo de narrativa a respeito do passado tratada como *dureiha watsu'u* (histórias de antigamente), podemos ver também nessas narrativas o caráter explícito da metamorfose.

Assim, a mitologia também é a forma pela qual os Xavante pontuam as mesmas questões: as coisas estão sempre se transformando. Transcreverei a seguir, quatro mitos Xavante, sendo o primeiro sobre a criação dos Xavante, o segundo sobre a história do Fogo, terceiro sobre a criação do milho, e o quarto, da criação do homem branco, que podem ajudar a compreender a questão da transformação e alteridade formulada pelos Xavante.

Giaccaria e Heide (1967) relatam uma versão em que dois homens haviam sido criados pelo poder do céu. Eles então ganharam dois pauzinhos, um vermelho e outro preto. Cada um pegou um. Os pauzinhos viraram mulheres, e eles então as trocaram. Cada pauzinho era um clã, e assim, sucederam-se as famílias. Em outra versão, coletada por Maybury-Lewis (1967), dois xavantes teriam saído de uma abertura no meio da terra e a partir daí povoaram o mundo. O autor ainda menciona que em algumas versões desse mito esses primeiros ancestrais se assemelhariam a demiurgos, com capacidades criadoras. Entretanto, o autor também enfatiza que os Xavante parecem não se importar

muito com o mito sobre sua própria criação, preferindo muito mais conversar sobre outras histórias, e em muitos casos, não tem propriamente uma resposta sobre como os *A'uwẽ* surgiram no mundo, dando muitas vezes respostas genéricas: "Naquela época, o leste (o começo do céu), ainda não existia, não tinha sido criado. Ali existiam espíritos. A criação apareceu ali. Os *A'uwẽ* foram criados, os *waradzupré* foram criados, os brancos e as cidades foram criadas." Eid Shaker (2002) corrobora o argumento de Maybury-Lewis, comentando que entre seus interlocutores os anciões comentam que não existe propriamente um mito sobre isso, que eles simplesmente apontavam para o leste, e falavam que é de lá que as coisas nasceram, o sol, a lua, o arco-íris, e como eles, os Xavante também nasceu de lá, de onde as coisas tem início.

O segundo mito, sobre a criação do fogo (MEDEIROS, 1991), conta a história que um rapaz e seu cunhado haviam saído para caçar araras e no alto de um rochedo, encontraram um ninho. Um deles subiu um pouco e não ouviu os conselhos do outro, que dizia para cutucar usando um pedaço de pau. Tentou jogar uma pedra, mas ficou preso e acidentalmente machucou o outro, que ficou irritado e foi embora abandonando o local. Mais tarde, o rapaz preso escutou um barulho de onça. A onça o viu, e o ajudou a descer, deu água, abrigo e mostrou uma carne que estava assando no fogo. O rapaz conviveu com a família da onça por um tempo, mas sente saudade de seus parentes, e resolve voltar para a aldeia. A onça pede que mantenha o segredo do fogo. Quando chegou na sua aldeia de volta, o rapaz apresentou a carne assada. Os Xavante só conheciam pau podre, ficaram encantados com o alimento e pressionaram para o rapaz revelar o segredo. Eles então se organizam em uma expedição e roubam o fogo. A onça então perde o fogo e declara guerra aos humanos.

O terceiro mito, sobre a origem do milho (GIACCARIA e HEIDE, 1967), conta que uma mulher foi atraída pela algazarra de periquitos, entrou na mata e descobriu-os em uma árvore estranha, feita de galhos de pés de milho. Levou então muitas espigas para sua casa, e preparou um bolo de milho. Os outros habitantes da aldeia ficaram entusiasmados com o alimento, pois só conheciam raízes e pau podre. Ela revela então onde pegou e os xavantes fazem uma expedição, se apossando do milho dos periquitos, que começam a cultivar nas roças".

O quarto mito, sobre a origem do *Waradzu* (não-indígena), é contado através da história (MEDEIROS, 1991) na qual durante uma caçada os xavantes acamparam e as mulheres estavam quebrando as cascas das castanhas, mas existia um adolescente guloso comendo vorazmente muitas. Seu irmão recomendou que guardasse um pouco, mas ele

não quis ouvir. A mãe, irritada, misturou seu aparelho sexual em um punhado de castanhas. O filho comeu e desde então quis ser *waradzu*. Estava com a barriga enorme, se arrastava pelo chão e era maltratado por ser tão guloso e não pensar na família. Foi abandonado, mas depois de um tempo, seus parentes voltam para visitá-lo e descobrem morando em uma cachoeira junto com uma mulher branca. Virou civilizado e trabalha em sua oficina fabricando armas de fogo. Ele despede-se dos parentes e cria um grande rio, separando-se definitivamente. Outro mito sobre a origem do homem branco, pode ser encontrada em Lopes da Silva (1992), que relata a experiência de uma jovem que vai à mata procurar mel. Lá, encontra-se com um homem branco, cujo pênis era "tão comprido que carregava apoiado nas costas". Os dois acabam por ter uma relação sexual em consequência da qual a moça morre. Preocupado com a demora, o pai vai à procura da filha. Vendo o que acontecera, persegue o estranho, disposto a matá-lo, encontra-o, atinge-o na nuca, mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que "sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho", e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o e consegue matá-lo.

Creio que esses mitos, descritos acima, sejam particularmente ricos para se pensar sobre vários aspectos relacionados as questões de relação de identidade e diferença. Não buscarei fazer uma crítica detalhada dos mitos xavante, o que pode ser encontrado em outros autores (EID SHAKER, 2004; FERNANDES, 2005)⁵⁷, apenas gostaria de apontar para alguns aspectos principais que elucidam o argumento de que "é de propriedades corporais, em um contexto de relacionamento com o outro, que trata a maior parte das histórias xavante" (FERNANDES, 2005). Por exemplo, a transformação dos pauzinhos em mulheres, o menino que pegou o fogo da onça e apresentou para sua aldeia, levando-os a conhecer carne assada; a mulher que descobriu o milho das aves e levou seu grupo para furtá-lo, o menino glutão que é abandonado e se torna homem branco, que tem características corporais diferente.

Nesse sentido, procuro apontar com tais autores, a afirmação de que tais episódios pontuam como os esquemas explicativos mitológicos dos Xavante se produzem de maneira a relacionar suas próprias concepções cosmológicas com as questões históricas, demonstrando como coisas que têm origem externa, são apropriados internamente pela cultura xavante. Novamente trazendo as ideias de Cohn (2008), em suas pesquisas entre os Xikrin, a noção de "cultura", para os Xikrin-Mebengroké, é traduzida por eles pela

⁵⁷ Sobre a questão mitológica refletida entre outros povos Jê, ver Cohn (2006).

palavra *kukradjà*, termo que abrangeria as coisas, como artefatos, adornos, nomes, rituais, os conhecimentos, e os aspectos éticos e estéticos de se relacionar com o mundo.

“Essa produção contínua e nunca definitiva e acabada de mebengokré diz respeito tanto a pessoas quanto a coletivos e coletividades. Fala de um modo de ser e de uma condição (humana) no mundo. Assim, ao contrário de uma imagem de fechamento há muito difundida pela bibliografia americanista, pela qual os Jê conteriam em sua sociedade todas as diferenças e identidades, os Mebengokré pensam e praticam sua própria condição e constituição como um processo, um fluxo, algo em permanente produção e jamais acabado”. (COHN, 2008)

Segundo a autora, para os Xikrin, o *kukradjà*, é algo a ser continuamente criado, enriquecido, se configurando assim em oposição às idéias estáticas, de finitude e fixidez, e colocando a sociedade e a cultura não como termos acabados e fechados, mas em constante conquista e produção. Desse modo, os desafios colocados pelo mundo contemporâneo seriam respondidos a partir de uma lógica e um modo de atuação próprios, definidos a partir de um novo registro que os obrigaria a se reinventar a todo momento. “Parte importante desse processo é se rever e se produzir como índios, Xikrin, membros e portadores de uma cultura indígena própria, o que eles fazem traduzindo cultura e *kukradjà*, para si como para os outros, em um sempre inventivo modo de reinventar a si mesmos. ” (COHN, 2008)

Foi nesse sentido que tentei expressar a questão ligada à cultura e à transformação, advindos pelo contexto de políticas públicas habitacionais. Nesse sentido, podemos pensar que a cultura para os Xavante deve ser reproduzida a partir das formas pelas quais o pensamento xavante é operacionalizado, e em quais contextos os atributos vindos "de fora" são adaptados de tal maneira que passam a fazer parte de um regime específico de pensamento sobre o estatuto do eu e do outro. Explicações a partir do contato, também devem levar em conta os aspectos ontológicos voltados para o exterior. Como constataam as inúmeras falas dos Xavante, trata-se de uma tensão constante, através da qual os Xavante têm experimentado o mundo, em suas mudanças e suas continuidades, e em que cultura, história e transformação são conceitos que estão intrinsecamente conectados, e a partir deles, se conectam outros conceitos, como corpos, casas e coisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço circular dos povos Jê foi um fato que chamou atenção dos antropólogos e por algum tempo funcionou como um instrumento para se analisar essas sociedades a partir de leituras que foram se revelando limitantes. A aldeia, tida como limite estabelecido, apontava para as cisões como uma quebra de equilíbrio social, caracterizando a proeminência do faccionalismo enquanto noção negativa. Os trabalhos do Projeto Harvard Brasil Central (HCBP) exploraram os dualismos e caracterizaram essas sociedades como portadoras de múltiplas dialéticas em oposição dentro de um sistema totalizante. As transformações dentro da antropologia trouxeram tendências encontradas em etnografias amazônicas, pelas quais o “fechamento” foi contraposto por uma “abertura” para o exterior. Tal imagem tem recebido investimentos por parte da antropologia que estuda os povos Jê, mostrando como entre esses, também, podemos notar tal abertura. Dessa maneira, ao apresentar a “abertura Jê” entre os Xavante, através da problemática de uma política pública habitacional, tentei levantar uma reflexão sobre os modos pelos quais tal abertura é colocada em prática, o que envolve o engajamento de um povo em suas múltiplas relações.

Ao recuperar a história do povo Xavante, e as descrições antropológicas que foram feitas a respeito, busquei demonstrar como, frente aos acontecimentos, os Xavante tem mantido uma postura de estratégia que alimenta uma força de resistência frente à sociedade não-indígena, conforme nos coloca a antropóloga Laura Graham:

“Os Xavante mantêm um firme sentimento de identidade e controle sobre os processos históricos. Esse sentimento alimentou sua extraordinária resistência à dominação do ocidente no decorrer dos últimos dois séculos e meio, e continua a dar-lhes forças nos dias atuais. As circunstâncias históricas, que podem ser vistas como caóticas, articulam um senso de continuidade e controle. Promovem a articulação discursiva de uma interpretação específica de eventos históricos, de uma interpretação contra hegemônica, no qual os ancestrais xavante, diante das mudanças induzidas de fora sobre seu estilo de vida, aparecem como agentes, senhores do processo histórico.” (GRAHAM, 2018, p. 63)

Se os avanços concretizados pela Constituição Federal de 1988 foram

fundamentais, cabe entretanto ressaltar que, mesmo com respaldo e legitimidade em âmbito nacional e internacional, além das garantias constitucionais, toda a regulamentação específica das leis referentes a estes programas muitas vezes ainda é falha, e os procedimentos que certificam as diretrizes que devem nortear os rumos, como por exemplo a presença das comunidades na tomada de decisões, garantindo que essas políticas serão produzidas em contextos coerentes com os do povo indígena, também não são sólidos. De acordo com o jurista Araújo Junior (2014), a despeito das limitações do texto constitucional brasileiro (principalmente se levado em comparação com constituições como as da Colômbia e Equador, que chegaram a internalizar cosmologias indígenas em seus textos), as expectativas das demandas indígenas podem ser atendidas por meio da legislação infraconstitucional, o que acabou por acontecer em variados âmbitos. Alguns exemplos podem ser exemplificados, tais como a lei n. 9.836/1999 que criou o subsistema de saúde indígena, permitindo a articulação dos órgãos de saúde com a política indígena, que resultou na criação das SESAIS e dos DSEis; a lei 10.172/2001 que instaurou no Plano Nacional de Educação a questão das especificidades da educação escolar indígena, a instrução normativa n.61/2012 que reconheceu aos indígenas o papel de segurado especial da previdência social (assim como outras políticas de redistribuição de renda, como é o caso do Bolsa Família assegurado também aos povos indígenas); o decreto 7.747/2012 que instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, entre outras. Conforme já salientamos anteriormente, na política habitacional tal legislação infraconstitucional não recebeu investimentos.

Entretanto, conforme pontua Manuela Carneiro da Cunha, os desafios e contradições sempre foram e ainda são inúmeros.

“Após quase 30 anos da promulgação da lei fundamental, algumas conquistas são visíveis, como a demarcação de vários territórios, especialmente, na Amazônia Legal, o estabelecimento formal de políticas públicas, o papel de instituições em defesa da causa no sistema de justiça, o crescimento da população indígena, impulsionado pela reafirmação étnica e a adoção de políticas afirmativas. Paradoxalmente, os povos indígenas do país vêm sofrendo ao mesmo tempo graves ameaças a sua própria sobrevivência, pois estão sendo considerados os principais adversários de projetos de desenvolvimentismo traçado para o país. De um lado, constituem um obstáculo às ações do Estado, que deseja explorar recursos hídricos e minerais, como Belo Monte no Pará. De outro, o agronegócio vê nas terras indígenas um entrave para a exploração econômica e para a expansão da fronteira agrícola”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

A última década tem sido marcada por um movimento mais regressivo, em que os atuais poderes governamentais vêm apontando reiteradamente na direção de restringir direitos e intimidar organizações que atuam com os povos indígenas, assim como criminalizar lideranças indígenas. Medidas provisórias e até Projetos de Emenda Constitucional que transferem competências de demarcação de terras ou aproveitamento de recursos do subsolo vem avançando com celeridade. As condicionantes negativas fixadas pelo julgamento do caso Raposa Serra do Sol, como a previsão do marco temporal, dentre outros projetos de criminalização de práticas indígenas, o enfraquecimento de órgãos públicos ambientais e indígenas, como Ibama e Funai, são caminhos que ganham força com a atual conjuntura. De todo modo, as lutas indígenas continuam fortes, crescem as articulações políticas entre os povos e outras instituições, assim como entre os povos indígenas, como demonstra eventos anuais como o “Acampamento Terra Livre”⁵⁸ e a “Aldeia Multiétnica”⁵⁹. Os Xavante continuarão se transformando, adequando suas lutas e suas estratégias de resistência, para permanecer sendo “A’uwẽ Uptabi”, os humanos de verdade. Como sugere Élcio, a “*nossa cultura segue sendo xavante, independente dos benefícios do governo, com o mesmo corte de cabelo e o pauzinho na orelha*”. Conforme Eid Shaker, a partir de Laura Graham (2018):

“Os sonhos serão contados, os *dañore* (cantos e ritos) serão cantados e dançados e com isso mantida a continuidade da ligação entre o mudo terrestre e os criadores celestes - os *hoimana’u’o*, “os sempre vivos” -, revivificando a tradição Xavante e alentando os membros da comunidade para que prossigam vivendo de acordo com a tradição que lhes foi ensinada pelos seus ancestrais criadores *hoimana’u’o*” (EID SHAKER, 2002).

Se Clastres (2003) foi um dos primeiros a atentar sobre a possibilidade de que os povos indígenas tenham instituições outras em uma escala mais ampla do que nossa ontologia política pode perceber, conforme salienta Almeida (2013), também é possível o entendimento pragmático acerca de diferenças ontológicas aparentemente irreconciliáveis. É o que temos observado através dos desdobramentos das políticas públicas indígenas e as relações entre esses, organizações não-governamentais, órgãos do governo, entre outros autores, e o que tentamos apresentar através do caso dos Xavantes da aldeia Belém com o Instituto Tiba. Se a vida no mundo se dá na “relação entre materiais

⁵⁸ O ATL é um evento que ocorre anualmente no mês de abril, em Brasília, e reúne lideranças e representantes indígenas para chamar atenção para as demandas dessa população.

⁵⁹ A Aldeia Multiétnica é um evento anual, realizado em julho na Chapada dos Veadeiros, dedicado ao fortalecimento das culturas e lutas políticas dos povos tradicionais.

e forças”, isto é, no modo como os “materiais de todos os tipos são avivados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras, na geração de coisas” (INGOLD, 2008), devemos, na investigação antropológica, seguir esses elementos, materiais e imateriais, que nos apresentam as negociações ontológicas produzidas incessantemente, pelas coisas vivas do mundo. Foi nesse sentido que se guiou o presente trabalho.

ANEXOS



Paulo Tsitoti em palestra durante o EBA



Paulo Tsitoti em palestra durante o EBA

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros Conflitos Ontológicos**. R@U - Revista de Antropologia da Ufscar v.5 ano 1. 2013

ALBERT, B e RAMOS, A. **Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato na Amazônia**. Unesp. 2001

Buchillet, Dominique (Org.). **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**. Belém: Cejup. 1991

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e BARBOSA, S. **Direito dos povos indígenas em disputa**. Ed. Unesp 2018.

CARVALHO, Leandro. **História de Goiás**, in Brasil Escola: História Geral do Brasil. 2019

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen. **About the house – Levi-Strauss and beyond**. Cambridge University, 1995.

CAIUBY NOVAES, Sylvia (Org.). **Habitações Indígenas**. Ed. Nobel. São Paulo, 1983

CONKLIN, B. & GRAHAM, L. **The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and EcoPolitics**. American Anthropologist 97(4):695-710. 1995.

COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação de Mestrado, USP. 2000

COHN, Clarice. **Culturas em Transformação: Índios e Civilização**, 2001.

COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros**. USP, São Paulo, 2006.

COHN, C & SANTANA, **Antropologia e as Experiências escolas indígenas**. Scielo. 2015

COHN, Clarice. **A tradução de cultura entre os Xikrin-Mebengroké**. 2008

COHN, Clarice. **Os Vários Modelos Jê em Dialectical Societies**, 2019. No prelo

COIMBRA JR. e WELCH. **Antropologia e História Xavante em perspectiva**. Rio de Janeiro, FUNAI. 2014

DAMATTA, R. **Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes. 1976

DELEUZE, Gilles. **O Anti-Édipo**. Editora34. 2010

- DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia.** *Mana*, 4(1), 23-45. 1998
- FERNANDES, Estevão. **Do Tsuruhi ao Waradzu, o que as ideologias xavante tem para contar.** Scielo. 2005
- FERNANDES, Estevão Rafael, **A desintrusão da Terra Indígena Marawaitsede e as representações sociais produzidas pela mídia.** 2014
- FERREIRA, Luciana . **A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas.** vol.20 no.1 Rio de Janeiro. 2013
- GIACCARIA, B & HEIDE, A. **Jeronimo Xavante Sonha.** Campo Grande. Casa de Cultura, 1975
- GIACCARIA, B & HEIDE, A. **Jeronimo Conta.** 1976
- GIACCARIA, B & HEIDE, A.. **Xavante, Povo Autêntico.** Campo Grande. 1970
- GRAHAM, Laura R. **Performance de sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante.** EDUSP, São Paulo. 2018
- GRAHAM, L. R. **Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira.** *Mana*, 17(2), 271-312. 2011
- GRAHAM, L. R. **Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences.** University of Nebraska. 2014
- GRAHAM, L. R. **Image and Instrumentality in a Xavante Politics of Existential Recognition: The Public Outreach Work of Eténhiritipa Pimentel Barbosa.** *American Ethnologist* 32(4):622-41. 2005
- GRAHAM, L. R. **How Should an Indian Speak? Brazilian Indians and the Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere.** In *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America.* Jean Jackson and Kay Warren, eds. Pp. 181-228. Austin: University of Texas Press. 2002
- INGOLD, Tim. **Being alive.** Routledge, Londres, 2011.
- INGOLD, Tim. **Perception of the Environment essays on livelihood, dwelling and skill.** Londres. 2002
- LADEIRA, Maria Elisa. **Uma Aldeia Timbira.** In: NOVAES, Sylvia Caiuby (org). *Habitações Indígenas*, São Paulo. Nobel, 1983.
- LEA, Vanessa. **Casas e casas mebengokré (Jê),** in *Amazônia: Etnologia e História Indígena.* Edited by M. Carneiro da Cunha and E. B. Viveiros de Castro. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP. 1993
- LEAL, Samuel. **Dias de Índio: Performance, estética, política e a presença dos Xavante na televisão da década de 1980.** *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 6. 2017

- LEVI-STRAUSS, C. **As sociedades dualistas existem?** São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- LIMA, T. S. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi** in *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 2(2): 21-47. 1996
- LOPES DA SILVA, Aracy. **Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê.** São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- LOPES DA SILVA, Aracy – **Terra, chão, casa, aldeia.** In *Habitação Indígena*, Ed. 1983
- LOPES DA SILVA, Aracy. **Dois séculos e meio de história Xavante.** In.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria. 1992
- MAYBURY-LEWIS, David. **A Sociedade Xavante.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S/A, 1984.
- MAYBURY-LEWIS, David. **O Selvagem e o Inocente.** Unicamp. 1990.
- MEDEIROS, S. L. R. **O dono dos sonhos.** São Paulo: Razão Social. 1992
- MELO, V. GIRALDIN, Odair. **Os Xerente e a busca pela Domesticação da Escola.** *Tellus*, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun. 2012
- MENEZES, C. **Os xavante e o movimento de fronteira no leste Matogrossense.** *Revista De Antropologia*, 25, 63-87. 1992
- MELATTI, J. C. **Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó.** In: **SCHADEN, E. Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MENEZES, Cláudia. **Missionários e índios em Mato Grosso : os Xavantes da Reserva de São Marcos.** São Paulo, USP, 1985
- MULLER, R. A. P. **A pintura do corpo e os ornamentos xavante: arte visual e comunicação visual.** Dissertação de Mestrado, UNICAMP. 1976.
- NIEMANDJU, Curt . **A habitação dos Timbira,** in *Leituras de etnologia brasileira.* Edited by E.Schaden, pp. 44-60. São Paulo: Cia. Editora Nacional.1976[1944]
- PEREIRA NOVO, Marina. **"Esse é o meu patikula": uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha.** UFSCar. 2018
- PEREIRA NUNES, Ângela. **Etnografia de um projeto de educação escolar indígena, idealizado por professores Xavante: dilemas, conflitos e conquistas.** *Revista Currículo sem Fronteiras*, v. 10, n. 1, jan/jun, 2010
- PEREIRA NUNES, Ângela. **A sociedade das crianças A´uwẽ-Xavante : por uma antropologia da criança.** Lisboa : Instituto de Inovação Educacional, 1999.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos.** Araraquara : Unesp, 1991.

- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**. Ed. Vozes. 1977
- RICARDO, C. A., FANY, R.(Org.). **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: ISA, 2006
- RIVIERE, P. **O Indivíduo e a Sociedade nas Guianas**. Ed. UNESP, 1984
- SÁ, Cristina. **Aldeia de São Marcos: transformações na habitação de uma comunidade xavante**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.1982.
- SAMUEL LEAL, S. **Dias de Índio: Performance, estética, política e a presença dos Xavante na televisão da década de 1980** », *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 6, No 2. 2017.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- SAHLINS, Marshall. **Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica**. *Mana* vol.3 n.1 Rio de Janeiro. 1997.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "**A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**". *Boletim do Museu Nacional*. 1979
- EID SHAKER, A. **A Criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante**. *Unicamp*. 2002
- STENGERS, Isabelle. **The Cosmopolitical Proposal**. Oct., 2004.
- STEWART, J. H. **Handbook of South American Indians**, Washington, Smithsonian Institution. 1950
- STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico**. CosacNaify. 2014
- SZTUTMAN, R. **Do dois ao múltiplo na terra do um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis**. *Revista De Antropologia*, 45(2), 443-476. 2002.
- TURNER, Terence, **Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó**. PhD Thesis, Harvard University. 1966.
- VIEIRA FILHO, J. P. B. **Emergência do diabetes melito tipo II entre os Xavante**. *Revista da Associação Médica Brasileira*. 1992
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo. Ed. Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **O Nativo Relativo**. In *Mana*, 2002b
- VIDAL, Lux In: NOVAES, Sylvia Caiuby (org). **Habitacões Indigenas**, São Paulo. Nobel, 1983.
- VIANNA, F. **A Tora, os brancos e a bola**. Dissertação de Mestrado USP. 2002

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. CosacNaify. 2010

WELCH, J.; SANTOS, R; FLOWERS, N; COIMBRA JR., C, **Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé**. 2013.