

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**Entre cosmologias, estratégias e
performances: incursões Xavante à
Funai**

Estêvão Rafael Fernandes

**Dissertação de Mestrado em
Antropologia Social, apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade de
Brasília**

**Orientador:
Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto
Filho**

Brasília 2005



Cacique Celestino discursando na sala de reuniões da Presidência da Funai. À esquerda, o então Presidente do órgão, Glenio Alvarez. Maio de 2002.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, por tudo;

Agradeço também ao professor Henyo, pela paciência e dedicação;

Agradeço também a Cláudio dos Santos Romero, por ter me introduzido ao universo Xavante;

Agradeço de todo coração aos professores Melatti e Roberto Cardoso, por aceitarem ser de minha banca. É uma verdadeira honra, de todo coração;

Agradeço também a minha família (pai, mãe, tia, Lia e Otávio), por me aceitarem como sou: um antropólogo;

Aos professores do DAN, todos, sem exceção alguma, em especial Mariza G. S. Peirano, pelos conselhos na parte sobre performance;

A Juliana Costa de Queiroz, pela ajuda na digitação;

Aos amigos e colegas do Projeto Saúde Indígena da UnB: Maristela, Cláudio, Alexandre, Marco, Elenilde, Bené, Ygor, Alessandra, Ricardo, Cláudia, Márcio, Sérgio, Lindonária, Cláuzio, Katianne e Rosângela; e aos companheiros da Funasa de Barra do Garças, especialmente Luélcio e Bete;

Não posso esquecer, evidentemente, da atenção que me foi dispensada pelas funcionárias do ISA, que tão gentilmente me deram pleno acesso às reportagens de jornais fundamentais para o andamento deste trabalho: Ângela Figueiredo (SP) e Cristina Khan, meu muito obrigado pela atenção;

Logicamente, não posso esquecer dos próprios Xavante. Estes, sim, demonstraram uma enorme paciência. Espero fazer juz à amizade de vocês. *Hepari wēdi*

Índice

Agradecimentos	03
Índice	04
Introdução	06
i.1. Apresentação	06
i.2. Minhas relações com os Xavante	08
i.3. Novas interações	12
i.4. Metodologia e estrutura	16
Capítulo 1 Os Xavante: Síntese de história, organização social e faccionalismo	19
1.1. Localização Geográfica	19
1.2. Os Xavante segundo a historiografia oficial	20
1.3. Síntese da organização social Xavante em resumo	28
1.4. Aproximando-se do faccionalismo: o caso de Orestes e Aniceto	37
1.4.1. Histórico da situação	38
1.4.2. As partes envolvidas	43
1.4.2.1. A facção de Orestes	43
1.4.2.2. A facção de Aniceto	45
1.4.3. Luzes da bibliografia Jê	46
Capítulo 2 Histórias Xavante	50
2.1. Critérios de classificação das narrativas	50
2.2. <i>Durei hã watsu'u</i> – Histórias antigas	51
2.3. <i>Itsãnarata watsu'u</i> – Histórias do começo	60
2.3.1. <i>Pirinai'a</i> : a origem dos Xavante	60
2.3.2. <i>Wa'aire</i> : a origem dos <i>Tsare'wa</i>	64
2.3.3. Tserebutuwê: a origem dos <i>Waradzu</i>	68
2.3.4. A história de Roberto: os Xavante escolhem o caititu	73
2.4. <i>Wahirata nōri watsu'u</i> – Histórias dos antepassados	76
Capítulo 3 As incursões Xavante à Funai	87
3.1. Belicosidade	87
3.2. Visibilidade e Estratégia	90
3.3. Coletividade e Conflito	95
3.4. O lugar da gente	100
3.5. Danhimidzadze	107

3.6. As incursões Xavante enquanto performance	109
3.6.1. Representação a partir dos <i>waradzu</i>	117
3.6.2. Representação a partir de si	119
3.6.3. Representação a partir dos mitos	125
Conclusão	135
Bibliografia	138
Apêndice (fotos, tabela com reportagens e reportagens)	145

Introdução

i.1. Apresentação

O propósito deste trabalho é analisar um fenômeno relativamente conhecido na cena pública do indigenismo brasileiro: as incursões Xavante à sede da Funai, em Brasília. Trata-se do prosseguimento da minha pesquisa de graduação, fruto de minha convivência com os Xavante, iniciada há exatos seis anos, em 1999. Infelizmente, porém, a pesquisa não pôde se dar como previsto, por uma série de motivos. Além da falta de recursos financeiros para me deslocar e permanecer em aldeias, o objeto desta pesquisa, por si só, demanda um desenho pouco “usual” de investigação.

As incursões Xavante se iniciam antes da ocupação de gabinetes no prédio, ainda na aldeia, não se podendo afirmar com certeza onde tais empreendimentos Xavante têm seu término. A melhor forma de se visualizar de modo típico-ideal o processo no qual se inclui a ocupação da Funai é um ciclo: ainda na aldeia constata-se a necessidade de se obter determinado tipo de bens (cargos, carros, combustível, dinheiro, etc.), sonha-se com a viagem, expõe-se a necessidade de se viajar no conselho da aldeia e, a partir daí, faz-se o planejamento da viagem. A partir da saída da aldeia até se chegar à sede da Funai em Brasília, pode-se, ou não, passar pelas administrações regionais da Funai a fim de se obter dinheiro e passagens para a viagem. Chegando-se em Brasília, vai-se à Funai solicitar hospedagem em uma das pensões no início da avenida W3 Sul. Nos intervalos entre as reuniões nos gabinetes, o grupo que se deslocou a Brasília faz reuniões constantemente e planeja suas ações, com base no que ouviu nos corredores da Funai, nos sonhos e nas informações trocadas entre eles. Se for constatada a necessidade de se ocupar o prédio, normalmente a ação é planejada no sentido de se escolher o seu

alvo e como esta se desenvolverá. Pinta-se de urucum e jenipapo, pega-se as bordunas e, com o maior número de Xavantes possível, ocupa-se um gabinete, expulsa-se o diretor, fecha-se o órgão ou alguma Diretoria, toma-se uma viatura ou qualquer outro tipo de ação combinada e organizada de modo a, segundo eles, alcançar seus objetivos.

Normalmente, os diretores, presidente ou administradores regionais da Funai acolhem esse tipo de investida. Pelo menos, prometem resolver as demandas trazidas pelos Xavante que a realizaram e, quase sempre, se tal resolução for impossível, dá-se algum tipo de compensação. Ao retornarem à aldeia, a invasão é narrada e os bens obtidos – se for este o caso – são divididos entre os moradores da aldeia conforme estabelece a cultura Xavante. O ciclo, no entanto, não acaba aqui. Pode ocorrer – e normalmente ocorre – de a facção oposta à do grupo invasor vir à Brasília reivindicando igualdade de tratamento em relação ao outro grupo, obtendo, assim, alguma contrapartida pelo ganho obtido pela facção oposta.

Minha pesquisa, como escrevi acima, não pôde se dar no sentido de etnografar e analisar o fenômeno das incursões à Funai pelos Xavante por uma série de motivos: eu precisaria estar em uma aldeia quando fosse discutida uma viagem à Brasília, acompanhar o grupo até a capital da República, estar com eles durante a ocupação, retornar à aldeia e acompanhar a distribuição de bens, assim como as conseqüências dessa ação no cotidiano e na dinâmica da aldeia. Depois, idealmente, deveria me deslocar para outra aldeia da facção oposta e acompanhar, da mesma forma, a busca por alguma compensação pelos Xavantes desta. Apesar de ideal, tal desenho de pesquisa colocaria algumas dificuldades objetivas: seria uma feliz coincidência estar em uma aldeia quando isso ocorresse; os índios teriam que confiar muito em mim para me permitir acompanhá-los até Brasília; na ocupação os funcionários do órgão teriam que ter muito discernimento para perceberem que minha inserção ali seria a de um

observador e não de alguém que estaria tirando proveito da situação; e, depois disso tudo, ainda teria que ter a felicidade de os Xavantes da facção oposta confiarem em mim, apesar de saberem que passei um período com os do outro grupo.

Dessa forma, optei por tal desenho específico e um recorte mais humilde neste trabalho: se na graduação trabalhei com as visões Xavante do contato, aqui busco perceber como eles vivenciam e atualizam este contato nas chamadas “xavantadas”. Como veremos, trata-se de um termo pejorativo cunhado na década de 1990, que diz respeito aos aspectos mais visíveis dessas incursões Xavante, de que me aproprio para fins de análise. Assim, este trabalho se propõe a compreender tal fenômeno como uma forma de comunicação entre os Xavante e a Funai, revendo a noção de que tais eventos ocorrem devido a impulsos imediatistas daqueles, concepção esta que fragmenta o conteúdo simbólico destas ações. Assim, espero dar uma contribuição, por pequena que seja, para a etnologia Xavante.

i.2. Minhas relações com os Xavante

Conta meu pai que em 1986 - quando eu tinha cerca de oito anos - estávamos em visita à Casa do Ceará e conheci um índio Xavante com cerca de 20 anos chamado Jeremias. Peguei uma caneta com meu pai e dei nosso endereço a Jeremias para que ele fosse conhecer minha casa e almoçar conosco. Ele aceitou o convite e trouxe consigo esposa e filho. Deste encontro, devo confessar, não me recordo muito. A não ser pela vaga imagem de “índios” sentados no sofá da minha casa, com minha mãe visivelmente nervosa. Meu pai diz que de vez em quando ela atravessava a Avenida W3 Sul, perto de onde residíamos, para comprar alguns frangos assados, tamanha era a fome de meus convidados.

A segunda experiência ocorreu já no início dos anos 1990, quando um índio Xavante chamado Alexandre foi até um edifício no Setor Comercial Sul resolver alguns assuntos. Coincidentemente, os assuntos a serem resolvidos eram no escritório vizinho ao escritório de engenharia do meu pai e como a pessoa procurada por Alexandre não se encontrava no local naquele momento, meu pai foi ao corredor e o convidou a entrar. A partir daí, os laços entre ambos foram se estreitando: meu pai deu a Alexandre óculos, algumas botas e tentava alguns contatos junto aos Ministérios do Meio Ambiente e da Agricultura, no sentido de cobrar a presença deles junto àquela comunidade. Em contrapartida, Alexandre trouxe sua família para que conhecesse meu pai, lhe dando alguns presentes. No entanto, o escritório do meu pai mudou de endereço, causando a perda do contato entre ele e seu amigo.

A terceira experiência ocorreu enquanto estagiava na Funai, entre janeiro de 1999 e março de 2000. Meu pai pediu que tentasse encontrar Alexandre, me dizendo que seria construtivo tal contato para a minha formação enquanto estudante de Antropologia. O primeiro Xavante que encontrei foi justamente um irmão de Alexandre, chamado Fernando. Nos tornamos grandes amigos e no período em que nos conhecemos - por volta de março/abril de 1999 -, ele estava passando um longo período em Brasília, somente indo embora em outubro. Assim, na comemoração dos 499 anos de “descobrimento” do Brasil, na “oca” construída perto da catedral, lá estávamos nós sentados na arquibancada, com ele comentando as apresentações culturais que lá ocorriam. Além disso, tentava me ensinar alguma coisa em Xavante, como “Tudo bem ?” (*E’ro wěndi*) ou “Mulher bonita” (*Wěndi pi’õ*). Paralelamente a isso, parentes de Fernando iam aparecendo em Brasília e ele, sabedor de meu interesse por sua cultura, me apresentava a eles. Assim, era comum eu ser visto perambulando nos corredores do

edifício-sede da Funai conversando com alguns Xavante. Isto ajuda a explicar o que ocorre a seguir.

Pela Portaria nº 047/PRES/FUNAI de 03.02.2000 foi instituído o “Programa Regional de Apoio às Comunidades Xavante do Estado de Mato Grosso”, devido à “necessidade de proporcionar melhor assistência, principalmente no que concerne à educação, meio ambiente e apoio às necessidades produtivas” daqueles índios. O então Presidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés, nomeava um de seus assessores, Cláudio dos Santos Romero, para coordenar tal Projeto. Cláudio, ao montar sua equipe, chamou um dos antropólogos do Departamento de Identificação e Delimitação/DAF/FUNAI, Ricardo Calaça Manoel, para participar de sua equipe, solicitando a este, ainda, que indicasse alguns nomes para compô-la. Um foi o de Stella Machado - à época, também graduanda em Ciências Sociais na UnB - e o outro foi o meu. Nesse contexto, travo conhecimento com Cláudio Romero e com o “Projeto Xavante/2000”, como havia sido denominado. Stella e eu teríamos que trabalhar “na coordenação e aplicação dos questionários nas aldeias, trabalho que será feito pelos professores indígenas e ‘agentes de saúde’, bem como orientar os técnicos das demais áreas, que estarão fazendo o levantamento de agricultura, pecuária, meio ambiente, etc.” (Instrução Técnica Executiva nº 064/PRES de 23.03.2000).

Entre março e abril de 2000 participamos de diversas reuniões entre a Coordenação do Projeto e lideranças Xavante, e no início de abril, finalmente, partimos para Barra do Garças. Aplicamos questionários somente em aldeias da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande.

No entanto, não bastasse a escassez de recursos, houve uma reviravolta na Funai: Carlos Marés se demitiu da Presidência da Funai após os vexaminosos acontecimentos na comemoração dos 500 anos de Descobrimento. Quando isto ocorreu,

a equipe estava em campo na dependência de um apoio mais efetivo ao projeto que, em meio à dança das cadeiras que se seguiu ao episódio, foi praticamente abandonado.

Além disso, havia um clima de discórdia entre os Xavante, pois nas TIs São Marcos e Parabubure ocorriam disputas entre diferentes facções Xavante pelo cargo de Administrador Regional. Enquanto isso, nas AERs (Administrações Executivas Regionais) de Primavera do Leste e Água Boa, os administradores não-índios negociavam mercadorias tais como baterias de caminhões e favores com algumas lideranças Xavante, a fim de se garantirem no cargo.

Assim, o período compreendido entre 05 de abril e 10 de maio, e entre 06 de junho e 08 de julho de 2000, passei em Mato Grosso, sendo a maior parte desses setenta dias na cidade de Barra do Garças, atendendo aos índios e acompanhando as atividades da Funai na área. Nesse período, passei alguns dias (09 a 13 de abril) aplicando o questionário nas aldeias de Sangradouro, T. I. à qual retornaria cerca de um mês depois (05 a 07 de junho) para a reunião ocorrida entre o relator do substitutivo do Estatuto do Índio, Deputado Federal Luciano Pizzatto, e lideranças daquela TI para discutir o Projeto. Durante este curto período, tive oportunidade também de acompanhar os preparativos e uma parte do *wai'a*, uma das cerimônias mais importantes para os Xavante.

Desse contato resultaram algumas relações – de amizade, inclusive -, ainda que meus laços continuem sendo mais estreitos com os Xavante da região de Campinápolis, como Fernando, Alexandre e outros que fui gradualmente conhecendo. Exemplo disso é uma conversa que tive com Alexandre em março de 2001, quando estive por Brasília resolvendo alguns problemas relacionados à aldeia. Expliquei a ele minha necessidade e meu desejo de ir até sua aldeia, a fim de fazer trabalho de campo necessário para me graduar em Antropologia. Ele me disse que não poderia ser de outra forma, uma vez que

ele foi o primeiro Xavante que havia conhecido - como disse, Jeremias é uma vaguíssima lembrança - e ele tem laços de amizade com meu pai.

i.3. Novas Interações

Os Xavante mantêm uma relação marcada por certas peculiaridades com as mais diversas esferas do Governo - Funai, Funasa, Secretarias de Educação, Secretarias de Saúde, Prefeituras, etc. - e com a sociedade regional. Não obstante, pouco se pergunta sobre como “eles” se vêm inseridos nesse “mundo dos brancos”. Esta é, reconhecidamente, uma lacuna nas etnografias sobre aquele grupo indígena, na medida em que

o conhecimento acumulado até o momento deixa um amplo espaço para pesquisas bem como para investigações que busquem o registro oral e a interpretação da vivência histórica pelos próprios Xavante. Tais pesquisas são, segundo minha avaliação, apreciadas e valorizadas por uma parcela significativa da população Xavante de nossos dias (Lopes da Silva, 1998a: 362).

Como as experiências com “os brancos” são vivenciadas por aqueles índios? Enquanto lemos relatos sobre como os “brancos”, por meio do SPI, “pacificaram” os Xavante, estes colocam tal experiência no sentido inverso, ou seja: para os Xavante, foram eles que pacificaram os brancos, conforme veremos a seguir. Apesar da relevância de tal visão para o relacionamento dos Xavante com a sociedade nacional, são encontradas apenas referências *en passant* na bibliografia disponível. Darcy Ribeiro, por exemplo, coloca apenas que

Os índios Xavante, que ocupavam um território imenso do rio das Mortes até o Xingu, tinham sido recentemente pacificados. No entendimento Xavante, eles é que tinham estabelecido relações pacíficas com o homem branco (Ribeiro, 1997: 158).

Outra citação nos remete a um curto trecho escrito por Roberto Cardoso de Oliveira.

Conta o sertanista Francisco Meireles, [...] que ao se aproximar do chefe Xavante, viu-se presenteado com um colar que foi por ele (Chefe Xavante) posto em seu pescoço com palavras cuja tradução literal seria a seguinte “Amanso-te branco”! (Cardoso de Oliveira, 1976: 49).

Há ainda outra referência encontrada em uma publicação da ONG Instituto Socioambiental, intitulada “Velhos contam sua versão da ‘Pacificação’”:

Um grupo de idosos Xavante decidiu contar fora da aldeia porque aceitaram a aproximação com os brancos. Os índios contestam a versão oficial pela qual os brancos ‘amansaram’ o povo mais arredio do cerrado, em Canarana, MT, na década de 40. Os líderes da aldeia Pimentel Barbosa, todos com mais de 70 anos, acreditam que foram eles que pacificaram os agressores, permitindo o contato numa tática desesperada de conhecer o inimigo para não desaparecer (ISA, 2001: 709).

Foi, enfim, buscando compreender como os Xavante se viam na relação com o “mundo dos brancos” que me desloquei até a aldeia Córrego da Mata, liderada pelo cacique Alexandre, na TI Parabubure, onde permaneci por dois períodos: entre 26 de agosto e 3 de setembro de 2001; e nos dias 29 e 30 de novembro do mesmo ano. A partir deste período entre os Xavante, escrevi minha monografia de graduação intitulada “*E Tserebutuwê criou o branco...*”, *Perspectivas Xavante sobre o contato*, apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 06 de setembro de 2002.

Após um breve período trabalhando na Funai como antropólogo do Departamento de Identificação e Delimitação (DEID), no semestre seguinte (1º/2003) ingressei no mestrado já com a intenção de continuar minha pesquisa com os Xavante.

No segundo semestre, além das disciplinas do PPGAS, comecei a cursar a disciplina *Teoria dos Jogos*, no Programa de Pós-Graduação em Economia da UnB, ministrada pelo professor Maurício Bugarin. Infelizmente, a disciplina não teve continuidade, mas pude perceber algumas aplicações de elementos daquela teoria no tipo de relação que decidira pesquisar, entre os Xavante e a Funai. A Teoria dos Jogos surgiu em sua forma moderna em 1944, com a publicação de *Theory of Games and Economic Behaviour* por John von Neumann e Oskar Morgenstern, e pode ser

resumidamente descrita como uma forma conveniente de modelar interações estratégicas – um modo possível de se tratar a relação entre os Xavante e a Funai, e daqueles entre si, no contexto deste trabalho.

Ainda naquele semestre de 2003, um grupo de Xavantes se deslocou rumo à TI Marãiwatsede. A situação se configurava complexa. O grupo Xavante que ocupava aquela área, próxima à São Félix do Araguaia, foi levado pelo SPI em 1966 para outra TI Xavante, São Marcos. De lá os Xavante se deslocaram para a TI Pimentel Barbosa, onde fundaram a aldeia Água Branca, em 1982, aproximadamente. No entanto, os Xavante de Pimentel Barbosa não queriam mais a presença daqueles índios em seu território, ao mesmo tempo em que os índios mais idosos de Água Branca desejavam retornar à terra onde haviam suas aldeias antigas - segundo eles, pelo menos quatro - e seus cemitérios.

A situação tornou-se crítica na década de 1990 quando, por ocasião da ECO-92, a empresa italiana proprietária do local anunciou publicamente que aquelas terras seriam devolvidas aos Xavante. Uma semana depois, a área já havia sido tomada por posseiros e fazendeiros. Apesar disso, os estudos de identificação foram realizados e todo o processo demarcatório foi efetivado, de modo que aquele território é TI homologada e registrada desde 1998.

Como se fosse impossível, a situação piorou em novembro de 2003, quando cerca de 300 Xavante, não só de Água Branca, mas de outras aldeias com as quais mantêm laços de parentesco, acamparam às margens da BR-158, onde se encontravam até poucos meses atrás quando finalmente puderam voltar ao seu território. Pedi, então, permissão a Cláudio Romero, que acompanhava a questão, para me deslocar até a área observar o conflito. Dessa forma, de conformidade com a Ordem de Serviço nº 361/AER-GYN, de 12.12.03, entre os dias 12 e 26 de dezembro de 2003, permaneci na

área na condição de consultor do Programa Xavante da Funai. Lá tive oportunidade de testemunhar como os Xavante se comportam em uma área de conflito e como se dá a relação entre eles e os funcionários da Funai naquele tipo de situação. Mais que isso, nunca havia convivido com os Xavantes “Orientais” – ver Capítulo 1, item 1.3. A forma como o conselho da aldeia é organizado e o papel central desta instituição na vida Xavante não havia ficado tão claro até então, da mesma forma que ficou evidente como elementos como a pintura corporal, as danças, as armas e tudo o que remetia a uma “tradicionalidade” e a uma “índole guerreira” eram usados ostensivamente. Os Xavante se paramentavam sempre que havia um evento importante, como a visita do advogado dos posseiros, ou do prefeito do município de Alto Boa Vista, fundado no meio da terra indígena.

Em uma ocasião, segundo me narraram alguns técnicos da Funai na área, dias antes de eu chegar à área, os Xavante se enfileiraram, pintados e com bordunas, e rumaram para o acampamento dos posseiros, em uma *performance* semelhante a dos Kayapó nas manifestações de Altamira em 1988. Após atravessarem a ponte que separava os dois acampamentos, os índios regressaram sem agredir ninguém. Muitas vezes, à noite, eles me diziam como poderiam fazer com que um raio caísse sobre os posseiros matando a todos e como conseguiriam atingir uma flecha no pescoço deste ou daquele, apesar da distância. Apesar de tais eventos não figurarem, em princípio, na rubrica das “xavantadas” - estas constituiriam, a princípio, aqueles aspectos mais visíveis de episódios entre os Xavante e a Funai e demais órgãos governamentais -, clarificam um interessante aspecto da dinâmica Xavante no âmbito das relações com os não-índios: a noção de performance – a ser desenvolvido no terceiro capítulo, item 3.6.

Assim, após retornar a Brasília, cursei no primeiro semestre de 2004 a disciplina *Ritos Sociais*, ministrada pela professora Mariza G. S. Peirano. Ao longo do curso fui

tendo contato com discussões e textos que deram corpo ao que antes era um conjunto desarticulado de idéias. Como trabalho de fim de curso, escrevi um pequeno ensaio no qual analisava tais incursões Xavante à Funai como performances, ensaio este em que baseio parte do terceiro capítulo desta dissertação.

Ainda nesse semestre, em maio de 2004, a Fundação Universidade de Brasília (FUB) assinou um convênio com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), no qual se comprometia com algumas ações no Distrito Sanitário Xavante. Assim, dadas as minhas dificuldades de me deslocar a campo com regularidade, procurei a equipe responsável pelo convênio na FUB e, apresentando-me, solicitei que pudesse acompanhar a equipe nas idas a campo. Assim, entre maio de 2004 e fevereiro de 2005, tive a oportunidade de, na condição de bolsista-trabalho nas atividades de cooperação técnica, me deslocar diversas vezes para a área Xavante: entre 12 e 19 de agosto de 2004, para acompanhar a reunião do Conselho Distrital de Saúde em Barra do Garças; entre 24 de setembro e 12 de outubro de 2004, para Barra do Garças (entre 24 e 29 de setembro) e para a aldeia São Marcos, na TI homônima (entre 29 de setembro e 12 de outubro); entre 18 e 22 de dezembro, para Barra do Garças, Nova Xavantina e Campinópolis, entre 16 e 18 de fevereiro de 2005 para Barra do Garças; e entre 6 e 12 de março de 2005 para as cidades de Barra do Garças e Campinópolis e para as aldeias de Namunkurá e São Marcos.

i.4. Metodologia e Estrutura

Assim, esta pesquisa se baseia num esforço de recuperar e dar sentido a uma experiência de cerca de 130 dias em área, desde 2000; em entrevistas conduzidas em diversos contextos e com diversas pessoas indígenas e não-indígenas em pensões e na sede da Funai em Brasília, junto às lideranças que aqui se achavam, e nas aldeias de São

Marcos, Córrego da Mata e no acampamento de Marãiwatsede; além do tempo em que estive ligado à Funai como estagiário, consultor do Programa Xavante e antropólogo da CGID (antigo DEID). Esses diferentes tipos de inserção junto a Xavantes de várias áreas percebe-se ao longo da leitura do trabalho. Como expliquei de início, não me foi possível etnografar uma incursão desse tipo do começo ao fim da forma adequada. Contudo, me foi possível observar uma série dessas ações em diferentes níveis e contextos.

Este trabalho constitui, portanto, uma possibilidade entre inúmeras. A diversidade de elementos trazida à tona pelas incursões Xavante permitiria estudar, por exemplo, as redes de poder dentro da Funai, a influência da circulação dos bens obtidos sobre o faccionalismo e as relações de parentesco Xavante, a política indigenista em suas intervenções recentes junto aos Xavante como paradigma, etc. Este trabalho tenta entender aquelas incursões a partir da construção que os Xavante fazem de si próprios e dos *waradzu* – os “brancos” – e se e de que forma elas correspondem a uma externalização dessa perspectiva Xavante.

Para dar conta disso, este trabalho se organiza em três capítulos:

No primeiro capítulo, apresento um breve histórico dos Xavante e alguns aspectos de sua organização social. Dessa forma, a primeira parte do Capítulo 1 é rica em referências bibliográficas acerca desses assuntos, deixando transparecer a falta de material concernente à própria visão Xavante de seu devir. No restante do capítulo, exporei uma situação acompanhada por mim enquanto participava do Programa Xavante: a disputa entre duas facções de São Marcos por poder junto à Funai. Tal episódio visa expor, em parte, o funcionamento da dinâmica faccional Xavante, num contexto onde se encontram diversos atores além dos índios – a Funai de Brasília, os salesianos e a equipe do Programa Xavante.

O segundo capítulo trata das narrativas Xavante, tanto daquelas levantadas na bibliografia, quanto do material produzido em campo. Este capítulo desenvolve e reorganiza um dos capítulos de minha monografia de graduação. Nele, registro uma série de narrativas, organizada segundo a forma na qual os próprios Xavante classificam suas narrativas. O grande número de narrativas busca, em última instância, ressaltar as visões que os Xavante possuem de si, de sua história e de sua relação com os *waradzu*.

O terceiro capítulo trata do significado das incursões conhecidas como “xavantadas”: o que os Xavante comunicam quando as realizam? Dessa forma, discuto a imagem de belicosos dos Xavante junto à sociedade nacional e os aspectos das incursões Xavante às quais tive acesso – o fato de serem ações coletivas e de ocorrerem na Funai. Discuto, ainda, à luz do conceito de “equilíbrio de Nash”, algumas implicações dessas ações no âmbito do faccionalismo do grupo. Ainda nesse capítulo, discuto diferentes tipos de ações Xavante das perspectivas de funcionários da Funai, deles próprios e a partir de elementos de sua própria cosmologia – o que me leva a discutir o papel que o *waradzu* ocupa na cosmologia Xavante. Finalmente, trato da dimensão performática implicada nessas ações.

Como se vê, apesar de diversos, os assuntos aqui abordados convergem para um ponto: as ações Xavante na Funai possuem importante lugar na dinâmica social daquele grupo, tanto no que diz respeito à visão que eles possuem do mundo, quanto de si mesmos. Os Xavante comunicam algumas coisas quando praticam esses atos. O que eles comunicam, para quem e de que forma, é o que procuro mostrar neste trabalho, a partir da minha experiência como observador direto em algumas ocasiões, com diferentes graus de participação – quando estagiário, em junho de 1999; durante a invasão à Presidência da Funai, na gestão de Márcio Lacerda, em junho de 2001; durante uma disputa entre facções de Parabubure e em maio de 2002; após os Xavante

fecharem o Departamento de Assistência, na gestão de Glenio Alvarez; quando os Xavante e Kayapó fecharam a sede da Funai na gestão de Roque Laraia; em 2003; no acampamento de Marãiwatsede; em 2004 na reunião do Conselho Distrital de Saúde, em Barra do Garças; e em 2005, na reunião do Conselho Local do Pólo Base de São Marcos .

Este trabalho se baseia, ainda, em pesquisa realizada em páginas da *internet* e em diversas reportagens¹, obtidas junto à Ong Instituto Socioambiental (ISA). Conforme as funcionárias do ISA me afirmaram, há ainda muito mais reportagens sobre os Xavante em seu acervo. Recebi cerca de quinhentas reportagens sobre os mais diversos assuntos, dentre os quais se destacavam as ações daqueles índios junto à Funai, dentre as quais selecionei as mais relevantes. Uma vez mais, o expressivo número de reportagens sobre os Xavante deixa claro a visibilidade na cena pública que eles alcançaram a partir de um modo de ação peculiar. As reportagens cobrem um período de cerca de 25 anos, deixando evidente que as ações Xavante na Funai não são recentes, mas fazem parte há algum tempo do conjunto de elementos que constituem o relacionamento que eles mantêm com aquele órgão.

Parte desta história é o que veremos no próximo capítulo

¹ A tabela com a lista das reportagens, assim como as reportagens, se encontram no Apêndice no fim deste trabalho.

Capítulo 1

Os Xavante: Síntese de história, organização social e faccionalismo

Neste capítulo, apresento os Xavante sob a ótica da historiografia oficial e exponho aspectos de sua organização social. Nesse sentido, uso da bibliografia disponível sobre o assunto, visando explicitar alguns pontos essenciais para a discussão dos capítulos seguintes. Fique claro, no entanto, que não apresento este histórico a fim de contrapô-lo às noções Xavante de história, mas para caracterizar uma importante dimensão – não a única - sobre a origem da diversidade de grupos que hoje compõem a sociedade Xavante. Além disso, este capítulo não tem somente a função de apresentar um “pano de fundo” para o fenômeno aqui estudado. Ao contrário, penso que as “xavantadas” não podem ser entendidas fora do contexto em que os Xavante se situam historicamente.

1.1. Localização Geográfica

Os índios Xavante - ou *A'uwẽ*, como se autodenominam - pertencem ao troco lingüístico Macro-Jê, com população de aproximadamente 11.374 pessoas (Funasa, 2004), habitando mais de 150 aldeias nas seguintes TIs ao leste do Estado do Mato Grosso: Marãiwatsede, Areões, Marechal Rondon, Parabubure, Pimentel Barbosa, Sangradouro/Volta Grande e São Marcos (**ver mapa**)².

1.2. Os Xavante segundo a historiografia oficial

² Não disponível na dissertação em formato PDF

Autores como Aracy Lopes da Silva, Bartolomeu Giaccaria e Adalberto Heide colocam que, segundo se pode inferir a partir de algumas narrativas, os primeiros contatos entre os Xavante e os não-índios teriam ocorrido antes do século XVIII.

Os Xavante com quem tive oportunidade de refletir sobre essa questão [das fases de contato com a sociedade nacional] foram unânimes no reconhecimento de uma primeira fase de sua história, caracterizada por sua permanência *junto ao mar* (Lopes da Silva, 1984: 208; ênfase no original).

Contudo, provavelmente movidos por desavenças com os brancos, acabaram por migrar. Tal processo migratório foi-se acentuando à medida que frentes de expansão econômica - tal como a de mineração - e o conseqüente avanço demográfico iam, gradativamente, ocupando seus territórios.

As notícias mais antigas sobre esse povo datam do século XVIII, situando-os na bacia do rio Tocantins, na então província de Goyaz. Assim,

localizamos a tribo [Xavante] entre o 48° e 51° meridiano e 12° e 16° paralelo. Isto, na segunda metade do século dezoito. Os primeiros brancos que atingiram essas zonas inexploradas pertenciam às bandeiras (Giaccaria e Heide, 1984: 28).

A referida região sofreu intensa exploração por entradas e bandeiras provenientes da província de São Paulo em um período compreendido, principalmente, entre 1590 e 1720, quando Bartolomeu Bueno da Silva descobre ouro na região, fundando o arraial de Sant'Anna, às margens do rio Vermelho. A partir daí, há um intenso fluxo migratório para aquela área, dando início à intensa exploração aurífera que teria seu apogeu na metade do século XVIII.

Até então, não há notícias concretas sobre os Xavante, uma vez que os índios eram tratados, via de regra, sob a denominação de *gentios*. Segundo Ravagnani,

Numa carta desse governador [de Goyaz, D. João Manoel de Mello, que governou de 1759 a 1770], datada de Vila Boa, 29 de dezembro de 1762, se encontra uma das primeiras notícias sobre esta tribo [os Xavante]. Em este trecho se lê "***Também dou parte a V. Ex. que o Gentio Xavante como menos bárbaro, não vive do corso, pelo que nunca invadiu as roças dos Arrayaes de Crixas, Thezouras e Morrinhos que ficão nas suas vezinhanças: mas há tres mezes a esta parte que contra o seu costume, entrou com um grande corpo de gente pelo nosso territorio fazendo mortes, e destruições suppondo que***

sugerido por Índios que lhe mandarão os Jesuítas das Missões de Hespanha que se não descuidão de noz inquietarem seria maior dano, se não acudissem logo à defesa os mineiros de Crixas onde há uma sociedade que tem trezentos pretos extrahindo oiro de uma grande lavra, e sahindo com elles armados lhe impedirão a invazão retirarão-se os Xavantes; mas dentro em poucos dias tornarão a acometter as roças com maior numero de gentios, e muitos d'elles armados com espingardas". Continua dizendo que não os enfrentaram porque eram muitos e com armas de fogo e assim não quiseram arriscar seus negros (Ravagnani, 1991: 25) (destaquei).

Interessante perceber, na passagem acima, como já no século XVIII aparecem elementos associados à imagem dos Xavante que lhes serão característicos até os dias de hoje, ainda que em um contexto bem diferente de então.

A descoberta de ouro de aluvião na região dos rios Araguaia e Tocantins fez com que houvesse um recrudescimento das bandeiras naquela área,

menos interessadas no apresamento de índios que na procura de metais nobres e pedras preciosas, com grande deslocamento de populações do Nordeste do país e de São Paulo. Os ataques aos índios visavam a desimpedir os caminhos de acesso às minas; seu aniquilamento ou expulsão significava, para os não-índios, a liberação de novas áreas para a procura de ouro (Lopes da Silva, 1998a: 362).

Como já foi dito, o período de decadência da produção aurífera na província de Goyaz ocorre por volta de 1750. Nesse período, a política com relação aos índios se transforma: se até então se buscava a morte e expulsão dos índios, com a queda da produção do ouro buscar-se-ia a redução e a pacificação destes, de modo a viabilizar a navegação na bacia do Tocantins-Araguaia, o comércio e a exploração agrícola daquela parte do país. Assim, surge uma série de aldeamentos oficiais para onde grande parte dos índios - inclusive Xavante - são deslocados. Segundo Ravagnani

Estes [aldeamentos] eram verdadeiros presídios indígenas, para onde eram transportados os sobreviventes dos ataques desfechados pelos bandeirantes. Ficavam sob escolta militar e, às vezes, com um padre jesuíta submetidos a rígido regimento. [...] Tratava-se da "administração direta" que se lhes impunha, enquanto eram treinados para sua posterior incorporação à classe dominada (Ravagnani, 1991: 36).

Desse modo, grande parte dos Xavante - segundo Ravagnani, o número varia entre mais de dois mil a oito mil, conforme a fonte - acabou sendo deslocada ao aldeamento

de Pedro III, ou Carretão, fundado em 1784, no governo de Tristão da Cunha Menezes, a 22 léguas ao norte da capital da Província (Villa Boa de Goiás, hoje Goiás Velho) (Lopes da Silva, 1984: 204).

Ao que consta, uma série de motivos - maus tratos, doenças, etc. - fizeram com que de lá saíssem na primeira metade do século XIX ocupando o centro e o norte da província, atravessando o rio Araguaia entre 1820 e 1856. Neste episódio, segundo alguns autores, teria se dado a separação entre os Xavante - que efetivamente atravessaram o rio Araguaia - e os Xerente, povo de mesma família lingüística que habita, atualmente, no Estado de Tocantins.

Há algumas hipóteses sobre a razão deste cisma. A tradicional, baseada em relatos dos próprios Xavante, relata que enquanto atravessavam o rio Araguaia surgiu na água um boto, tendo sido interpretado pelo grupo que ainda não completara a travessia como sinal de que não deveriam continuar: os que atravessaram teriam dado origem aos atuais Xavante e o outro grupo aos Xerente.

De qualquer modo, segundo Leeuwenberg e Salimon

Na segunda metade do século 19, os Xavante já haviam cruzado o Araguaia. Sua população já havia sido reduzida pelos conflitos e doenças trazidos pelo homem branco, de quem procuravam manter distância. Ocupando uma faixa de terra entre o Araguaia e o Rio das Mortes (1820-1890), procuravam viver em isolamento. Mesmo assim, vieram novamente colonos e aventureiros, causando, mais uma vez, medo e insegurança e os forçando a contra-atacar. [...] A pressão constante das diferentes frentes de atração econômica colocou os Xavante em clima de insegurança e guerra, impelindo-os a continuar em processo de migração. Por volta de 1890, alguns Xavante já haviam rumado para o sul e o sudoeste do Mato Grosso, tendo a maior parte atravessado o Rio das Mortes (*Öwawê* ou água grande na língua Xavante) para se estabelecer à sua margem esquerda, próximo à Serra do Roncador (Leeuwenberg e Salimon, 1999: 28).

Desta forma, atravessam o rio das Mortes ocupando terras do que hoje é o leste do Estado do Mato Grosso, onde ainda hoje habitam. Segue-se um período de relativa calma no relacionamento com os não-índios, havendo alguma recuperação demográfica e reordenação dos diversos subgrupos Xavante em algumas aldeias, garantindo a ocupação do território - delimitado ao norte pela Serra do Roncador, a oeste pelos rios Culuene e Batovi, e ao sul e leste, pelo rio Araguaia.

A década de 1930 foi, segundo Ravagnani,

a pior fase para a tribo. Uma fase de expansão pastoril cercou seu território pelo leste, enquanto pelo sul estavam concentrados vários grupos de garimpeiros, nas margens dos rios Garças, São Lourenço e outros. Gradual e sorrateiramente foram transpondo os limites do habitat. Na margem esquerda do Araguaia surgiram povoados como Caracol, Montaria, Lagoa, Mato Verde e, bem próximo à divisa, Santa Teresinha. O número de fazendas também se ampliou. O rio das Mortes, bem no centro da área, era constantemente navegado por barcos cada vez mais sofisticados e estranhos para o silvícola, como as canoas com motor de explosão. Dois novos acontecimentos marcaram este período: a presença de missionários salesianos que intrepidamente se puseram à caça dos Xavante para submetê-los, e bandeirantes paulistas³, que levados a reviver a epopéia dos heróis de seu Estado, se lançaram ao sertão matogrossense, penetrando-o profundamente, movidos pela ambição de riquezas minerais, aventuras e sensacionalismos. Ambos ultrapassaram os limites das frentes pioneiras, adiantando-se aos criadores de gado e garimpeiros regionais, graças às modernas lanchas motorizadas e resguardados pelas armas de último tipo (Ravagnani, 1991: 90-1).

Ainda na década de 1930, houve uma série de tentativas de contatá-los pacificamente, tanto por parte da Igreja, quanto por parte do Governo Federal, por meio de seu órgão indigenista, o Serviço de Proteção aos Índios. Datam desse período as mortes de missionários salesianos como João Sacilotti e Pedro Fuchs, em novembro de 1934, e do sertanista Pimentel Barbosa e sua equipe, em 3 de novembro de 1941. Tais fatos ocorreram na tentativa dos índios salvaguardarem seu território, mas também eram freqüentes os ataques, pelos regionais, a aldeias Xavante. Existem inúmeros relatos por parte dos índios de aldeias inteiras dizimadas enquanto os homens estavam em expedições de caça, morrendo principalmente crianças, mulheres e idosos.

Datam dessa época iniciativas estatais tais como a Expedição Roncador-Xingu e a Fundação Brasil-Central (FBC), criada pelo Decreto-Lei n.º 5.878, de 04.10.1943, que instalou um posto de atração na região - atual cidade de Nova Xavantina. Segundo Lopes da Silva,

O objetivo da FBC, então presidida pelo ministro João Alberto Lins de Barros, era a conquista do sertão mato-grossense através da sedentarização da população nômade de colonizadores e da atração de novos habitantes. Os Xavante eram um empecilho ao sucesso dessa empreitada. Dominá-los era, portanto, tarefa imprescindível, e isso foi feito por uma investida que contou com amplos recursos. As aldeias eram localizadas por

³ O autor se refere à leva de aventureiros provenientes do centro-sul nas primeiras décadas do século XX e não àqueles dos séculos XVII e XVIII.

aviões cujos vôos rasantes apavoravam os Xavante que, em vão, procuravam atingi-los com bordunas e flechas (Lopes da Silva, 1998a: 368).

Surge assim, a imagem dos “ferozes” e “belicosos” Xavante, que era utilizada pela imprensa da época para atizar o imaginário dos leitores, remetendo, de certa forma, à imagem que tinham já no século XVIII, conforme vimos anteriormente. Tanto a revista *O Cruzeiro* quanto o jornal *A Noite* traziam estampadas fotos de índios nus que, de suas imensas aldeias semicirculares, atacavam com flechas e bordunas os aviões que os sobrevoavam.

Em 06 de junho de 1946, uma frente de atração chefiada por Francisco Furtado Soares de Meireles (chamado no final de 1944 para substituir Pimentel Barbosa), após dois anos de inúmeras tentativas, conseguiu o primeiro contato oficial e pacífico com um grupo Xavante na confluência do rio das Mortes e Pindaíba, no local denominado São Domingos.

Desde então aqueles índios têm passado por uma série de transformações decorrentes, entre outras coisas; das políticas que lhes são impostas pelo Estado. Uma das principais mudanças talvez tenha sido o acirramento de brigas internas em consequência, a princípio, de diferentes visões sobre como deveria ser sua postura frente aos “brancos”. Exemplo disto é que, até 1974, havia cerca de uma aldeia por Terra Indígena habitada pelos Xavante, totalizando seis aldeias; em 1980, este número sobe para dezesseis; em 1985, para trinta e cinco; e, finalmente, na década de 90, tem-se mais de setenta aldeias nas TIs destinadas àquele povo (CEDI, 1987: 352).

É apontada, ainda, como peculiaridade dos Xavante, sua visibilidade. De acordo com Graham:

Desde que a famosa ‘Marcha para o Oeste’, do Estado Novo, dirigiu seu foco de atuação à ‘pacificação’ dos ‘bravos’ e hostis Xavante, esse grupo tem sido bastante proeminente na mídia brasileira. Os Xavante gozam de um amplo reconhecimento popular. Se alguém citar o nome de um ou dois grupos indígenas, há uma grande chance de que ‘Xavante’ esteja entre eles (Graham, 2000: 693).

Há ainda, ao que parece, uma relação *sui generis* entre os índios e a Fundação Nacional do Índio, com diversos Xavante ocupando cargos em comissão, alguns, inclusive, chegando a ocupar cargos de Chefe de Posto e Administrador Executivo Regional em uma das seis unidades administrativas às quais os Xavante estão jurisdicionados (Administrações Executivas Regionais de Barra do Garças,

Campinápolis, Água Boa, Primavera do Leste e Núcleos de Apoio de General Carneiro e Nova Xavantina).

Tal situação veio a agravar as disputas entre os diversos grupos Xavante, fazendo com que o grupo que se sentisse prejudicado na obtenção de um ou outro tipo de benesse, tentasse conseguir algum tipo de compensação em forma de cargo ou de doações de veículos.

A questão da inserção de bens duráveis, aqui, é de alguma importância, influenciando sobre os limites da propriedade individual, conforme salienta Lopes da Silva. Segundo a autora, para os Xavante

a terra é coletiva, o acesso a ela e às matérias primas para o trabalho artesanal é essencialmente o mesmo para todos os membros do grupo; o conhecimento do meio ambiente e das técnicas de sua transformação é socializado; a acumulação dos bens é impedida por mecanismos de redistribuição criados a partir de laços de parentesco, de relações rituais e políticas, de outros sistemas de classificação social [...].

Tudo isto impede que a noção de propriedade individual exista dentro de limites muito precisos. A situação do contato e a incorporação mais ou menos drástica da população indígena à sociedade capitalista envolvente altera tais limites. A introdução de bens duráveis aos quais o acesso dos índios de uma mesma aldeia é diferencial (dependendo, quase sempre, de um maior ou menor domínio do código da sociedade nacional) propicia o surgimento de uma herança incipiente e a acumulação também diferencial de bens, já que a distribuição dos de maior valor e exiguidade (como a espingarda ou o próprio dinheiro) não é prevista e, portanto, não é totalmente controlada pelos canais tradicionais (Lopes da Silva, 1980: 14).

A questão da apropriação de bens será retomada no terceiro capítulo, no item 3.2.; tendo-se em vista elementos da cosmologia Xavante, comparada com a de outros grupos (como os Mebengokre, por exemplo). Apesar deste trabalho não se aprofundar sobre a questão de como os bens obtidos pelos Xavante são redistribuídos nas redes de troca existentes no grupo, este tema parece estar estreitamente relacionado tanto com as ações que os índios realizam em Brasília quanto com sua imagem junto aos não-índios.

Em uma carta, entregue por uma das lideranças da TI São Marcos à Funasa, em março de 2005, o cacique pede:

5 Computadores, 10 Painéis - grande, médio, pequeno, 160 Cadeiras Escolar, 10 Mesas - para professores, 8 Bicicletas, 6 Uniformes da seleção Brasileira - azul - completo, 60

Chuteiras, 6 Televisores - LG - com antena parabólica, 4 Vídeo Cassete, 15 colchões solteiros, 30 casal, 15 cama solteiro, 30 cama de casal, 2 Microfones, 2 caixas acusticas – amplificador, maquina fotográfica, 1 filmadora, video-game, 118 kits material escolar, Medicamentos, 5 rede de futebol, 4 rede de vôlei, 6 bola de vôlei, 10 de futebol, Filtro, Bebedouro, Tela para galinheiro 18 telas, 100 lampadas de 110 volts - 120 wats e 220 volts, medicamento dipriona - asperina - dorflex em geral, remedio para verminose, 10 inaladores, 7 mesa para enfermeria, 20 caixas de anzois e linas 040, 020, 030, 025, 060, 500 escolvas - 150 creme dentais, botina para roça: 50 pares, 50 pares de botas, cabo de aço - 25 metros, escaveira para fazer buraco 8, 15 sofás para escola, 30 redes de dormir.

Tal lista não pode ser entendida, como vimos salientando, fora do contexto das disputas por poder e prestígio, luta por seus direitos, busca por visibilidade e fortalecimento da liderança por meio da obtenção e distribuição dos bens obtidos junto aos não-índios.

Toral, por exemplo, relata que

aos poucos os Xavante vão conhecendo e sabendo usar, para conseguirem seus objetivos, os muitos mecanismos de pressão existentes na sociedade brasileira, e revelando incrível originalidade nas suas, sempre novas, formas de reivindicação. *Dessa forma, o “gravador do Juruna”, o acesso costumeiro à imprensa, a realização de ‘performances culturais’ (indivíduos pintados e discursando em sua própria língua e com borduna na mão) realizadas nos corredores ou salas de Ministérios ou da FUNAI, invasão de gabinetes, seqüestros de ônibus, são apenas uma amostra da determinação, da imaginação, com que se dedicam à perseguição de seus objetivos.* A capacidade em arrancar benefícios em seus deslocamentos para fora da aldeia terminou por se transformar na qualidade indispensável para a avaliação da competência política de seus líderes. Uma liderança que volta de mãos vazias, sem nada a oferecer, está evidentemente fracassando onde outros triunfaram e isso, evidentemente, tem um custo político alto na sua comunidade de origem.

Por outro lado, os Xavante souberam explorar com muita habilidade um sem-número de relações que foram estabelecendo no mundo dos brancos, como os grupos e instituições ligados às missões religiosas, relações de amizade que estabeleceram com visitantes de sua aldeia, marcando presença em centros urbanos através de visitas a escolas, Universidades, acesso à imprensa, sua indefectível presença em datas cívicas (principalmente no Dia do Índio) ou em atos culturais, eventos esportivos, etc. O resultado disso tudo é um trânsito ininterrupto de Xavante em direção a estados distantes (como Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Minas Gerais e Goiás, principalmente), desde o início da década de 60 até os dias de hoje, em busca de donativos, roupas e auxílios nas mais variadas formas (Toral, 1986: 344; destaquei).

Desta forma, os Xavante parecem gozar, junto aos órgãos governamentais, ao senso comum e mesmo entre alguns antropólogos, de uma imagem de beligerantes e violentos (ver reportagens). Termos usualmente ouvidos pelos corredores dessas agências governamentais, tais como “Xavantaço” (Toral, 1986: 344.) e “Xavantada”

(ISA, 2001: 112 e 125-7), são meios de ilustrar essa forma peculiar de interação que os Xavante mantêm com a sociedade nacional.

Graham coloca que,

por meio da *cobertura regular de suas interações com a Funai*, os Xavante conquistaram duplamente a fama de párias sociais e de uma cruz para a Funai. Uma rápida olhada nas manchetes dos jornais dos últimos anos ilustra o tom desse *retrato veiculado na grande imprensa*: ‘Xavantes armados invadem Funai’ (CB, 23/10/96), ‘Xavantes retêm presidente da Funai’ (JB 23/10/96), ‘Xavantes invadem sede da Funai e colocam presidente para correr’ (Diário de Cuiabá 23/10/96), ‘Xavantes fazem reféns na Funai’ (JB, 18/3/98) (Graham, 2000: 693; destaquei).

Graham, acima cita algumas reportagens de um conjunto muito maior que apresentamos ao final deste trabalho. Tais demonstrações, no entanto, estão estreitamente ligadas a alguns aspectos de sua estrutura política e organização social. A fim de se compreender como os Xavante - e não o senso-comum - entendem e, conseqüentemente, interagem com o “mundo dos brancos”, é importante termos em mente sua organização social, em especial seu faccionalismo, como veremos a seguir.

1.3. Síntese da organização Social Xavante em resumo

Os Xavante foram investigados a fundo nas últimas quatro décadas por estudiosos como David Maybury-Lewis, Georg Lachnitt, Adalberto Heide, Bartolomeu Giaccaria, Aracy Lopes da Silva, Laura Graham, Nancy Flowers, Cláudia Menezes, Regina Pólo Müller, dentre outros. Assim, não pretendo trazer algo de novo no campo do estudo da organização social daquele povo. Minha pretensão é, como se verá adiante, mais modesta: chamar a atenção para a maneira como os próprios Xavante pensam o contato e como isso permeia sua relação com os brancos – especificamente, no âmbito deste trabalho, como isso opera no âmbito das incursões dos Xavante à sede da Funai. Dessa maneira e buscando não me estender mais do que o necessário, exporei aqui alguns pontos importantes para o entendimento desse tipo de ação Xavante.

Maybury-Lewis distingue dois tipos diferentes de comunidades Xavante. O primeiro seria constituído pelos Xavante Ocidentais, habitantes das regiões do alto rio das Mortes (Sangradouro e, atualmente, São Marcos) e Xingu (à época compreendendo Batovi e Simões Lopes, e hoje englobando as TIs Marechal Rondon⁴ e Parabubure). Os Xavante Orientais englobariam os Xavante da região do baixo rio das Mortes (TIs Areões e Pimentel Barbosa). Tal distinção se deve a algumas diferenças na forma de contato com a sociedade nacional, no sistema de classes de idades, na área habitada por tais grupos, etc. A partir desse sistema de classificação, os Xavante junto aos quais desenvolvi minhas pesquisas podem ser enquadrados como “ocidentais”. Não cabe aqui nos debruçarmos longamente na distinção entre “ocidentais” e “orientais”, mesmo porque tais se encontram aqui a título, principalmente, de contextualizar aspectos a serem tratados logo mais.

Há outra forma de se classificar as comunidades Xavante, desenvolvida por Aracy Lopes da Silva para dar conta do dinamismo e das transformações pelas quais os Xavante têm passado nas últimas décadas. Para tal autora existem

três grande grupos de comunidades Xavante, reconhecíveis facilmente pelos próprios índios. Os critérios básicos para esta classificação são os seguintes:

a) a intensidade e a qualidade dos contatos entre aldeias: parentesco e relações políticas de aliança, disputa ou cisão; b) continuidade ou não de permanência no território que ocupavam na época do contato; perda total/parcial do território original (à época da “pacificação definitiva”, durante a década de 40) ou a recuperação total/parcial do mesmo; c) os agentes do contato: representantes do Estado ou da Igreja cujas influências mais marcaram as relações do grupo Xavante com a sociedade nacional.

Desta perspectiva, pode-se distinguir três grupos: um, formado pelos moradores das aldeias de Areões e Pimentel Barbosa (antiga São Domingos); outro, pelos moradores da aldeia Batovi e das três aldeias do Culuene. Marginalmente, pertencem a este grupo os habitantes das três aldeias de Couto Magalhães; um último grupo é constituído pelos membros das duas aldeias de Sangradouro e das cinco de São Marcos. Couto Magalhães também pode ser incluído neste grupo (Lopes da Silva, 1980: 3-4).

Para essa autora, o primeiro desses grupos poderia ser considerado como o mais tradicional, tendo como agentes do contato as agências governamentais e praticamente

⁴ Antiga T. I. Batovi.

sem atuação de missões religiosas (Lopes da Silva, 1980: 4). A comunidade de Pimentel Barbosa é hoje responsável por algumas iniciativas interessantes, como o CD *Etenhiritipá, Cantos da Tradição Xavante*; o livro *Wamrême Za'ra...*, em parceria com o Senac; um projeto de manejo de fauna junto à ONG WWF; e a participação no CD *Roots*, da banda de Rock Sepultura. Interessante notar ainda como os Xavante dos outros grupos concebem as comunidades de Pimentel Barbosa e de Areões - mas, principalmente, a primeira - como sendo “as” mais tradicionais. Essa concepção fica clara no discurso dos Xavante a quem entrevistei, conforme se verá ao longo do próximo capítulo.

O segundo grupo, constituído por aldeias do Batovi e do Culuene, seria ligado aos que habitavam a região do rio Culene no período pré-contato, atraídos posteriormente para o Posto Simões Lopes, no qual habitavam índios Bakairí.

O grupo originário do rio Culene dividiu-se em dois: um fez sua aldeia às margens do rio Batovi; o outro chegou a Simões Lopes e construiu sua aldeia junto à sede do Posto, ao lado da aldeia Bakairí, onde ficou até 1962. Nesta época, uma nova aldeia foi fundada, a 12 km dos Bakairí e dentro da mesma Reserva. Foi instalado no local um Posto do SPI, o PI Paraíso. A primeira característica destes Xavante é, portanto, o fato de terem abandonado o território de origem e, posteriormente, recuperado suas terras no Culuene para onde, a partir de 1974, transferiu-se toda a comunidade do PI Paraíso e uma parte dos moradores do Batovi. Em 1975 e em anos subsequentes, novos grupos de Xavante trocaram definitivamente o Batovi pelo Culuene. [...]

A segunda característica comum a estas comunidades e que as diferencia das demais é o fato dos Xavante considerarem-se “crentes”, em consequência dos vários anos de atuação de missionários da South American Indian Mission (no Batovi e no Paraíso) e de missionários de igrejas protestantes (no Culuene). Da mesma forma, o trabalho de pesquisa lingüística e de formação de monitores bilíngües Xavante por elementos do Summer Institute of Linguistics foi feito basicamente com estes grupos (Lopes da Silva, 1980: 5-6).

Há, ainda, a inclusão dos moradores de Couto Magalhães neste grupo. Além da proximidade física, esta também seria uma área recuperada a partir do antigo território da aldeia de *Parabubu*. Os grupos de Culuene e Couto foram, ainda, aliados na luta pelo resgate do território tradicional, na década de 1970.

Entretanto,

Os moradores de Couto Magalhães [...] diferenciam-se das comunidades até agora apresentadas em dois pontos: 1º) definem-se como católicos, pois viveram certo tempo nas missões salesianas de São Marcos e Sangradouro; 2º) não se trata de uma comunidade que retorna, mas um novo grupo que se forma lentamente, com a adesão de novos membros em períodos distanciados, desde 1962, aproximadamente. Difere do Culuene, por exemplo, onde o projeto de retomada das terras foi um projeto comum, mobilizando concomitantemente a maior parte das pessoas, tendo uma aldeia inteira – a do Paraíso – transferido-se para lá a um só tempo (Lopes da Silva, 1980: 9).

Dessa maneira, Couto Magalhães pertenceria também ao terceiro grupo, juntamente com as comunidades de São Marcos e Sangradouro, “as duas missões salesianas que abrigaram (ou assimilaram) sucessivamente ao longo dos anos, grupos de Xavante sem terra, perseguidos ou ameaçados de extinção” (Idem).⁵

Interessante notar como do ponto de vista administrativo, a Funai mesmo assimilou esta divisão, seja dividindo os Xavante em orientais e demais, seja, por exemplo, submetendo uma mesma Terra Indígena (no caso de Parabubure e de São Marcos) a duas unidades administrativas de diferentes graus na escala hierárquica.

Vejam os:

Classificação de acordo com David Maybury-Lewis	Classificação conforme Aracy Lopes da Silva	Terras Indígenas	Administração Executiva Regional/Funai
Xavante Orientais	Areões e Pimentel Barbosa	Areões	AER Água Boa
		Pimentel Barbosa	
Xavante Ocidentais	Couto Magalhães, Culuene, Parabubu e Batovi/Mal. Rondon	Marechal Rondon	AER Paranatinga
		Parabubure (Culuene)	AER Campinópolis
	Couto Magalhães, São Marcos e Sangradouro	Parabubure	Núcleo de Apoio de Nova Xavantina
		São Marcos	AER Barra do Garças
			N. A. General Carneiro
Sangradouro	AER Primavera do Leste		

⁵ Para um histórico da ação salesiana na área, ver Menezes (1984).

Como foi dito anteriormente, tal divisão se deve tanto a questões geográficas quanto culturais. Se tomarmos os Xavante Orientais, por exemplo, esses teriam diferenças com relação aos Ocidentais do ponto de vista dos sistemas de classes de idade, de metades e clânicos.⁶ Há ainda outra diferença notável: quase sempre os Xavante que se deslocam até Brasília são ocidentais – os de São Marcos e Parabubure podem ser vistos frequentemente nos corredores da sede da Funai, sendo que os de Sangradouro e Culuene costumam vir com menos regularidade. Dessa forma, meus informantes são quase todos ocidentais: aqueles entrevistados nos corredores da Funai, pensões em Brasília e na aldeia na qual fiz trabalho de campo, à exceção dos com que tive contato em Marãiwatsede.

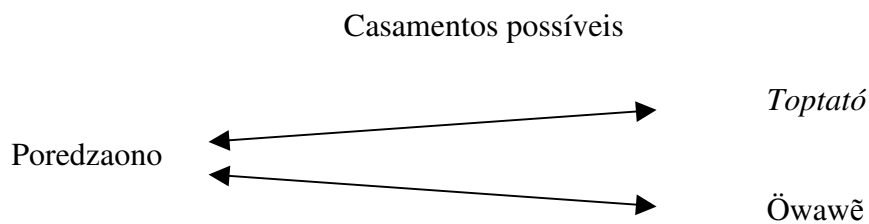
Detive-me sobre a questão dos grupos Xavante por um motivo simples. A imagem clássica do “Xavante” é aquela na qual se enquadram os orientais, principalmente os de Pimentel Barbosa, onde Maybury-Lewis, Graham e Flowers desenvolveram seus trabalhos de campo. Por outro lado, meus interlocutores pertencem todos a aldeias de Parabubure, Culuene e São Marcos. Alguns bebem. Outros são vistos como arruaceiros por funcionários da Funai. Do ponto de vista religioso, a maior parte é católica e uma das aldeias nas quais fiz meu trabalho de campo se identifica como evangélica. Não são, pois, “Xavantes tradicionais”, se nos ativermos ao que foi escrito por estudiosos desse povo, como Lopes da Silva.

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*

⁶ Ver Maybury-Lewis, 1984: 154, 216 e 363, respectivamente.

particular pelo qual cada um destes conjuntos de comunidades viveu este contato (Lopes da Silva, 1980: 3; ênfase minha).

No “sistema cultural Xavante”, de que nos fala Lopes da Silva, há três clãs: Poredzaono, Toptató e Öwawê. Tem-se para os Xavante Ocidentais um sistema com duas metades patrilineares exogâmicas, no qual os Poredzaono podem casar-se tanto com Toptató quanto com Öwawê, e vice-versa, mas estes não podem casar-se entre si. Assim:



Como observam Giaccaria e Heide, tais denominações:

têm diversos significados conforme o contexto. [Sendo] atribuídos aos indivíduos singularmente servem para indicar o distintivo que lhes cabe; atribuídos aos indivíduos considerando a sua ascendência e a sua relação com os outros, servem para indicar a metade a que pertencem: Poredzaono é de uma metade; e Öwawê-Toptató de outra metade (Giaccaria e Heide, 1984: 117).

Assim, uma criança Xavante pertencerá necessariamente ao clã de seu pai, antes mesmo de ter um nome. O menino Xavante⁷ somente recebe o nome por volta dos 5 ou 6 anos de idade, sendo designado até então por termos de parentesco (Maybury-Lewis, 1984: 296). No curso de sua vida, o Xavante pode ter até oito nomes (Lopes da Silva, 1980: 36). Segundo essa autora,

Os nomes Xavante acompanham as passagens cruciais de um homem no processo de maturação biológica e social: são marcas de fases determinadas da vida de um indivíduo (: 38).

⁷ Tenho consciência de que a visão aqui apresentada refere-se basicamente ao universo masculino. Isso se deve ao fato de as monografias a respeito dos Xavante privilegiarem a esfera masculina como esfera pública. O mesmo se aplica aos dados que produzi.

A criança passará por uma série de categorias de idade. Estas, de acordo com Aracy Lopes da Silva, “dizem respeito às fases do ciclo de vida tal como reconhecidas pelos Xavante, e diferem no caso dos homens e das mulheres” (: 38). São elas:

Categorias de Idade		
Masculinas		Femininas
<p>Ïhi (<i>velho</i>) Ïpredu (<i>maduro</i>) Ipredupté (<i>patrocinador da iniciação</i>) Ritei'wa (<i>iniciado</i>) Wapté (<i>morador da Casa dos Solteiros</i>)</p>		<p>Ïhi (<i>velha</i>) Ïpredu (<i>madura</i>) Pi'õ (<i>casada</i>) Adabá (<i>recém-casada, s/ filhos</i>)</p>
<p>Airepudu Watebreimi Watebremire</p>	<p><i>entre 9 e 12 anos</i> <i>até 9 anos, aproximadamente</i> <i>entre 2 e 4 anos</i> Aiute (<i>nenê</i>)</p>	<p>Adzarudu Ba'õno Ba'õtore</p>

In Lopes da Silva, 1980: 38a.

A criança será livre durante seus primeiros anos para conhecer sua aldeia, sendo sempre vigiada por algum parente, normalmente uma irmã mais velha ou sua avó. A aldeia tem normalmente formato semicircular, com a abertura voltada para um curso de água corrente. As casas também são normalmente circulares, recobertas com palha de buriti, com a aparência de uma colméia e altura aproximada de 4,5 metros⁸.

Já a “casa dos homens” constitui outra importante instituição na vida social Xavante. Por volta dos 12 anos, o jovem Xavante ingressará na casa dos solteiros - chamada *Hö*. Como escreve Maybury-Lewis,

Nesta idade, os meninos Xavante estão geralmente ansiosos para entrar na casa dos solteiros, para participar dos cantos e danças, das caçadas coletivas, das excursões de coleta e das outras atividades grupais incluídas aí. E tanto é assim, que os meninos pequenos freqüentemente ficam rodeando, entrando e saindo da casa dos solteiros para acompanhar seus moradores nas suas muitas excursões. [...]

Os Xavante consideram sua sociedade como estando permanentemente dividida em classes de idade até as que reúnem os mais moços. Cada uma dessas classes de idade é

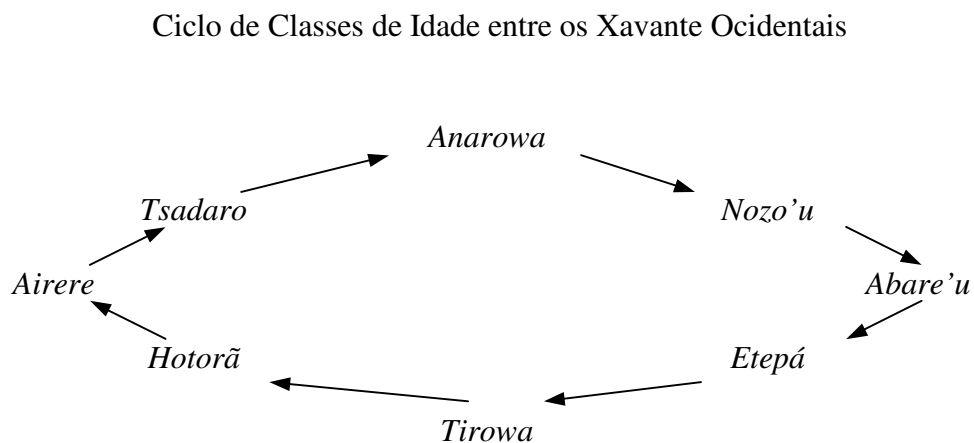
⁸ Para uma explicação sobre aspectos físicos da aldeia Xavante, ver Lopes da Silva, 1983.

constituída por todos aqueles que viveram juntos um certo período na casa dos solteiros, foram iniciados conjuntamente e se casaram em cerimônia coletiva. Esses homens distinguem-se de outros que, por sua vez, compartilham das mesmas experiências em épocas anteriores e posteriores.

A casa dos solteiros é, pois, a pedra fundamental do sistema de classes de idade. [...]

Lá, ele aprende a participar do companheirismo que caracteriza o sistema e que supera distinções de clã e linhagem. Os meninos não fazem parte de nenhuma delas até sua introdução formal à casa dos solteiros. Até então, pode-se dizer que não são considerados realmente como membros da sociedade Xavante: eles não têm ainda posição definida em uma sociedade cujas atividades sociais e cerimoniais são desempenhadas, em grande parte, pelas classes de idade. Pertencem a uma classe indiferenciada de “crianças”, que não passam de potencial social (Maybury-Lewis, 1984: 119-154).

Dessa maneira, dada a importância do *Hö*, alguns pontos devem ser salientados no que tange ao sistema de “classes de idade”. Para os Xavante Ocidentais, as classes de idade seguem o seguinte esquema:



Saindo da casa dos homens, após passar cerca de cinco anos em relativa reclusão, o Xavante tem sua orelha furada em um complexo ritual coletivo, estando, a partir de então, apto a se casar e constituir família, mudando-se para a casa da mãe de sua esposa. Vale dizer que, para os Xavante, é permitida a poligamia, além do casamento ideal ser quando irmãos entre si casam-se com irmãos entre si, de maneira a manter a patrilinearidade após o casamento (Maybury-Lewis, 1984: 135). Deixando o *Hö*, o rapaz deixa para trás também sua condição de *wapté*, passando a ser um *ritei'wa* (rapazes). Além de já lhes ser permitido o casamento, os *ritei'wa* são vistos como o grupo mais vigoroso dentro da aldeia, sendo o primeiro passo para se tornarem “homens

maduros” (*ipredu*), passando a ter voz ativa nos rumos da comunidade a partir do *wa’rã* - reunião que ocorre duas vezes ao dia, ao amanhecer e à noite, no centro da aldeia, funcionando como uma espécie de fórum e/ou conselho. O último passo nessa escada etária Xavante é a categoria de *ĩhi* (velhos). Nas últimas etapas, os principais papéis do Xavante são o de chefe de sua linhagem, e/ou liderança na aldeia.

Dessa maneira, o rapaz - assim como a moça, mas de forma diferente - passa por algumas transformações referentes ao seu *status*: Ele nasce dentro de um determinado clã e a ele pertencerá ao longo de toda sua vida. No entanto, ele passará a pertencer à sua classe de idade dentro de um processo mais dinâmico, a partir do momento em que ingressa no *Hö*. Até então, ele não é considerado membro efetivo da sociedade Xavante. Pertencer ou não a determinado clã não é necessariamente importante, porque o Xavante passa por uma série de transformações ao longo de toda sua vida. O clã, a amizade formal – ou seja, o laço de parceria que se estabelece entre dois rapazes de clãs diferentes ainda na Casa dos Homens, caracterizado por “parceria cerimonial, amizade e assistência mútua” (Maybury-Lewis, 1984: 158)⁹; a linhagem; as categorias de idade; e a classe de idade, constituem algumas das configurações sociais às quais o indivíduo, uma vez vinculado, estará para sempre ligado.

Além disso, existem laços de afinidade unindo classes de idade alternadas, reiterando a função tanto cerimonial quanto social da casa dos solteiros, para a qual Lopes da Silva chama a atenção:

[O laço com o *danimiwainhõ*] diz respeito às relações de pessoa a pessoa que ligam os membros de duas classes de idade alternadas, cabendo aos velhos patrocinar a iniciação dos mais novos. O termo [*danimiwainhõ*, que “indica solidariedade em sua forma *peçoal*, indicando o vínculo entre dois membros específicos de duas classes de idade alternadas”] é empregado reciprocamente. [...] Quero, aqui, apenas ressaltar o fato de que a solidariedade e cooperação que caracterizam as relações entre classes de idade alternadas, cujos membros se chamam e se referem mutuamente pelo termo *waniminhõhu* [este termo “se refere à solidariedade e cooperação entre *classes* de idade alternadas”], são consolidadas em relações pessoais entre seus

⁹ Sobre a amizade formal entre os Xavante, ver também Lopes da Silva, 1980.

membros, de modo que cada rapaz da segunda classe de idade ascendente torna-se “padrinho”, como dizem alguns Xavante, de um ou dois iniciados” (Lopes da Silva, 1980: 169-70).

Como se vê, uma série de acontecimentos ocorre até o Xavante, que nasce sem nome, sem classe de idade e tampouco amigos formais, se tornar uma pessoa no sentido pleno do termo, capaz de interferir ativamente nos rumos de sua comunidade.

Há ainda as facções Xavante, importantes na definição do papel social a ser desempenhado pelo indivíduo e conceito central para se compreender como os Xavante interagem com os *waradzu* e qual o papel dessa interação, por sua vez, na própria dinâmica faccional. Para que o conceito de facção fique claro, exporemos, primeiramente, um drama testemunhado ao longo das pesquisas.

1.4. Aproximando-se do faccionalismo: o caso de Orestes e Aniceto

Nesta parte exponho e analiso, brevemente, uma situação de conflito entre duas diferentes facções Xavante da TI São Marcos, no município de Barra do Garças/MT. Neste conflito, verificou-se a presença de diversos atores: além das duas facções Xavante envolvidas, há missionários salesianos naquela TI e, em 2000, chega a equipe do Programa Xavante¹⁰, agravando o clima hostil na área.

Foi justamente no âmbito do Programa Xavante que tomei conhecimento da situação, integrando aquela equipe e me deslocando para a região de Barra do Garças no primeiro semestre de 2000, auge do conflito. Desse modo, além de algumas entrevistas com alguns Xavante de São Marcos e membros da equipe do Programa Xavante realizadas entre setembro e outubro de 2002, na sede da Funai em Brasília, tenho meu diário com anotações da época em que estive em Barra do Garças, por um período de pouco mais de dois meses (entre 05.04.2000 e 10.05.2000; e de 06.06.2000 a

¹⁰ Sobre o Programa Xavante, ver item i.2.

08.07.2000). Os dados que obtive nesse período mostraram-se relativamente suficientes quando tratados à luz do diálogo com a literatura sobre o faccionalismo Jê.

Outra observação cabe ser feita. Apesar da presença salesiana ter, em parte, promovido a situação aqui tratada, não me deterei nela por três motivos básicos: a) falta de dados; b) a desconfiança dos próprios Xavante em tocar no assunto; e c) o propósito deste trabalho. Nesse sentido, não analisarei - ainda que merecidamente - o conflito entre as facções Xavante de São Marcos em sua totalidade, mas antes tratarei da ação da Funai naquele contexto e de que maneira a presença daquele órgão foi vista pelas partes envolvidas.

1.4.1. Histórico da Situação

A comunidade Xavante que atualmente habita São Marcos chegou àquela região em meados de 1960, quando um grupo liderado por Apoena¹¹, vindo de Couto Magalhães fugindo de massacres encabeçados por fazendeiros, foi recebido por uma missão salesiana cujo propósito era atrair os Bororo da região (Garfield, 2001: 117). Maybury-Lewis encontrou essa comunidade na primeira metade de década de 1960 sob forte influência dos salesianos. A rotina imposta pela missão consistia em missas, aulas e troca de favores, que incluía empréstimos de maquinário e ferramentas para os Xavante trabalharem em suas roças (Maybury-Lewis, 1984: 59-60).

Nas últimas quatro décadas, a influência da missão, frente à ineficácia da Funai, foi se consolidando, interferindo no próprio sistema de chefia da aldeia. Os Xavante passaram, então, a buscar na Funai a compensação pela falta de autonomia na aldeia, devido a presença da missão. Para os Xavante, a missão lhes era conveniente, na medida

¹¹ Este Apoena não é o famoso líder Xavante, que liderava o grupo que fez o primeiro contato pacífico com Francisco Meirelles, mas outro, proveniente de Couto Magalhães, região próxima de Xavantina.

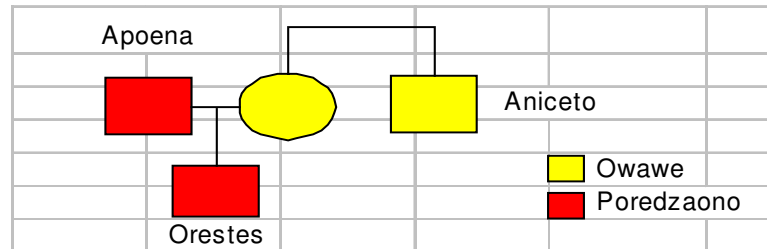
em que lhes fornecia energia elétrica e trabalho para alguns. Por outro lado, a presença salesiana lhes era incômoda, uma vez que os padres normalmente impunham sua vontade aos índios, utilizando-se daqueles benefícios como moeda de troca¹². Entretanto, tais imposições não se verificavam na Administração da Funai em Barra do Garças. Lá, os funcionários da Funai tratavam os índios de forma assistencialista, visando manter-se em seus cargos. Contam alguns Xavante que, para sustentar-se no cargo, o Administrador da Funai comprava peças para carros a preços superiores ao do mercado, dividindo a diferença entre si, o fornecedor e a liderança Xavante. Fica claro, porém, que a presença do Administrador era dispensável, por dois motivos básicos. Em primeiro lugar, ele representava uma pessoa a mais com a qual se dividia os lucros desse tipo de negociata. Além disso, na Funai – ao contrário da missão – a chegada ao poder era viável, representando *status* e recursos fáceis. Se na missão os Xavante eram submetidos às vontades dos padres salesianos, a estrutura da Funai permitia-lhes que ascendessem ao cargo de Administrador Regional, detendo poder, recebendo salário fixo e, dentre outras coisas, garantindo lugar de destaque em sua facção.

Assim sendo, pode-se entender o que ocorreu em seguida. Nas décadas de 1970 e 1980, durante o projeto de rizicultura entre os Xavante, as viagens desses índios a capitais como Brasília e Cuiabá, tornaram-se comuns, tendo surgido assim a necessidade dos caciques de deslocarem com intérpretes, uma vez que ainda não haviam aprendido português e tampouco os funcionários da Funai dominavam a língua Xavante. Dentre os tradutores de Apoena, encontrava-se Aniceto¹³, jovem que se enquadrava nos esquemas impostos pela missão. Em 1975-6, Apoena foi convencido pelos missionários a entregar parte da liderança a Aniceto, sendo que Apoena passaria a liderar a aldeia São Marcos, enquanto Aniceto tomaria a frente nas decisões que envolvessem os brancos.

¹² Um exemplo disso: nos dias em que a missa na igreja de São Marcos conta com poucos índios, a missão corta-lhes o fornecimento de energia elétrica em represália.

¹³ Para referências a Aniceto, ver Maybury-Lewis, 1990: 411- 417; e Garfield, 2001: 174, 203-4 e 212.

Nesse período, Orestes, filho de Apoena, estava servindo o exército, longe da aldeia. Depois de servir, Orestes foi morar em São Paulo. Segundo alguns entrevistados¹⁴, ele “não queria mais saber de aldeia, só queria morar na cidade”. Após a morte de Apoena, aproximadamente em 1998, Orestes resolve voltar para a aldeia a fim de tomar para si o cargo de chefia deixado pelo pai. De acordo com a tradição Xavante, ele teria



o direito de assumir a liderança daquela aldeia. Isso desagradou a Aniceto, irmão da mãe de Orestes. Tal fato parece estranho, haja visto que todos os autores estudiosos da cultura Xavante, bem como minha própria experiência, demonstram que o irmão da mãe é, normalmente, muito chegado ao sobrinho. Lopes da Silva, por exemplo, classifica a relação entre ambos como jocosa (1980: 178). A autora salienta, ainda, como a relação com o irmão da mãe pode ser vista, inclusive, como a de um “pai substituto” (: 71). Maybury-Lewis também salienta a importância da função do tio materno, o qual dá, inclusive, o nome ao sobrinho (Maybury-Lewis, 1984: 291). Assim, em vez do atrito que surgiu com o retorno de Orestes, era de se esperar uma relação de afetuosidade e respeito mútuo. Na verdade, o que houve foi, justamente, a troca de uma relação de companheirismo formal por uma de evitação formal, a partir da qual ambos evitaram o confronto direto: uma relação de distanciamento formalizado. No caso do retorno de Orestes, a relação entre Aniceto e seu sobrinho foi reconstruída, com ambos tornando-se simétricos e opostos, tal qual a relação de amizade formal, como se a relação existente entre ambos consistisse na evitação, não na cooperação (Carneiro da Cunha, 1978: 93-4). Tal relação pode ter sido reconstruída a partir do lugar que ambos ocupavam na

¹⁴ A maior parte dos entrevistados me solicitou que não lhes identificasse, a fim de não se comprometerem. Por uma questão de ética e por crer que isso não prejudique significativamente este trabalho, farei conforme me foi pedido.

comunidade de São Marcos: a de chefes em potencial, a partir da morte de Apoena. Além disso, a relação entre cunhados (ZH e WB) é oposta à relação entre tio e sobrinho (ZS e MB). Como observa Maybury-Lewis, apesar de não haver “um contraste agudo” entre os parentes matrilineares e patrilineares, “há uma antítese marcada entre WB e ZH. Este *contraste entre afins* obviamente não contamina a geração seguinte para quem a oposição entre ZH e WB se transforma em uma oposição entre F e MB” (Maybury-Lewis, 1984: 293). Neste caso, tal contraste parece ter se estendido a Orestes, devido à disputa faccional pela chefia formal da aldeia. Para a maior parte das lideranças de outras aldeias, Aniceto era apenas “secretário” de Apoena, não cabendo a ele – mas a seu filho – chefiar a aldeia. Além disso – e isso parece ter sido decisivo neste processo – a facção de Aniceto não era a mais forte, tornando sua tomada de poder insustentável.

Conforme explica Maybury-Lewis, “um chefe é reconhecido como tal enquanto é o cabeça de uma facção forte. Segundo o pensamento Xavante, se sua facção deixa de ser suficientemente forte e poderosa para mantê-lo naquela posição, ele perde o direito à chefia” (Maybury-Lewis, 1984: 251). Nesse caso, o grupo que apoiava Aniceto deveria se retirar e fundar uma nova aldeia. No entanto, em vista das benfeitorias a que se tinha acesso devido à presença da missão salesiana, isso não se deu. Além do mais, esperava-se que Orestes convocasse uma reunião *warã*, centro político da aldeia, a fim de comunicar sua decisão de assumir a liderança. O assunto seria, assim, tratado estritamente como problema interno à aldeia de São Marcos. Entretanto, Orestes decidiu chamar “parentes seus” – isto é, pessoas de seu clã – das outras aldeias da TI São Marcos, transformando a questão em um fato político envolvendo todas as aldeias Xavante daquela TI, à época, com mais de três dezenas de aldeias. Dessa maneira, apesar de acuado, Aniceto permaneceu na aldeia, contando com o suporte dos missionários, enquanto Orestes era apoiado pelos caciques das outras aldeias, exceto

Cristo Rei e Nossa Senhora Auxiliadora, lideradas por Emílio e Henrique, respectivamente.

A disputa gerou graves conflitos, havendo mortes naquela TI e em Barra do Garças, inclusive à luz do dia, na praça dessa cidade. Uma vez que Aniceto contava com o apoio dos salesianos, Orestes buscou apoio na Funai a fim de que esta lhe reconhecesse oficialmente a chefia. Nesse ínterim, assumiu o cargo de Administrador Executivo Regional da Funai em Barra do Garças um “parente” de Orestes, chamado Jonas, que se utilizava dessa função em benefício próprio e do seu grupo, gerando descontentamento nos aliados de Aniceto, que foram progressivamente abandonados por aquele órgão.

Para se ter uma idéia da proporção que tomou o conflito na aldeia de São Marcos, o ex-presidente da Funai, Sullivan Silvestre (presidente da Funai entre agosto de 1997 e fevereiro de 1999), promoveu uma eleição naquela aldeia a fim de definir quem seria o cacique “oficial”. Espantosamente, o resultado deu empate, mas, a partir daí, chamando para si a vitória, Orestes passou a assinar alguns documentos como “Presidente da Nação Xavante”. Há também documentos de Aniceto e de Orestes com os carimbos de “Cacique de São Marcos Ocidental” e “Cacique de São Marcos Oriental”, respectivamente.

A disputa foi ficando cada vez mais violenta, com ambas as partes buscando o reconhecimento de sua autoridade pela Funai. Foi essa a situação que a equipe do Programa Xavante encontrou, em abril de 2000.

Em fevereiro de 2001, Orestes morre após ter contraído hepatite, sendo seu lugar assumido por seu irmão Raimundo. A morte de Orestes, ao invés de resolver o conflito, causou seu acirramento, devido a acusações de feitiçaria contra o grupo de Aniceto. Tais hostilidades extrapolaram as fronteiras da TI São Marcos, com grupos de outras

comunidades Xavante se mobilizando para intervir no conflito, visando defender seus “parentes“. Finalmente, em 2002, Aniceto foi aconselhado pelos salesianos a fundar nova aldeia na divisa da TI Merure, habitada por índios Bororo, também sob influência dos salesianos.

1.4.2. As partes envolvidas

1.4.2.1. A facção de Orestes

A facção mobilizada por Orestes, além de ser a mais numerosa, era também a mais poderosa politicamente. Exemplo disso se verificou na manhã do dia 07.04.2000, no auditório do Batalhão de Polícia Militar em Barra do Garças, quando de uma reunião entre a equipe do Programa Xavante e os caciques da região para discutirem as diretrizes a serem implementadas. Jonas tomou a frente da organização dessa reunião, distribuindo crachás aos caciques para que tivessem acesso ao auditório, não liberando, porém, a presença das lideranças partidárias de Aniceto. Ao contrário, foi expedida uma “Relação dos caciques que estarão presentes na reunião com o antropólogo, Sr.Cláudio Romero”, na qual constavam nomes de funcionários da Funai, mas não o de caciques como Emilio e Henrique, aliados de Aniceto.

Como se vê, Orestes estava realmente em situação privilegiada. Segundo alguns de seus partidários me informaram, a função da equipe do Programa seria retirar Aniceto da aldeia São Marcos e proclamar oficialmente a chefia de Orestes. Mais que isso, deveriam haver recursos financeiros suficientes para que Jonas pudesse manter as coisas sob seu controle. Outro cacique me afirmou que Aniceto era mentiroso e por isso não poderia ser apoiado. Tal afirmação pode ser explicada, em parte, pela própria

organização social Xavante e por seu característico faccionalismo. Garfield nos relata que “Aniceto had awarded his kin with remunerated positions such as cowhand and tractor driver *and excluded Apoena´s*” (Garfield, 2001: 203; ênfase minha).

Os Xavante e os Jê, em geral, atribuem o prestígio da liderança não só à capacidade de aquisição de bens, mas sobretudo à sua distribuição no grupo. O fato de Aniceto ser visto como “sovina”, “mentiroso” e “pão-duro” por alguns dos entrevistados, sugere que muito de seu poder foi sendo desgastado devido a uma suposta quebra de etiqueta Xavante. Carneiro da Cunha nos relata quanto aos Krahò – outro grupo Jê – que a generosidade constitui “*a virtude cardeal Krahò*”, enquanto ser avaro “é um termo injurioso” (Carneiro da Cunha, 1978: 44; ênfase no original).

No entanto, passado algum tempo, o grupo de Orestes percebeu que a equipe do Programa não havia ido a Barra do Garças para oficializá-lo na chefia, tampouco dispunha dos recursos financeiros necessários à manutenção de Jonas à frente da AER. Assim, o Programa deixava de lhe ser conveniente, iniciando-se uma sucessão de boatos e viagens a Brasília em táxis fretados por Jonas. Os boatos eram de toda espécie, desde os que diziam que a equipe estava apoiando Aniceto às escondidas, até os que colocavam membros da equipe como administradores em potencial, no lugar de Jonas. No que se refere aos boatos, até hoje os índios da facção de Orestes garantem que foram espalhados pelo grupo de Aniceto, visando desacreditar o Programa. Quanto às viagens, eram feitas às expensas da AER/Barra do Garças a fim de pressionar a Presidência do órgão a retirar a equipe, haja vista que as auditorias feitas demonstravam claramente superfaturamento nas compras e desvio de recursos. Em resumo, a inserção da equipe do Programa, nesse contexto, era percebida por Orestes como uma ameaça à manutenção de seu poder na Funai.

1.4.2.2. A facção de Aniceto

Aniceto, assim como Orestes, esperava que o Programa legitimasse seu poder. Mais do que isso, a presença da equipe garantia àqueles que o apoiavam a assistência necessária. Os partidários de Aniceto vinham sendo paulatinamente ignorados pela AER e por Jonas, que mantinha no prédio da Administração uma dezena de “seguranças”: índios de sua facção armados a fim de garantir que aliados de Aniceto não aparecessem. Nesse sentido, a ida da equipe investida de algum poder, funcionou contrabalançando a autoridade de Jonas e Orestes. Há, pelo menos, dois exemplos disso: durante a reunião no quartel, dia 07.04.2000, Aniceto se fez presente e discursou em português para que se fizesse entender – ao contrário das outras lideranças, que falavam em Xavante -, criticando a corrupção na AER de Barra do Garças. Uma vez que a reunião se deu em um Batalhão da Polícia Militar, sua integridade física foi garantida. Outro exemplo foi no dia seguinte, em pleno prédio da AER, quando Jeremias, funcionário da Funai em Brasília e ex vereador em Barra do Garças, desferiu acusações semelhantes, afirmando ter provas – que não chegou a apresentar.

Interessante notar como o grupo de Aniceto se esforçava por demonstrar-se “superior” aos seus rivais, e que era tão apto à liderança quanto Orestes, que vivera por anos entre os brancos. Jeremias, por exemplo, respondeu a Cláudio Romero durante a reunião de 06.04.2000: “estamos aqui, conversando democraticamente, como gente civilizada. É boa a forma antropológica que você expôs. [...] Eu e outros companheiros civilizados...”. Tais observações também eram feitas a fim de deixar claro que o grupo de Aniceto era mais pacífico que o de Orestes. Este frequentemente vinha a Brasília “fechar a Funai”. Tal superioridade deveria ser, aos seus olhos, mais um motivo pelo

qual Aniceto e seu grupo deveriam ser oficialmente anunciados como lideranças em São Marcos.

Isso tudo não quer dizer que Aniceto fosse favorável à presença do Programa em Barra do Garças. Até certo ponto, ele não teria o que perder, como Orestes, mas à medida que o tempo passava, Aniceto foi percebendo que a presença de Cláudio Romero e sua equipe em anda alteraria seu *status*, conforme previsto. Gradativamente, Aniceto foi deixando de visitar a equipe do Programa Xavante. Paralelamente, ele e seus aliados iniciaram um *lobby* visando à abertura de uma AER em General Carneiro/MT, que visasse atender a ele e seus correligionários. Tal pleito, no entanto, não obteve então êxito por uma série de motivos: falta de recursos; a crise que se instaurou na Funai em Brasília após a demissão de Carlos Marés durante as “festividades” dos 500 anos; e outras propostas de lideranças Xavante de outras TIs (Parabubure, Areões e Culuene), que se sentiam prejudicadas em disputas faccionais.

1.4.3. Luzes da bibliografia sobre os Jê

As situações discutidas acima remetem a uma estrutura dualista, marcada por oposições entre grupos de idade (jovens vs. idosos), lados da aldeia (ocidental vs. oriental); metades e/ou clãs (“meu” clã vs. “o outro” clã); etc.

Segundo Barata,

é sabido que os grupos Jê [...] caracterizam-se, entre outras coisas, pela formação de unidades políticas menos inclusivas do que o próprio grupo tribal ou a aldeia, são as chamadas facções. [...] Essas facções são, no mais das vezes, extremamente fluidas e de difícil detecção, tornando-se mais aparentes quase que exclusivamente nas situações em que o conflito torna-se manifesto e assumindo-se por oposição, particularmente, no que diz respeito à chefia, chegando muitas vezes a provocar cisões na aldeia. (Barata, 1981: 127-9).

Para os Krahò, a facção também constitui-se em uma unidade política. Conforme Melatti, a facção é a menor e mais instável das unidades políticas Krahò. Para este autor, a facção está

intimamente ligada ao sistema de parentesco, não podendo ser confundida, entretanto, com nenhum grupo de parentes. [...] A facção, que se forma em torno de um líder, não se confunde nem mesmo com o grupo de pessoas que ele considera parentes consangüíneos. Uma facção congrega parentes consangüíneos e afins do líder, mas não todos. Espera-se que um homem tome partido de seu pai, de seu irmão, de seu tio materno; mas muitas vezes duas facções podem surgir da disputa entre dois parentes. [...] Pode acontecer que uma série de reclamações, de acusações de feitiçaria, mantenham dois grupos de inimizade durante algum tempo; mas uma nova questão que surja dentro de um deles pode vir a produzir uma nova divisão em facções. É muito difícil identificar facções nas aldeias Krahò, a não ser quando o conflito entre elas chega a seu ápice. (Melatti, 1978: 74).

Para outro exemplo sobre como se verifica o faccionalismo entre os Jê, podemos recorrer ao caso Xerente. Segundo Roberto de Paula, “as facções Xerente - agrupamentos de indivíduos (consangüíneos e afins) que dão apoio a um (ou mais) líderes indígenas - vivem em constante competição, buscando o domínio político de cada uma das aldeias, como também da comunicação e articulação com os demais agentes não-índios” (Paula, internet: 2005).

O faccionalismo, como se vê, é um fato que não põe em xeque a unidade do grupo por oferecer também uma saída para o conflito: a divisão da aldeia.

Conforme nota Maybury-Lewis,

a facciosidade é um fato básico da vida Xavante; faz parte do esquema geral em termos do qual as pessoas orientam seu comportamento e ordenam suas categorias conceituais. As facções competem eternamente por poder e prestígio assim como pelo prêmio maior: a chefia. [...] Seu pensamento a respeito das relações entre facções contém uma semelhança intrigante com o nosso próprio pensar a respeito das relações entre as grandes potências mundiais. Uma facção dominante tem à sua disposição um mecanismo de “ação inibidora maciça”, que equivale a declarar guerra ao resto da comunidade e só raramente pode ser usado (Maybury-Lewis, 1984: 238-66).

Como vimos, a situação em São Marcos chegou a este ponto. No entanto, a organização Jê prevê, além da divisão da aldeia, outra alternativa para auxiliar na dissolução deste tipo de situação extrema: o mediador.

De acordo com Barata,

quando um conflito tende a atingir um ponto limite que possa escapar ao controle do próprio grupo, são imediatamente ativados mecanismos de ação social que possibilitem com que a situação seja contornada sem que as partes envolvidas sintam-se lesadas. Isso implica no aparecimento de um mediador que pretensamente estaria colocado em posição de neutralidade diante da questão (Barata, 1981: 140-1).

Entretanto, tal papel deveria ser desempenhado pelo chefe da aldeia. No caso de São Marcos, porém, a aldeia perdeu sua chefia normal, conforme vimos. A missão, que poderia mediar o conflito, era uma de suas promotoras, apoiando Aniceto; enquanto a AER de Barra do Garças apoiava Orestes. Nesse sentido, é natural que os Xavante esperassem da equipe do Programa Xavante a mediação necessária. No entanto, uma vez que o Programa vinha disposto a implementar “projetos”, mais que equacionar o conflito, às lideranças passou a interessar o prestígio junto àquela equipe, a fim de angariar mais recursos que os rivais. Ao grupo de Cláudio Romero não interessava a disputa, enquanto seu posicionamento era que “cabia aos Xavante encontrarem sua solução de acordo com a cultura Xavante” (comunicação pessoal). Foi exatamente o que Aniceto e Orestes fizeram sem que a equipe do programa percebesse – tal situação é o que chamaremos, adiante, de “equilíbrio”.

Observa Maybury-Lewis que

the equilibrium sought by dualistic societies is a matter of cosmology and social theory as much of social practice. [...] Dualistic societies do not substitute their binary classifications for a sense of history, while living in the fool's paradise of a precarious equilibrium guaranteed by moiety systems or other social arrangements. On the contrary, they may feel there is a grand order in the scheme of things, but it is a cosmic equilibrium that offers no immediate guarantees. People in such societies are keenly aware that the conflicting principles that maintain the harmony of the universe in the long run can unbalance their individual and social lives in the short run. They therefore see their binary systems as involving them in a constant effort to harmonize with these forces and to hold them in dynamic tension. So the villages of the Indians of central Brazil are themselves microcosms of the universe, and the rituals performed by their inhabitants seek to maintain their societies in harmony with the cosmic scheme of things (Maybury-Lewis, 1989: 10-1; destaquei).

Tal equilíbrio é encontrado, como veremos no capítulo a seguir, na cosmologia – através dos mitos - e nas histórias Xavante. No terceiro capítulo, finalmente, veremos

que tal equilíbrio, além de cosmológico, pode ser também visto nas incursões Xavante à Funai, funcionando como (usando as palavras citadas acima) uma forma de manter aquela sociedade em harmonia segundo o esquema cósmico das coisas.

Capítulo 2

Narrativas Xavante

Serão apresentadas, a seguir, algumas narrativas Xavante produzidas a partir de entrevistas na aldeia Córrego da Mata localizada na TI Parabubure (região de Campinápolis) e nos corredores da Funai em Brasília, assim como, a título de comparação, outras encontradas nas etnografias sobre os Xavante. Essas entrevistas foram realizadas em outro contexto - minha monografia de graduação – de modo que, por vezes, transparecem certa ingenuidade metodológica. Meu objetivo é apresentar ao leitor as narrativas dos entrevistados e, a partir destas, a visão que os Xavante entrevistados têm do contato de sua própria história. Não se trata, contudo, de mera ilustração ao trabalho. Ao contrário, busca-se aqui subsídios para entender o universo Xavante, a partir do qual eles enxergam os *waradzu* e a si mesmos.

2.1. Critérios de classificação das narrativas

De que forma poderemos organizar as narrativas que se seguem? A melhor resposta parece ser pelas próprias categorias classificatórias dos Xavante. São elas, segundo Lopes da Silva:

Durei hã watsu'u (estórias “antigas” ou de há muito tempo), *itsãna'rata watsu'u* (estórias do “começo”) ou *wahi'rata nori (nimi) watsu'u* (estórias que os antepassados contavam ou estórias sobre os antepassados). Ao que tudo indica, trata-se de rótulos gerais empregados alternativamente e que cobrem um mesmo campo semântico. Englobam – quando analisados a partir de outro quadro de referência que o da classificação Xavante – a) mitos de origem e transformação (relacionados à passagem da natureza à Cultura); b) relatos de expedição de caça; c) relatos de enfrentamentos entre guerreiros de distintas aldeias Xavante e entre os Xavante e outros povos indígenas e (...) eventos históricos que chamaria de “mitificados” (Lopes da Silva, 1984: 202-3).

Dessa maneira, seguindo a classificação proposta acima, opto por dividir as narrativas em três categorias: *Durei hã Watsu'u*, *Itsãna rata Watsu'u* e, finalmente, *Wahi'rata nori Watsu'u*.

2.2. *Durei hã Watsu'u* – histórias antigas¹⁵

Nesta categoria, estão aquelas narrativas de uma série de eventos retirados da “experiência concreta” dos Xavante (Lopes da Silva, 1984: 206). Continua a autora:

Trata-se, na verdade, de manifestações do modo peculiar pelo qual os Xavante apreendem sua história e a transmitem em linguagem mítica, daí chamá-los de “eventos históricos mitificados”. Mais do que qualquer dos recursos acima enumerados – culto dos ancestrais, memória genealógica de grande profundidade temporal, etc. – os Xavante parecem captar e expressar sua história através de narrativas orais. Isso se faz através da seleção de eventos exemplares que contêm a lição fundamental de uma experiência histórica marcante, que são preservados pela memória em seu acervo mítico. Algumas dessas “estórias de antigamente”, que dizem pouco a um investigador interessado na reconstrução etnohistórica das experiências Xavante à luz dos documentos, podem ser consideradas significativas a respeito dos critérios de seleção de eventos ou situações que, aos olhos dos Xavante, merecem ser lembrados (: 206).

Uma dessas histórias, analisada pela própria autora, chama-se *Waradzu bo pa watsu'u*:

Ouvi *Waradzu bo pá watsu'u* (a “estória do *Waradzu bo pá*”) pela primeira vez, narrada por Tsimh'oropupu, em São Marcos, em 1972. Ouvi outras versões mais tarde, em outras aldeias. Relata, essencialmente, a experiência de uma jovem Xavante que vai à mata em busca de mel. Lá, encontra-se inesperadamente com um homem branco, cuja peculiaridade era o tamanho de seu pênis: “tão comprido que carregava apoiado nas costas” (*waradzu* = branco, “civilizado”, não índio, estranho; *bo* = pênis; *pá* = comprido; *watsu'u* = estória-história?). Os dois acabam por ter uma relação sexual em consequência da qual (dado o tamanho do pênis) a moça morre. Preocupado com a demora da filha, o pai vai à sua procura e, finalmente, a encontra. Vendo o que lhe acontecera, sai em perseguição ao estranho, disposto a matá-lo a golpes de borduna. Encontra-o, atinge-o na nuca, mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que “sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho”, e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o

¹⁵ Apesar de Lopes da Silva utilizar do termo “estória”, e não “história”, opto pelo segundo por três motivos. Primeiramente, por partilhar de interpretação segundo a qual o primeiro termo mimetiza o inglês *story*, sem raízes em nossa língua. Ferreira (1995: 724), por exemplo, recomenda “apenas a grafia história, tanto no sentido de ciência histórica quanto no de narrativa de ficção, conto popular, e demais acepções”. Em segundo lugar, por entender que “estória” está carregado, no senso-comum, do sentido de “história falsa”. Por último, penso que não cabe aqui uma distinção entre “história” e “estória”, pois, segundo se verá nas próximas páginas, os Xavante não fazem tal distinção, denominando suas narrativas - míticas, históricas, estóricas [sic], ou como quer que a chamemos - de *watsu'u*, simplesmente.

nessa “cabeça” e, finalmente, consegue matá-lo. Não pretendo apresentar aqui uma análise detida (e merecida!) desse mito a partir de sua formulação original, em Xavante. Resumi suas idéias centrais para, simplesmente, indicar algumas das noções que sugere. Da perspectiva das preocupações deste trabalho, vejo neste mito um alerta para: a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstruosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) *a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los* (Lopes da Silva, 1984: 207; ênfase minha).

Há ainda outra história pertencente a esta categoria. Esta, mais conhecida, diz respeito ao que teria sido o momento de separação entre dois grupos *Akwẽ*: o episódio do boto e sobre o qual há diversas “versões”. Além da importância no que concerne à construção Xavante de sua própria história, nos termos já mencionados por Lopes da Silva, este parece ser o momento a partir do qual, para grande parte dos Xavante, houve a separação com os Xerente. Nesse sentido, cabe observar que alguns dos entrevistados em Córrego da Mata optaram por iniciar suas narrativas partindo daquele episódio, como veremos a seguir.

A entrevista transcrita em parte a seguir, foi realizada com Patrícia em Córrego da Mata, no dia 27.08.01. A entrevista foi feita por meio de intérprete, Mateus (filho de Patrícia), uma vez que Patrícia não entende português. No dia seguinte, à tarde, pedi a Agenor para me retraduzir as partes relativas a Patrícia¹⁶. De qualquer maneira, saliento que exponho aqui as traduções de Mateus (M) e de Agenor (A) por se complementarem¹⁷. Chamo ainda a atenção para o caráter fragmentado das narrativas, do qual os próprios Xavante têm noção. Patrícia, por exemplo, observa ao final da entrevista que esta história foi contada por seu bisavô, quando ainda era pequena, por isso não se lembra muito de seus detalhes.

¹⁶ Trata-se de um método pouco ortodoxo, reconheço, mas ao qual apelei quando percebi – já tarde – que Mateus não era tão desvolto no português quanto esperava.

¹⁷ Essas observações quanto ao método também valem para a entrevista realizada com Saul, exposta adiante.

M *Tsimanawê* e *Tserepawê* estavam andando pela mata quando encontraram um “peixe grande”, balançando no rio. Eles já tinham atravessado, mas falaram pra cuidar bem dos filhos dos que não haviam passado

A Patrícia não sabe a origem dos Xavante, dos Xerente, nem dos Bakairí. No princípio os Xavante andavam com os Xerente. Tinha dois homens que fizeram os peixes.¹⁸ Os índios andavam juntos, quando apareceram os botos e os índios acharam estranho, se dividindo. Os Xavante já tinham passado, os Xerente não.

M Atravessaram seus pais e tios, pedindo que cuidassem bem da casa e dos parentes, e atravessaram. *Tsimanawê* e *Tserepawê* saíram para a cidade do branco, pois o branco já era conhecido e amigo dos antigos Xavante. Depois foram no Posto Indígena e repartiram com os Xerente, pois nem todos tinham atravessado.

A O boto nadava e os Xerente não atravessaram, pedindo aos Xavante que cuidassem dos filhos que tinham atravessado. Os pais que ficaram do outro lado por causa do peixe não quiseram seguir, formando uma nova aldeia. *Tsimanawê* e *Tserepawê*¹⁹ moravam sós e juntos na beira do rio onde apareceram os botos²⁰. Os Xavante seguiram aos dois. Chegaram na casa deles, seguindo o caminho em direção ao Posto.

Parece interessante registrar algumas outras “versões” desta história. Lopes da Silva, por exemplo, coloca este como sendo o terceiro momento importante expresso pelos Xavante em suas narrativas. O primeiro seria a história de *Tseredzadzuté*, na época em que os Xavante viviam “junto ao mar”. O segundo seria a história de Mandú, no qual um rapaz Xavante foi maltratado por um fazendeiro, o capitão Rurú (Lopes da Silva, 1984: 208). Nem uma, nem outra, no entanto, foram ouvidas nos depoimentos que produzi. Já esta história - a história do boto²¹ - é familiar, além de Patrícia, aos outros Xavante com quem conversei, sendo, aliás, relativamente bem conhecida entre os Xavante, em geral. Segue versão consignada por Lopes da Silva.

Ao transferir-se para um novo território, os Xavante cruzavam um rio largo, a leste de seu habitat atual, quando um boto surgiu no rio. Uma parte do grupo já atravessara o rio e a outra esperava à sua margem: “Quando os Xavante atravessou, já tinha atravessado, o

¹⁸ Possivelmente Pirinai’a, conforme veremos na narrativa transcrita por Lopes da Silva, a seguir.

¹⁹ Para Agenor eles seriam Tsare’wa

²⁰ Para mais detalhes sobre a história do boto, ver *Itsãna’rata watsu’u*, no próximo item deste capítulo

²¹ Para outra versão da história do boto ver Flowers (1983: 133-5), na qual o boto fala aos Xavante, ameaçando comê-los.

resto ficou do outro lado, e volta outra vez para trás, com medo do boto. E começou a gritar, do outro lado, os filhos já tinham atravessado. Então as mães estavam chorando: ‘Cuida bem (do) meu filho!’, gritavam para seus parentes, irmãos, irmãs, tios e tias, gritando. Outro grito pra lá e do outro lado os outros gritavam também. Então se afastou do rio e outro foi pra trás, voltou para trás e ficou por lá mesmo e fizeram uma aldeia. Estes índios chama-se Xerente...” Para esta questão há, na bibliografia, duas interpretações: Maybury-Lewis considera esta história como uma referência à separação entre os Xavante e os Xerente. A menção dos Xerente na versão aqui transcrita pareceria endossar essa interpretação. Por outro lado, Ravagnani fornece argumentos baseados na documentação da época, em favor de outra interpretação: considera a passagem do boto como referente à segunda cisão, àquela efetivada dentro do subgrupo Xavante, já separado dos Xerente. Esta cisão, segundo o autor, teve lugar às margens do Araguaia. Giaccaria e Heide são da mesma opinião. Em favor de sua interpretação, a versão aqui apresentada diz, explicitamente: “Quando eles sai de lá, então aquele leão apareceu. Os dois apareceu lá no rio Araguaia para que não possam atravessar mais os índios. Então têm medo de leão. Tanto, vê de longe, os homens ficam assim tremendo e chorando, separou os Xavante”. (Tsimihoropupu-Meireles. Março de 1973, São Marcos. Tradução livre de Guido Nodzo’u). É importante notar a penetração de elementos do universo mítico na expressão dessa experiência de cisão historicamente vivida. Os “dois” mencionados ao lado do “leão” (referência ao boto) são, na verdade, os Pirinai’a, heróis civilizadores, responsáveis pela criação de frutas, rios, serras e animais. Eram dois jovens iniciandos (wapté) capazes de se transformar, quando quisessem, em animais, aves e peixes. Segundo essa versão, o boto era, mais uma vez, uma das “peças” que os Pirinai’a pregavam aos Xavante, surgindo inesperadamente sob formas desconhecidas, assustadoras e atemorizando os companheiros²² (Lopes da Silva, 1984: 209-10).

Como bem observa a autora, é importante notarmos, aqui, a presença dos Pirinai’a nesta história. Como se verá ao longo deste trabalho, é comum a inserção de inúmeros elementos que classificaríamos como “cosmológicos” em narrativas “históricas”. Como observou-se anteriormente, os Xavante não fazem tal distinção, sendo que o termo *watsu’u* engloba a ambos.

Aliás, os Xavante são tradicionalmente tidos na etnologia como um povo com pouco interesse histórico. Como observa Maybury-Lewis:

Qualquer homem Xavante considera um acontecimento ocorrido anteriormente ao período coberto pelo ciclo de classes de idade de que ele próprio participa como ocorrido *dureihã* (há muito tempo atrás). Acontecimentos mais recentes são, às vezes, situados no contexto do sistema de classes de idade. Assim, diz-se, por exemplo, que ocorreram na época em que uma determinada classe de idade estava na casa dos solteiros. Com muito maior frequência, porém, esses acontecimentos são, da mesma forma, relegados ao passado distante (*dureihã*), a um passado não tão distante (*duréire*) ou a um passado recente (*nimōtsi*). Essa ausência de interesse histórico é, até certo ponto, explicável em termos estruturais. Com exceção, talvez, das próprias classes de idade, a sociedade Xavante não dispõe de grupos corporados relativamente estáveis, cuja história possa ser

²² Os Pirinai’a, já citados neste capítulo, serão retomados no próximo item, *Itsāna’rata watsu’u*, quando discutirmos a criação dos Xavante.

relembrada. As classes de idade não têm as suas histórias próprias nem características específicas. As patrilineagens apresentam tais características, mas elas crescem, se subdividem e desaparecem, de acordo com os arranjos políticos de cada aldeia. A composição das próprias aldeias também é altamente instável. É característica dos Xavante essa visão de sua própria sociedade em termos de uma profundidade temporal extremamente reduzida. Qualquer que seja a razão que explique tal fato, ele deve ser claramente compreendido por qualquer pessoa que deseja captar a articulação e o funcionamento das instituições Xavante (Maybury-Lewis, 1984: 209-10; ênfases minhas).

Lopes da Silva também especula sobre outras causas para este relativo desinteresse pelo passado:

Amnésia genealógica, poucos recursos para a contagem do tempo com certa precisão e profundidade, ausência de culto aos mortos, nem mesmo enterro secundário... tudo isso parece indicar os Xavante como um povo voltado “para a frente”, se pudermos dizer assim. Pouco interesse pelo passado? Poderia sua atitude para com seus mitos reforçar essa impressão? Não se reportam a estes, corriqueiramente, no curso de suas atividades e experiências cotidianas, como fazem outros povos. [...] Tampouco parecem considerar a mitologia como um tema apaixonante de discussão (digo isso a partir de indicações de Maybury-Lewis (1967) e, principalmente, a partir de minha própria experiência de campo entre os Xavante) (Lopes da Silva, 1984: 206).

No entanto, tal visão vem sendo revista. Como observa Lopes da Silva no mesmo artigo, os Xavante têm demonstrado um crescente interesse pelo passado de seu povo, possivelmente motivados pelas novas condições territoriais impostas pelo contato. O Xavante se caracterizaria, pois, por ser um povo *on the move* (Lopes da Silva, 1984).

Esse *moving* - traduzido aqui como “devir” - tem um duplo sentido. O primeiro, sobre o qual se debruça a autora, diz respeito às noções de identidade e territorialidade, no contexto de confinamento imposto a um povo com extrema mobilidade espacial. Dessa maneira, a autora tenta demonstrar que,

no caso Xavante, a apreciação da organização interna dos grupos e do processo de construção de sua identidade deve levar em consideração a sua relação com o espaço (territórios transitórios) ao longo do tempo (Lopes da Silva, 1984: 210-11)

Há ainda outro aspecto deste devir que a autora, dados os limites do artigo, apenas aponta: a do Xavante enquanto indivíduo. Diversos autores formulam que para se entender a oralidade Xavante, faz-se necessário compreender que cada narrativa é

única: a oralidade Xavante é capaz de transformar a realidade em “realidades”. Mas que “realidades” são essas? Será a “mítica” ou a “histórica”? A ver.

Para começar esta discussão, cabe deixar claro o que é “realidade” nas formas de oralidade Xavante. No que concerne ao “discurso político Xavante”, Graham sugere que

in Xavante political discourse [...], much of what an orator says is explicitly that of another speaking self: warã discourse is formally represented so as not to be constructed as the product of individually ratiocinating speakers. In fact, rather than conforming to a Western speech act teleology of discourse, a perspective that posits a one-to-one set of correspondences between an individual speaker and discourse, warã discourse practice represents discourse as a collage of multiple articulating voices. It pragmatically illustrates the emergent intersubjectivity inherent in any discourse interaction. In the Xavante model, truth is not a universal standard against which individual statements can be measured; truth can be contested, as it is constructed from many voices (Graham, 1993: 719).

Mais do que não haver “a” realidade, estas realidades estão em permanente construção e reconstrução por meio de e através de outras vozes. Seja por meio do discurso político, como indica Laura Graham na citação acima, seja através das narrativas de sonhos, eventos mítico-históricos ou “histórico-míticos”, ou através da performance dos sonhos, tudo parece convergir para a conclusão de que as formas de realidade, tal como os Xavante as expressam, são/estão como a territorialidade Xavante, “em devir” (*on the move*).

Conforme Graham aponta, em outro texto,

The interpretative frameworks that individuals build up over the course of their lives through exposure to meaningful behaviors provide them with the ability to imbue actions, words, and material objects with significance. A framework's existence and particular form depend on the individual's history as an interpreter of signs. *Each individual thus possesses a unique interpretative frame that is the product of her or his historical experience. Notably, one's ability to interpret meaningful behaviors changes over time. Histories of experience differentiate young people from their seniors, men from women, and, of course, any individual from another. No one in a society interprets an action in exactly the same way as anyone else.* Nevertheless, to the degree to which individuals share similar histories of exposure to and interpretation of meaningful behaviors, they share similar interpretative frameworks. Social memories depend on shared histories of experience, and these inevitably vary within any social group. Among the Xavante, young and old, men and women have different histories of exposures and different ways of understanding what it means to be and act in the world, different ways of conceiving of and experiencing reality. And these are different from mine (Graham, 1995: 4-7; ênfase minha).

Como se vê, presente e passado, história e mitologia, indivíduo e coletividade, se entrecortam na construção da realidade. No entanto, mais do que perceber como estas dimensões se entrecortam, trata-se aqui de tentar dar conta do mecanismo através do qual isso ocorre.

Vale deixar claro que os Xavante, como podemos perceber nas narrativas aqui apresentadas, não distinguem, como nós, entre “mito” e “história”. Giaccaria e Heide, por exemplo, escrevem que, a despeito de haverem feito naquele livro distinção entre “mitos, lendas, contos e sonhos”, os Xavante “de modo algum fazem tal distinção”. Estes índios fariam, sim, distinção entre eventos “do tempo dos antigos” e aqueles vividos e presenciados pelo narrador (Giaccaria e Heide, 1975).

Como observa Lopes da Silva, a respeito da distinção que nós estabelecemos entre mito e história:

A cultura ocidental construiu, através dos séculos, algumas idéias dominantes a respeito de si mesma e dos demais povos do mundo, estabelecendo uma oposição entre mito e ciência que tinha por critérios a racionalidade e a capacidade de atingir a verdade. [...] “Mito é mentira, é ilusão, é produto de mentes pouco evoluídas”, ou seja: algo que deve cair por terra, para poder ser substituído pela verdade. Mitos e lendas, a mesma coisa; histórias fantasiosas, boas, talvez, como curiosidade ou diversão, mas nada para ser, realmente, levado a sério. Estas são idéias que parecem estar bastante difundidas entre nós. Mas há povos inteiros que acreditam nos mitos, que os narram a seus filhos e netos, que cuidam para que as histórias neles contidas não se percam, que têm prazer e interesse em ouvi-los. Que passa? (Lopes da Silva, 1998b: 318-20)

Essas narrativas (os mitos) são de fato significativas no que diz respeito ao estudo de como os índios vêem o contato, como indica Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira, 1991). Assim, parece interessante retomarmos a discussão sobre a interface mitologia/história a fim de melhor compreendermos como se dá a construção Xavante do mundo. Seja lá como viermos a chamar essas concepções (“míticas”, “históricas”, “mítico-históricas” ou “histórico-míticas”), elas certamente nos trarão uma nova luz acerca das perspectivas Xavante sobre o contato e, a partir destas, como os Xavante vivenciam e constroem sua relação com os *waradzu*. Caberia ainda a

pergunta sobre o porquê do estudo da consciência mítico-histórica entre os Xavante ser tão importante.

Turner observa que

The relationship between myth and history, in brief, appears to be fundamental to the formation of social consciousness throughout the South American continent [...]. As the historical record itself makes clear, myth in South America has not been merely a passive device for classifying historical “events” but a program for orienting social, political, ritual and other forms of historical action. [...] Not only “from history to myth, but also, and equally, from myth to history”. Another important point: the formulation “from history to myth” implicitly treats history as a category of concrete social events (such as the first contact between Western and indigenous societies), in contrast to myth as a form of collective consciousness of cultural structure. [...] *Moreover, since the same South American peoples who have developed their own forms of historical awareness also in most cases possess lively and well developed mythologies, it seems clear that myth and history cannot be conceived as mutually incompatible modes of consciousness or as consecutive stages of cultural evolution. Rather, they must be considered in some sense of complementary and mutually informing [...]. Not “from myth to history”, then, but “myth and history together”, in parallel, as two sides of the same coin* (Turner, 1988b: 236-7; ênfase minha).

Entretanto, seria possível tratar as narrativas Xavante como “dois lados da mesma moeda”? Penso que não. Não afirmo isso por achar que as consciências mítica e histórica Xavante não se complementem. Ao contrário, digo isto tendo em mente que ambas se confundem. Vejamos.

Continuando o artigo supracitado, Turner expõe sua diferenciação metodológica entre mito e história, como modalidades distintas da consciência social.

From the perspective of myth, then, the sequence of events constituting all of postcreation (everyday) time is seen as determined by the structure of society and cosmos fixed in pre- or supersocial mythic time. The power to create or change the forms and contents of social existence, or social agency in the full sense, is not seen as being available to inhabitants of the contemporary social world. Such power was exercised only by the ancestral mythic figures, although it still streams through and around the everyday world in the mythic ancestors and thereby participate, within the limits of the received forms and, as it were, at secondhand, in the role of social agents. “History” as a mode of social consciousness is the opposite of myth in these aspects. [...] The operative principle in “historical” as opposed to mythic consciousness, in other words, is an openness to contingency, an awareness that the existing social order emerges as the effect of particular actions and events even constrains them. History, then, is rooted in a consciousness of creative social agency as a property of contemporary social actors [...]. It is not primarily defined as a form of awareness of the past, but as a mode of consciousness of the social present. This consciousness of the present as actively determined by the social beings who inhabit it is what gives the past its historical

significance as a sequence of acts and events that contributed to creating, and thus may to some degree explain, the present (Turner, 1988b: 244).

Ora, desse trecho pode-se inferir que a consciência histórica focaliza um tempo presente, transformável para os agentes “de hoje”. Vimos e veremos, ao longo deste capítulo, como os Xavante inovam em seus relatos, criando dessa forma novas narrativas. Mais que isso, como escreveu Graham, o discurso Xavante é despersonalizado: uma vez narrado, se desloca de uma autoria individual. Existe ainda outra sinalização nesse sentido: a música Xavante. O primeiro passo para se compor uma música, para os Xavante, é sonhá-la. A partir daí o Xavante que a sonhou passa a cantarolá-la, a fim de não esquecer a melodia. Em Córrego da Mata tive oportunidade de presenciar isto, na ocasião em que me desloquei, juntamente com alguns homens, para uma fazenda da região para solicitar ao seu dono que permitisse à comunidade queimar seu mato, em troca da caça e de algumas rezes, além de munição e combustível. Durante as mais de 24 horas em que estive com o grupo, durante a ida, a volta e o pernoite, meu “tio” Ademir – sobre quem falo adiante - cantarolava a mesma melodia. O terceiro passo, após o sonho e a memorização, é submeter a melodia ao *warã*. Caso os *ĩpredu* aproveem, a canção será incorporada às festas, rituais e demais ocasiões nas quais couber a música (Aytai, 1985). Os Xavante têm, assim como os *Pirinai’a*, poder de criar por meio da fala.

Os Xavante possuem, assim, uma historicidade específica por meio da qual eventos históricos podem ser transformados, ainda que sejam considerados como “passado”, aos moldes da historiografia ocidental: as expressões da metafísica Xavante, tais como suas musicalidades, oralidades, territorialidades e mesmo suas identidades - conforme indica Lopes da Silva - estão em permanente devir e, por isso mesmo, devem permanecer no plural.

2.3. *Itsãna'rata watsu'u* – histórias do começo

Nesta categoria, como já vimos, estão aquelas histórias que tratam da passagem da natureza à cultura. Além disso, tratam-se de histórias ao meu ver importantíssimas na compreensão de como os Xavante vêem o mundo: são narrativas sobre como surgiram os humanos/*A'uwẽ*.

2.3.1. *Pirinai'a*: a origem dos Xavante

Maybury-Lewis observa, quanto às idéias cosmológicas dos Xavante, que para os próprios índios este é um assunto pouco atraente, sobre o qual hesitam falar (Maybury-Lewis, 1984: 349). Ainda segundo esse autor,

os Xavante não tinham, por exemplo, uma resposta padrão para a pergunta “quem fez o mundo?” Não se pode dizer que essa dificuldade se devesse simplesmente ao fato dessa questão não significar nada para eles. Diversos informantes responderam-na efetivamente e seus relatos sobre a criação continham boa margem de variação (Maybury-Lewis, 1984: 350).

Segue-se uma narrativa contada àquele autor por Aihire, de São Marcos:

Seu nome era Aiwamdzú. Ele era o criador, Hireroi'wa também. Também o nosso ancestral Aiwamdzú.

(Pesquisador: de onde vieram?)

Vieram de lá (gesto). O mundo estava vazio naquela época. Ele também foi o criador dos Tserêtede'wa. Nosso ancestral Aiwamdzú saiu da terra. O mundo foi criado porque no começo não havia nada. Ele era Xavante.

(Pesquisador: e a criação das mulheres?)

Elas apareceram. Ele tinha 3 mulheres e 2 crianças. Ele saiu da terra. Naquela época o mundo estava vazio. O mundo estava mesmo vazio.

(Pesquisador: onde ele saiu?)

Lá.

(Pesquisador: Onde foi?)

Para os lados de Öwawẽ [rio das Mortes] (Maybury-Lewis, 1984: 350).

No entanto, como o próprio Maybury-Lewis nota, tais histórias da criação não são evocadas no cotidiano dos Xavante, como foi ressaltado, não constituem essas narrativas um assunto apaixonante para os Xavante. Tanto isto é fato, que em outras

obras sobre esse grupo indígena (Sereburã et alii, 1998; Giaccaria & Heide, 1975 e 1984; Flowers, 1983; Lopes da Silva, 1980; e Graham, 1995) não constam quaisquer referências aos personagens dessa história contada por Aihire a Maybury-Lewis. Uma das únicas referências que encontrei, *en passant*, foi em Garfield, citando um relatório do chefe do PI Xavante em Couto Magalhães, datado de 20 de dezembro de 1972, no qual o funcionário escreve que aqueles índios afirmavam que suas terras iam até “onde a terra toca o céu” (Garfield, 2001: 160). Da mesma maneira, nenhuma narrativa semelhante àquela foi por mim ouvida nos depoimentos produzidos.

Por sua vez, praticamente todos os títulos disponíveis sobre o assunto trazem a história de *Pirinai'a*, já referida aqui quando do episódio da separação entre os grupos Xavante. Isso reproduz, de certa maneira, o que se deu no decorrer de meus trabalhos junto a esses índios. Ainda que quase nenhum tenha sabido me contar essa narrativa, todos tinham conhecimento de sua existência, vendo nela a origem dos Xavante. Uma vez que a história é consideravelmente grande, transcrevo a seguir uma versão resumida, extraída de um daqueles títulos:

Há muito tempo, nossa gente vivia na selva, e dela tirava seus alimentos. Todos os dias os homens e os rapazes saíam à sua procura. Essa tarefa não era fácil, pois as árvores não davam frutos. Colhiam pau mofo e caçavam. À noite, reencontravam-se num lugar predeterminado e aí acampavam, distribuindo, em seguida, os resultados da batida. Estes eram os alimentos de nosso povo, no início. Ora, entre os rapazes, dois [um *Öwawê* e outro *Poredzaono*, segundo a maioria das fontes] eram dotados de um dom especial. Podiam, em conjunto e com o poder da palavra, criar tudo o que desejassem, inclusive transformarem-se tomando formas de animais. Eles, saindo para as caçadas, usando este dom, começaram a criar ora uma coisa, ora outra. Colhiam em abundância e comiam. Depois levavam grandes quantidades para o acampamento para todos os que lá estavam, homens, mulheres e crianças. Faziam isto sempre às escondidas, e, por isto, os companheiros se aborreciam. De fato, nas caçadas eles não encontravam nada e voltavam sempre de mãos vazias, enquanto os dois *wapté* traziam todos os dias alguma novidade. Começaram também a divertir-se, tomando formas de animais diversos. Assim, brincavam com os homens, amedrontando-os. Desse modo, os dois rapazes fizeram surgir suspeitas em volta de si, até que seus companheiros cansados pelas contínuas brincadeiras, mataram-nos (Giaccaria e Heide, 1975: 45-46).

A versão integral consta, como disse acima, em diversas fontes. Em *Jerônimo Xavante Conta* (Giaccaria e Heide, 1975: 45-60), após serem mortos pelos

companheiros, seus corpos desaparecem; em *Wamreme Za'ra*, (Sereburã et alii, 1998: 38-50), diz-se que, para se vingarem, transformaram-se em abelhas e mataram seus assassinos. Tanto em uma quanto em outra fonte, consta que no lugar onde ambos foram mortos, de seu sangue brotaram árvores cuja madeira os Xavante usam ritualmente. Lopes da Silva também reserva um espaço de destaque a esta história (Lopes da Silva, 1980: 241-7). Na sua versão, eles não ressuscitam como nas anteriores, mas, tal como narrada, não se pode concluir que tenham de fato morrido:

Os dois (Pirinai'a) ficam cacetados para não poder criar mais coisas aquele bicho que ninguém pode lutar. Por isso fizeram discussão para matar aqueles dois, para não poder criar mais. E os homens ficam donos do criador. Os criador [sic] não existe mais. Assim mesmo repete sempre, sem parar, é assim. Assim conta os velhos [sic] (246).

Nesse sentido também converge a transcrição feita por Laura Graham dessa história:

Warodi²³: They created the jaguar
Then well
Ah
They created babaçu nuts (Orbignya sp.)
Then they created macauba nuts
Then
Yes, they created everything
Then the bees
Well
The bees re(d)
Red bees they also created
Then they created (dog)fish
Then they created the insects
Then they created the ants
Then
Next they taught the jabiru stork
They taught (it)
Then
They left off before finishing all they wanted
The Xavante
The Xavante
Because the Xavante killed them
Ah
Well
Their work
Their work
I know it well

²³ Warodi e Sibupá são os nomes dos narradores

I know it well
Using this wisdom they worked continuously
It didn't cease, the work for the Xavante
The work for the Xavante didn't cease

Sibupa: that's the word

It is August 1984, and Warodi is telling the elders of his dream, of his meeting with the creators, of learning their songs and their thoughts for the Xavante to continue forever. To continue as Xavante is to continue to inhabit the world the immortals created for the Xavante, a world populated by dogs, jaguars, fish, insects, and jabiru storks. [...] This is the world Warodi and the other elder participants bring to life in their preparations for the dream enactment. *In words that recount the immortal's creative innovations, they paint the Xavante world. This is the world in which they will remain forever Xavante* (Graham, 1995: 20-1; ênfase minha).

Assim, por mais que se tenham diferentes histórias sobre os *Pirinai'a*, alguns pontos parecem ser comuns, tais como: trata-se de um par de *wapté*, provavelmente de clãs opostos; ambos criaram uma série de animais e plantas; e não “morreram”, ainda exercendo influência sobre a vida dos Xavante. Este ponto é importante no âmbito deste trabalho: os Xavante mataram seus criadores, sendo este um ato conscientemente perpetrado por eles, fundamental no entendimento do rumo tomado pelos Xavante, tanto no que diz respeito à sua condição atual de “índios” - afinal, como conta Warodi, os *Pirinai'a* não tiveram oportunidade de acabarem seu trabalho -, quanto no trato com os *Tsare'wa* e com os *Waradzu*.

Na entrevista com Fernando, da aldeia Santa Cruz (TI Parabubure, região do Culuene), no dia 17 de abril de 2001, realizada na sala de reuniões do DEID/DAF/Funai, este foi um tema recorrente. Nela, Fernando comparou *Pirinai'a* a Jesus Cristo²⁴. Tendo sido mortos pelos companheiros, teriam dito ao “Pai do Mundo” (*Da'mama*²⁵) que não desse ao povo de seus assassinos - logo, os Xavante - acesso aos bens manufaturados, gado, etc: “Pode fechar... [teriam dito *Pirinai'a* à *Da'mama*] deixa assim mesmo, não mande para o pensamento deles [Xavante]... deixe sofrer”. Este parece ser o motivo pelo qual os Xavante precisam de outros - *Tsare'wa* e *Waradzu* - para obterem tais produtos.

²⁴ Ou, *Aibö'ra*, Filho do Homem

²⁵ *Da'mama*: *imama* quer dizer “pai”, enquanto *Da* é um termo genérico.

Como já disse, este é um tema relacionado, antes de tudo, à questão das escolhas efetuadas pelos Xavante - a ser retomada mais adiante. Por enquanto, basta retermos a primeira especificidade dos Xavante frente aos outros humanos (*Tsare'wa* e *Waradzu*), a ser vista no próximo item: somente os Xavante maltrataram seus criadores - e, de certa forma, também maltrataram os criadores dos *Waradzu* e dos *Tsare'wa* -, o que afetou o modo de vida dos Xavante. Para que isso se evidencie, passemos, enfim, aos *Tsare'wa* e, a seguir, aos *Waradzu*.

2.3.2. *Wa'aire*: a origem dos *Tsare'wa*

Com *Wa'aire* se passa o mesmo que ocorre com *Pirinai'a*: há escassez de informações por parte de meus interlocutores, que afirmam desconhecer sua história, ainda que conheçam sua existência; enquanto há algumas referências na bibliografia à história de como se originaram os *Tsare'wa* - ainda que em menor quantidade, se comparadas à fartura de informações sobre *Pirinai'a*, ou mesmo sobre *Tserebutuwê*.

Em Jerônimo Xavante Conta, há uma história intitulada “Origem dos *Tsare'wa*”.

Mais uma vez transcrevo a versão resumida:

Antigamente, no começo de nossos antepassados, eles foram caçar e uma família desviou-se das outras. Foi nosso bisavô, Uhubu. Aconteceu assim. Eles partiram de um acampamento para outro lugar de caça quando um toco raspou o pé de Uhubu. Ele porém continuou caçando com o pé machucado. Em dado momento, não resistindo mais à dor, chamou os irmãos e disse que não podia mais continuar. O velho Uhubu separou-se assim com a mulher e filhos dos demais Xavante. Adentraram na mata todos juntos, pois queriam deixar apenas um rastro. Fizeram acampamento igual ao que faziam quando estavam com os Xavante. Depois o velho foi tirando embira, pau multiplicador, foi tirando e cortando em pedaços, foi quebrando e levou para casa. Sentaram-se. O velho disse aos filhos para que fossem olhando os paus de embira que ele havia deixado no chão. Estes começaram a abrir-se sozinhos e deles começou a sair gente. No outro dia partiram. O velho repetiu esta cena outra vez. Novamente saiu mais gente do pau de embira. Foi repetindo a cena até serem muitos. Então, instalaram-se em um local para viverem sozinhos. Passado algum tempo vendo que não voltava, foram atrás dele; procuraram ao redor da mata e não o encontraram. Por isso voltaram para casa cansados

de procurar. Enquanto isto, eles instalaram-se no outro lado do rio. Os irmãos descansaram e depois voltaram a procurá-lo. Entraram na ponta da mata: encontraram uma casa velha e abandonada. No outro dia chegaram à outra casa e foram seguindo a trilha, encontrando mais casas velhas. Estranharam o fato de ver que as casas cada vez iam aumentando. De acampamento para acampamento era maior o número das casas. E foram andando e seguindo a trilha, encontrando mais casas velhas. Perceberam pelas casas que estavam bem próximos deles. Dividiram-se para encontrar outro acampamento, quando acharam, descansaram, para no outro dia seguir em frente. Avançavam mata adentro até que em dado momento avistaram fumaça. Os dois que o encontraram passaram pela roça e apanharam espigas de milho. Depois voltaram para reunir-se aos outros irmãos. Chegando onde estavam os irmãos, foram dizendo o que haviam visto. Sentaram-se e foram comendo a carne de tamanduá. Enquanto comiam tentavam adivinhar o porquê de tantas casas. Chegou a madrugada, pintaram-se e amarraram-se com cordas e colocaram também *daño'reb'dzua* (colar) e foram falar com eles. Foram direto ao pátio e ficaram lá, cumprimentaram o seu irmão com o choro da saudade, porém, este não chorou. Na madrugada arrumaram as coisas e partiram, deixaram com ele dois urucus. Viajaram vários dias e chegaram em casa. Entraram em casa e falaram a seu pai que o haviam encontrado e que ele não estava sozinho, os filhos dele haviam-se multiplicado (Giaccaria e Heide, 1975: 228-9).

Em Sereburã et alii há outra versão da história (pp. 72-3) na qual o criador dos *Tsare'wa* se afasta do grupo juntamente com o cunhado, não mais sozinho. Estas são as únicas referências bibliográficas sobre a criação dos *Tsare'wa* que eu encontrei, sendo que a segunda remete a alguns pontos tanto da história de *Pirinai'a* quanto da de *Tserebutuwê*: isolamento do grupo; dupla de criadores, sendo cada um de um clã; etc. A diferença é significativa, se considerarmos um traço característico na forma Jê de construir a criação: sempre aos pares - como o Sol e a Lua, constantes na mitologia dos Xerente e dos Jê setentrionais. Vale ainda ressaltar que meus entrevistados identificaram *Wa'aire* como o criador dos *Tsare'wa*, não aparecendo em momento algum a figura de Uhubu, conforme contada por Jerônimo.

O único Xavante que disse conhecer a história da criação dos *Tsare'wa* dentre aqueles com os quais conversei foi um *ïhi* da aldeia de Parabubure (TI Parabubure). Os Xavante levam muito a sério histórias relacionadas aos *Tsare'wa*, não raro me solicitando para não divulgar seus nomes, tampouco entrar em muitos detalhes de suas narrativas. A entrevista se deu no prédio da AER Goiânia, no dia 26 de novembro de 2001, quando me deslocava para o Culuene. Perguntei a meu interlocutor quem criou os

Tsare'wa. Segundo ele, *Wa'aire* era um Xavante que machucou o pé e ficou para trás em um *zõmori* - nome dado à caçada tradicional Xavante, com grandes e demorados deslocamentos - com a esposa, isolando-se dos Xavante com seus filhos. Deste grupo originaram-se o *Tsare'wa*.

Mas afinal, quem são os *Tsare'wa*? Eis aí uma pergunta para a qual não houve homogeneidade nas respostas, deixando transparecer mais uma vez a diversidade nas narrativas Xavante.

De acordo com um *ĩpredu* do clã *Poredzaono* entrevistado em Brasília, os *Tsare'wa* são *A'uwẽ* e, mais que isso, são *Poredzaono*. Aliás, segundo ele, os criadores pertencem a esse clã. Os *Tsare'wa* foram criados por *Wa'aire* e devem ser chamados de *Dazapari'wa*, pois, segundo parece, *Tsare'wa* seria depreciativo. Para um outro *ĩpredu*, mas do clã *Öwawẽ* e da mesma região (Culuene), o branco poderia ser *Poredzaono*, *Topdató* ou *Öwawẽ*, enquanto *Wa'aire* é *Poredzaono* e *Tserebutuwẽ* seria *Öwawẽ* - segundo um parente, também *Öwawẽ*, havia lhe contado. Para ele, o nome “com respeito” para os *Tsare'wa* é *Dazapari'wa*: os *Dazapari'wa* rodeiam a aldeia e não deixam entrar bichos ferozes e/ou feios, nem pessoas más.

Outro Xavante, da TI São Marcos, com quem tive oportunidade de conversar enquanto me deslocava entre Campinápolis e Barra do Garças em setembro de 2001, me disse que os *Tsare'wa* são “índio morcego”, pois só aparecem de noite. Também me disse que devemos chamá-los por *Dazapari'wa* ou *Wazapari'wa*, pois é mais respeitoso. Ele me disse ainda que são protetores, às vezes aparecendo quando os Xavante precisam, ou lhes falando através do vento.

Outro interlocutor foi um jovem *Öwawẽ*, da região do Culuene, que me contou algumas histórias pessoais sobre os *Tsare'wa*. Um *Tsare'wa* teria aparecido a ele em sua casa, durante a noite, na forma de um pássaro, mas com os olhos brilhantes e

iluminados. Outra história que contou foi sobre uma vez em que ele estaria retirando madeira e viu um *Tsare'wa*, que apareceu por meio do pauzinho de orelha: “*Tsare'wa* gosta de pauzinho na orelha”. Desde este episódio, meu entrevistado não mais usou o pauzinho para evitar encontrar-se com os *Tsare'wa* – “*Tsare'wa* às vezes também faz mal”. Uma vez os *Tsare'wa* teriam aparecido para um parente de meu interlocutor, quando ia de bicicleta até outra aldeia. No caminho, os *Tsare'wa* teriam feito uma “barreira” perguntando a ele o que ele iria fazer em outra aldeia. Ele respondeu que ia visitar o sogro e levar alguma carne que havia caçado. Os *Tsare'wa* acharam que ele ia para a cidade e, caso fosse, iria se arrepender. Assim, eles começaram a jogar pedrinhas nos olhos de nosso desafortunado viajante, que ficaram vermelhos e ardidados. Em outro episódio, envolvendo esse viajante, este estava na beira do rio pescando quando foi atirado pelos *Tsare'wa* na água juntamente com seus pertences.

Quanto à aparência física, eles usariam peles, perucas e outras coisas:

Ele [o *Tsare'wa*] usa talvez alguma máscara, peruca, é peruca que você chama? Ele usa alguma coisa, é, pele de onça, pele de algum bicho, ele é um pessoal, ele é um gente.

(Pesquisador) Xavante?

Xavante. O branco também faz isso, só que os brancos não sabem disso, [somente os] *Tsare'wa*.

(Pesquisador) Também tem *Tsarewa* na cidade?

Tem (enfático), na cidade (risos)

(Pesquisador) Você conhece alguma história de *Tsare'wa*?

Na cidade? Não vi. Na cidade... O meu primo sabe. Ele, uma vez ele trabalhou na cidade, Canarana. Ele trabalhou lá. Então, o que ele encontrou? Ele encontrou o nosso primo que se matou com um tiro aqui na testa. Então, ele encontrou com ele...

(Pesquisador) Com o seu primo que tinha morrido?...

É, mas ele... tá vivo.

(Pesquisador) Virou *Tsare'wa*?

É, *Tsare'wa*, virou *Tsare'wa*. Foi enterrado, mas ele é *Tsare'wa* agora. Foi enterrado já, virou *Tsare'wa*.

Como se vê nas narrativas sobre os *Tsare'wa*, não há uniformidade no que tange alguns aspectos: sua índole, se bons ou maus; se vivem na cidade, ou somente nas aldeias. Maybury-Lewis associa os *Wazapari'wa* ao perigo e à “malevolência, ao terror, à morte” (Maybury-Lewis, 1979: 357). Mas como isso é possível se um de meus

interlocutores se referiu a eles como “anjos”? É possível que ele tenha afirmado isto para se referir ao aspecto mais transcendental dos *Tsare’wa*. No entanto, este aspecto não impediu que todos os Xavante com quem conversei afirmassem que os *Tsare’wa* são *A’uwẽ*. Já houve, por exemplo, caso de um Xavante me confundir com um *Tsare’wa*, falando que eles cuidam dos índios na cidade, mas que não se pode falar mal deles, nem ao telefone, pois “*Tsare’wa* grava tudo, escuta tudo” - dado que eles conheceriam carro, telefone, gravador e teriam meios de vigiar os Xavante.

2.3.3. Tserebutuwẽ: a origem dos *Waradzu*

Dentre as *itsãna’rata watsu’u*, a história de Tserebutuwẽ é a que nos interessa mais diretamente, sendo importante também para as *wahirata nōri watsu’u*, a serem vistas em seguida e para compreender como os Xavante enxergam os *waradzu*. O porquê desta importância explica-se em uma frase: Tserebutuwẽ criou o *waradzu*.

Para os Xavante, por Tserebutuwẽ ser responsável pela criação dos *waradzu* e por ser *A’uwẽ*, aqueles também seriam, de alguma forma, *A’uwẽ*. No entanto, outra coisa nos chama a atenção na história de Tserebutuwẽ: o tema da escolha. Mais que ser ou não *A’uwẽ*, uma das questões principais é que, em dado momento, optou-se por ser Xavante e/ou Branco. Este será um dos temas a nortear o próximo capítulo, sendo, entretanto, um constante neste trabalho: os Xavante, de alguma forma, têm sofrido as consequências das escolhas que fazem, seja matando *Pirinai’a*, seja criando o mar, seja optando pelo caititu. Os Xavante não são o que são por falta de opção, mas, sim, por uma questão de escolha.

A história de Tserebutuwê é relativamente bem documentada. A seguir, a transcrição de seu resumo, feito por Giaccaria e Heide²⁶:

Os homens e as mulheres saíram para caçar e acamparam em um local onde havia muitas indaiás, das quais passaram a tirar as castanhas.

Tserebutuwê era um wapté, muito guloso, nunca estava satisfeito com as castanhas que sua mãe lhe mandava, sempre queria mais, sempre mais.

Até que sua mãe perdendo a paciência ante tão grande gulodice, colocou dentro das castanhas uma coisa de seu corpo [o clitóris].

Enquanto ele as comia notou um gosto diferente, a saliva que engolia não era a mesma, não tinha o mesmo sabor.

À noite começou a pensar, queria ser Waradzu (civilizado).

De manhã quando acordou notou que sua barriga havia crescido, que estava muito grande, não podia mais andar, começou então a arrastar-se para o mato envergonhado com o que lhe tinha feito sua mãe.

Alguns parentes ao vê-lo começaram a zombar e atirar-lhe paus e pedras, porém uma parenta teve dó e deu-lhe comida.

Ele ficou só, sempre chorando.

Como as castanhas ali já haviam acabado, a tribo levantou acampamento e partiu para outro lugar, Tserebutuwê ficou só.

Passados alguns dias, já estando acampados em outro local, seu pai sentindo saudades disse aos filhos:

- Vão encontrar-se com seu irmão, vejam como está ele.

Obedecendo, partiram.

Andaram vários dias, até chegar ao local do acampamento antes abandonado. Procuraram casa por casa e não encontraram o irmão.

Dormiram

Pela manhã, quando dispunham-se a partir, avistaram do outro lado do rio uma fumaça branca.

Atravessaram o rio e encontraram-se com duas mulheres.

Estas lhe perguntaram.

- O que querem?

- Queremos ver nosso irmão.

Escutaram então um som estranho aos seus ouvidos:

Toc. Toc. Toc.

Era o som de uma arma de fogo, em acabamento, que Tserebutuwê estava fazendo.

- Que querem? Não disse para me deixarem em paz?

- Papai quer vê-lo, tem saudade.

- Diga-lhe que não irei, desçam até aqui. Vou dar-lhes uma lembrança.

Seus irmãos desceram e ele colocou a cabeça destes na água que caía junto (uma cachoeira) e bateu nas cabeças deles e os seus cabelos cresceram.

Depois disse:

- Vão e não voltem mais.

Retornaram.

Chegando no acampamento todos correram para se encontrar com eles e lhes perguntaram como seus cabelos haviam crescido e tornado tão belos.

Eles relataram o acontecido.

Os parentes ficaram com inveja e foram até o acampamento para que tivessem seus cabelos compridos.

Lá chegando, Tserebutuwê disse-lhes:

- Eu pedi para que não viessem mais aqui, não obedeceram?

²⁶ A versão integral tem 10 páginas, aproximadamente.

- Nós queremos ter os cabelos compridos, como os de seus irmãos.
- Desçam até aqui.

Todos tiveram os cabelos compridos. Quando chegou naquele cuja mãe havia lhe atirado pedras e zombado, bateu-lhe com cera (aptomri) e ele foi diminuindo, diminuindo, até que ficou pequeno, transformou-o num sapo, pegou-o pela perna e atirou-o do outro lado do rio.

- *Fiz isso para que tenham medo. Vocês Xavante não se metam comigo. Vão e digam a seu povo que vou fazer crescer as águas dos rios para nos separar. De volta ao acampamento, seus parentes contaram o que havia acontecido. Tserebutuwẽ fez aumentar as águas nos rios transformando-os em opö're (mar) que separou os Xavante da civilização. Ele virou civilizado* (Giaccaria e Heide, 1975: 214-6; ênfase minha).

Em Sereburã et alii, o final da história - que nos interessa aqui mais diretamente

- é um pouco mais detalhado:

O companheiro do lado esquerdo, aquele que havia batido na sua barriga, pede:

- Ah! Eu também quero o meu cabelo comprido!

Senta-se então espera que sua cabeça seja tocada. Mas o rapaz esquentava cera de abelha e põe a cera bem quente na cabeça do companheiro.

- Chiiiiiii – faz barulho da cera encostando na cabeça dele...

No mesmo momento, ele se transforma. Fica com o corpo redondo e grita:

- Bui, bui, bui... Vira uti [sapo] e sai pulando pro brejo.

O rapaz fala então para os irmãos:

- *Agora vocês devem ir embora. Eu já estou longe de vocês. Estamos separados para sempre...*

A família vai embora e o tempo passa...

Um dia, decidem ir visitá-la de novo. E seguem para o mesmo lugar onde ele estava vivendo. Porque ele não mudava de lugar *Não era mais como A'uwẽ, que vivia em zomorĩ...*

Quando vão se aproximando, eles ouvem o barulho da água e do desmoronamento:

- Cruuuuhhh, cruuuuhhh, cruuuuuuhh. Tuoooooh, tuoooooh, tuoooooh...

O barulho mais forte ainda! Muito forte mesmo! E ouvem também um som... Como bambu estalando, quando o fogo pega na mata...

- Tum, tum, tum, tum, tum...

Vão se aproximando e quando chegam perto vêem que a outra margem está muito longe. Já não dá mais para chegar até lá. O rapaz faz o barranco desmoronar e foi alargando, alargando a água.

Os parentes conseguem ver do outro lado, lá longe, um menino brincando. O filho dele! *Agora ele tem casa diferente, tem família. E um varal cheio de roupas estendidas na beira da praia.*

Os irmãos voltam para casa e contam para o pai:

- *Meu pai, ele agora está muito longe. Agora tem mulher e filho, tem a família dele.*

- *Agora ele tem roupas e tem arma de fogo... Ele se afastou para sempre do nosso povo.*

É assim a história do A'uwẽ que criou o mar.

É assim a história do A'uwẽ que criou os warazu (Sereburã et alii, 1997: 70-1; ênfases minhas).

Nota-se alguns pontos em comum com as histórias já relatadas de *Pirinai'a* e de

Wa'aire: o fato de o rapaz ser um *wapté*, de criar pela própria vontade (“decidiu ser branco”) e a separação da família. Decerto essas narrativas mereceriam um tratamento

mais detido que, infelizmente, este trabalho não comporta. Não obstante, Graham faz uma análise mais detida desta história. Para ela, a questão da criação assume papel importante no campo das relações com os *waradzu*:

Xavante ancestors created the whites and initiated peaceful contact with representatives of Brazilian national society [como veremos nas Wahirata nōri Watsu'u]. *Xavante translate this agent-centered model of action into their contemporary relationships*. In their dealings with FUNAI and its implementation of the rice project in the 1980's, for example, leaders ingeniously played a corrupt government bureaucracy at its own game, effectively manipulating the system to serve their own ends.

[Conforme Warodi disse à autora] Apowẽ was not in the village when the Xavante killed the whites [se referindo à turma de pacificação liderada por Pimentel Barbosa]. Someone now in Areões killed them. Tebe came and told him (Apowẽ) and he wept a 'ri-nõ're (lament). He had had a dream with the "always living" hōimana'u'ö creators had told him "be kind to the whites, they are not our enemies." *The "always living" explained to Apowẽ that he had created the whites as our relatives. Then Apowẽ told the Xavante not to kill them, our relatives, anymore* (Graham, 1995: 24 e 32; ênfases minhas).

Como venho salientando, as perspectivas Xavante sobre suas relações com os brancos estão estreitamente ligadas à concepção de que nós, brancos, fomos criados por um Xavante ancestral ou mítico.

Apesar das narrativas relacionadas à criação do branco pelos Xavante não deixarem claro as implicações práticas dessa origem, os Xavante a tomam permanentemente como referência. Na mesma obra, Laura Graham dá alguns exemplos de discursos Xavante nesse sentido. Retornando às menções feitas à criação do branco no material etnográfico disponível, Graham (1995: 27-8) apresenta uma narrativa resumida sobre "aquele que criou o mar". Posteriormente, dedicou um artigo à análise exclusiva desta história, apresentando inclusive uma versão literal e extensa da narrativa, conforme lhe foi contada por Warodi, em Pimentel Barbosa, em 1987 (Graham, 2000):

Já Maybury-Lewis faz uma breve menção à figura de Tserebutuwẽ, apresentando-nos uma outra versão dessa história:

Tserebutuwẽ cortou um pedaço da vagina de sua mãe; recheou-a com coquinhos de babaçu e comeu. Convenceu todos os outros *wapté* a fazerem o mesmo. Depois, recusou-se a participar de uma expedição de caça e coleta com seu pai e seus irmãos. Em vez de

ir, foi viver na água, onde criou muitas coisas. Criou mulheres e casou-se com elas. Recusou-se a voltar quando seus irmãos o convidaram. Quando seu ã'amo foi visitá-lo, transformou-o em sapo (Maybury-Lewis, 1984: 315).

Vimos, assim, as referências disponíveis sobre a história da criação dos brancos na bibliografia sobre os Xavante. Passando ao estudo do material produzido no decorrer do trabalho de campo, apenas dois Xavante entrevistados fizeram menção direta e explícita a Tserebutuwẽ: Fernando e Ademir.

Fernando, por exemplo, sabia que Tserebutuwẽ havia criado os brancos, apesar de não saber contar sua história. Sabia ainda que Tserebutuwẽ era *Poredzaono* - assim como ele, Fernando -, motivo pelo qual somente os Xavante desse clã têm o conhecimento para confeccionar os brincos de madeira e as cordas de embira necessárias para fazer amizade com os *waradzu*. Já Ademir sabia contar, em parte, a história de Tserebutuwẽ. Segundo ele, somente os “velhos” saberiam contá-la bem, mas, conforme o tio de Caboclinho²⁷ - *Öwawẽ*, assim como Ademir -, Tserebutuwẽ seria *Öwawẽ*.

Há ainda outra história que explica a atual condição dos Xavante, tendo como tema básico e explícito a escolha. Não há registros dessa narrativa na bibliografia Xavante consultada, o que a torna muito importante. A história me foi contada por Roberto, em frente à escola de Córrego da Mata, na tarde do dia 29 de agosto de 2001. Sabendo que não existia no material etnográfico disponível sobre os Xavante, a transcrevi em seu idioma original, solicitando aos meus intérpretes - Agenor e Aldo - auxílio em sua tradução.

²⁷ Não conheço Caboclinho, tampouco seu tio, reproduzindo apenas a forma pela qual Ademir citou “a fonte”.

2.3.4. A história de Roberto: os Xavante escolhem o caititu

Realizei esta entrevista tendo Agenor como intérprete. Roberto conta a história reproduzida a seguir, transcrita e traduzida com o auxílio de Aldo - filho de Ademir. No decorrer da entrevista, Agenor me resumiu a história da seguinte forma.

Deus apresentou algodão “sem ser o de gravata” - isto é, não o algodão nativo do cerrado, com o qual os Xavante confeccionam o *dañorebdzu'a*, mas o algodão utilizado para fabricação de tecidos - ao Xavante e disse a este que pusesse o filho sobre o algodão. O Xavante não quis pô-lo, com medo que o filho caísse. Deus, então, apresentou o algodão ao branco e o branco colocou seu filho. Deus então criou a rede, mas os Xavante ficaram com medo de colocar seu filho nela, ao contrário dos brancos, que a aceitaram. Depois, Deus chamou os índios, apresentando a vaca, mas eles não quiseram, queriam só queixada. Já os brancos mataram a vaca. Deus apresentou ouro ao índio, que achava que era um bicho de caça e não gostou do ouro. O branco aceitou, por isso o branco “tem mais saúde”. Pergunto onde ele escutou esta história e ele responde que foi Butsé, um antigo Xavante que a contou na Casa dos Homens (*hö*) – dada a avançada idade de Roberto é possível concluir que foi antes, portanto, dos primeiros contatos pacíficos e sistemáticos deste sub-grupo Xavante com os brancos. Observo que Maybury-Lewis afirmou ter ouvido uma narrativa semelhante entre os Xerente (comunicação pessoal, 18.10.2001).

Segue-se a transcrição/tradução de Aldo²⁸:

Waradzu ipotó tsi ró dzaraha wi mhã
Branco vivos vem de lá

²⁸ Transcrição e tradução frase por frase e no papel de Aldo. A transcrição e a tradução acima se deram seguindo o seguinte método. Primeiramente, passava trechos da fita em Xavante para que Aldo fosse passando para o papel, exatamente conforme Roberto havia dito, pedindo-lhe que deixasse um espaço de duas ou três linhas entre cada trecho. Depois, já de posse da transcrição da fita, solicitei que Aldo - o índio com mais estudo em Córrego da Mata - tentasse traduzir o mais fidedignamente possível, frase por frase.

Tá nenheré te te rê nhariza'râ wama abazê te te wa âma rê sa'ra
Mas falam pra nós vocês são animais

Duré marã're rê i waihö ma na za'rá mono na, te te wama rê nhari dza'rá
Mas eles falam que vivemos no mato

Ô norihã ipotó waihu ú õ re, a'uwẽ date ipótó'ráda ropotowa te i podó ti'á
Não sabemos onde nasceram eles os índios/Xavante nasceram primeiro Deus
[literalmente, "O Criador"] criou a terra

Tahawi mhã tané nhe rê te waradzu te wama'rênhari za'ra wa nhimiza'rê'sê
õ na
Mesmo assim os brancos falam pros índios que os índios eram bobos

Tané nherẽ wawa te ra wai hu ú
Enquanto eles falam pra nós, aprendemos as coisas

Wanori A'uwẽ õ norihã duré aimawihã
Nós somos índios/Xavante. Eles são outra tribo

Duréhã ropotó wá tetã ma tinha a'uwẽ ma duré waradzu ti'ra te te hi'rida
abanhi para'rê tanenherẽ te te hi ri õdi mati pa hi

Antigamente Deus falou pro índio mais branco filho para colocar na rede mas ficou com medo

Warazu'ma te duré tirú õné haré matô ti'rá tihî aba nhi para'rê te i ré sã sã ã
Pro branco mais falou colocar filho direto na rede. Ficou balançando

A'uwẽ nori uhö zösi te te 'rê hu ri mono da wahã wa öhã wa a ré ti hi
Os índios querem só caititu para se alimentar. Se fosse eu comeria

Ropotówa tete tãma'mahörö za'rá powawẽ tete a ré tsi wirida'tazahã tete
sima wéza'rá õdi
Deus mostrou a eles [aos índios] a vaca para matar mas não quiseram

Uhösi te sima wédzara'wahã wa öhã wa aré isimawẽ
Caititu ele queria só matar. Se fosse eu queria a vaca

ẽ tẽ ubuzi tete duré aré tãma mãhöro dza'ra, tazahã tete duré sima wéza radi
tó uhösi te sima wẽ dza'ra
Diamante ele mostrou pra eles [Xavantes] mas não quiseram. Querem só caititu

Ãné matê waradzu warẽme dza'ra wahã waöhã wa a're te rê simi'rú zara
asête na. A'né i si tõ

Aqui os brancos deixaram nós. Se fosse eu, mandava eles trabalharem bastante. Acabou Agora.

Após ter traduzido, Aldo se propôs a escrever sua versão sobre o texto que acabara de traduzir, a fim de tornar mais compreensível para mim a estrutura narrativa da história contada por Roberto. Segue-se o texto escrito por Aldo, com algumas correções de grafia e pontuação a fim de facilitar a leitura:

Branco são vivos, vêm de longe, mas falam pra nós que nós somos animais. Falam também que vivemos no meio do mato.

Mas não sabemos de onde eles nasceram, mas na realidade os índios nasceram primeiro. Assim mesmo, os brancos falam pros índios que somos bobos.

Enquanto eles falam pra nós que os índios não sabem de nada e nós aprendemos as coisas.

Antigamente, Deus mandou os índios colocarem o filho na rede, mas ele não colocou, ficou com medo. Depois também mandou os brancos colocarem o filho na rede e os brancos não ficaram com medo, colocando direto o filho e o balançando.

E os índios se arrependeram de colocar o filho na rede.

Mas, outro dia os índios iam para outro lugar e no meio da estrada Deus mostrou uma vaca a eles, para que matassem, mas eles não quiseram a vaca.

Eles querem só caititu por que adoram demais. Depois, quando eles foram novamente para outra exposição, Deus mostrou novamente a eles uma diamante, mas não quiseram de novo. Eles só querem caititu.

Foi aqui que os brancos nos deixaram. Se fosse eu branco mandaria muito a eles pra trabalhar bastante. A história nossa foi até aqui

No dia seguinte a esta entrevista, conversava com o cacique Alexandre. Segundo ele, só quem conhecia bem as “histórias dos antigos” seriam “os velhos da outra aldeia” (Pimentel Barbosa). No entanto, no decorrer da entrevista ele fez uma referência indireta ao tema existente nas histórias de Tserebutuwê e daquela narrada por Roberto. Segundo Alexandre, os Xavantes “era pra ser branco, mas os bisavôs não querem ser branco, querem ser Xavante mesmo”:

Para alguém, o Deus mostrou a criação, pra ele, né? Se ele quer esse, ou aquele, aí os índios não quer não, não quer. Só quer ser Xavante mesmo, só quer o bicho mesmo. Agora, os bichos de criação, os índios não quer, o nosso bisavô não quer não.

Gostaria de apresentar uma hipótese, considerando o tema das más-escolhas. Tudo se passa como se o caminho que os Xavante deveriam ter sido seguido fosse a sua transformação em brancos, os quais, segundo as referências aqui tratadas e outras a serem tratadas mais adiante, são parentes dos Xavante. Em outras palavras, somos *A'uwê*. Extrapolando um pouco mais, em vista do que Alexandre coloca, somos os *A'uwê* que escolhemos os “bichos de criação”, enquanto os Xavante preferiram somente “bicho mesmo”. Neste caso, não seria absurdo propor que, de alguma maneira, nós, brancos, possamos ser os Xavante de verdade; enquanto nossos parentes distantes teriam cometido um desvio de rota, que estaria sendo remediado atualmente, quando da

escolha, por parte de seus descendentes, de tratores, carros, etc. Se antes eles escolheram “bicho”, hoje tentam retomar o caminho escolhendo máquinas e outras coisas com o intuito de diminuir as diferenças advindas dessas escolhas originárias. Este ponto será retomado no próximo capítulo.

Passemos agora à última categoria narrativa aqui tratada, as “histórias dos antepassados”.

2.4. *Wahirata nōri watsu’u* – as histórias dos antepassados

Nesta categoria, estão aquelas histórias que tratam da chegada dos brancos e de como os Xavante tomaram a iniciativa do contato. Isso não é uma novidade em se tratando de Xavante, sendo já tratado na bibliografia recente sobre esse grupo – Garfield (2000), Sereburã et alii (1997) e Graham (1995). Esta narra, por exemplo, como Warodi, filho de Apowẽ, conta de que maneira seu pai “iniciou e controlou o contato”:

Apowẽ called the white man back and Chico Meireles came. Apowẽ saw him in a boat and called out, “We pedzẽ di (Come, I miss you)!” Chico Meireles then came with horses. Frightened, the a’uwẽ killed one. Apowẽ said “Mare di (No more)”! He met Meireles, who brought many knives. Then he said, “Tso ai-mōri, tsetẽ (Hurry, you must leave)!” “Other Xavante are still angry.” To help him, Apowẽ told him to leave. Apowẽ saved Meireles from the other Xavante who were angry. They (the whites) set up a post at São Domingos so the a’uwẽ could look after them. The a’uwẽ saved the white men (Graham, 1995: 33-4).

Sereburã e seus companheiros também contam coisas semelhantes, quando afirmam que seus pais teriam tomado a decisão “para que pudesse ter o contato” (Sereburã et alii, 1997: 135). Os Xavante afirmam que os cachorros enviados pelos brancos para acuá-los entendiam o que os *waradzu* diziam: “Os *Warazu* mandaram os cachorros acuar a gente. Os cachorros entendiam a fala deles”. Os Xavante também afirmam que os brancos são gente: “Eu pensei que nossos pais não haviam contado que

o *warazu* era gente também? Eu pensava que era bicho. Foi a primeira vez que vi o *warazu*” (: 135-40).

Tais perspectivas – de Graham e Sereburã - devem ser entendidas como específicas de grupos de Pimentel Barbosa, mais especificamente daquele liderado por Apowê. Dessa maneira, não podemos falar de uma visão Xavante do contato. Recordemo-nos que não há homogeneidade entre os Xavante, havendo considerável diversidade tanto em termos de grupos Xavante (ocidental e oriental), quanto em termos de religiões, facções, linhagens, clãs, sexos, classes e categorias de idade, etc.

Assim, dentre as perspectivas Xavante do contato, de que forma os Xavante entrevistados vêem a aproximação dos brancos? É o que tentaremos entender nesta última parte deste capítulo. Passemos, então, às entrevistas realizadas em Córrego da Mata²⁹.

Na entrevista com Ademir, ele conta que quando era criança, por volta de um ano de idade, os velhos moravam já naquela região do Culuene, havendo uma guerra entre os Xavante das regiões de Pimentel Barbosa e Areões contra aqueles que habitavam o Culuene. Os eventos por ele narrados, relativos a chegada dos brancos, se passam após tal conflito.

Segundo ele, os brancos - “de missão ou picada” - estariam procurando os Xavante, tendo encontrado seus “pais, tios e bisavós”. Ao avistarem fumaça na mata, estes retornaram à aldeia, contando o que haviam visto. Depois disto, os índios foram atrás do branco, que já havia partido. Passado algum tempo, “o americano” apareceu de canoa no rio Culuene, procurando os índios e “levando a palavra do senhor Deus”. Os índios caçavam às margens do Culuene, onde encontraram os americanos. Os Xavante ficaram olhando os americanos, que os chamavam para perto. Os Xavante foram se

²⁹ Dadas as características da oratória Xavante, opto pelo discurso indireto livre, para facilitar a compreensão das entrevistas.

aproximando, rodeando os americanos, os quais puseram música para os índios, que estavam armados com o intuito de matá-los. Ligando a música, os Xavante fugiram com medo do som³⁰. De acordo com Ademir, o americano se chamaria Tomás - provavelmente se tratando de Thomas Young, do South American Indian Mission. Desta maneira, os índios, apesar de seu intento de assassiná-los, não o fizeram, mesmo porque uma vez mais a música foi ligada e novamente os índios fugiram. Finalmente, o americano entrou na canoa e foi embora.

Algum tempo depois, já na Aldeona, os índios estavam “caçando os brancos”, indo até Marechal Rondon, onde encontraram os Bakairí e os brancos (PI Batovi). Segundo ele, o nome do chefe de Posto era Camilo³¹. Depois de dançarem no Posto, a fim de demonstrar sua intenção de se mudarem para lá, retornaram à aldeia a fim de buscar suas famílias.

“Os velhos mesmo sabem contar história de os índios morando lá no Rio de Janeiro”, mas ninguém contou para Ademir: “nem tio, nem pai, ninguém”. Os índios vêm de lá, atravessando o rio Araguaia: “agora os brancos vêm vindo pra morar com os índios”. Segundo Ademir, o pessoal de Pimentel e Areões sabem contar essa história: “só eles, porque eles conhecem bem”. O dono do branco, Sipassé, mora lá. Os Xavante também conheceriam formas de “amansar” o branco:

(Ademir) O branco fica bravo, pode colocar o pozinho de raiz e pode colocar também o pauzinho nas orelhas e também amarrar o braço pra amansar ele, né, pra acabar o zangado dele, né? Daí, o branco não tem mais zanga, não tem mais briga, né? Agora fica manso. Com o Raimundão [nome fictício de um administrador de uma fazenda vizinha], nós ouvimos, ele é matador. [...] Ele é homem valente, é matador. Daí eu e o cacique Alexandre pensamos aqui pra nós, aqui pra nós, né? Pra atravessar pra encontrar ele. Tomando remédio pra amansar. Aí o cacique fala pra mim e eu também responde ele, né? Aí nós leva o pozinho de raiz e tira também o pauzinho de orelha, levando o pauzinho de orelha e levando [no] nosso braço também o remédio, né, pra nós amansar ele, né? Aí nós

³⁰ Lincoln de Sousa (1952) conta um caso semelhante, falando sobre os Xavante da região de Pimentel Barbosa.

³¹ Registro que fui ao Setor de Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai em Brasília, me deparando com escassez de material tanto referente à saída e posterior retorno do grupo do Culuene, quanto à sua estada entre os Bakairí.

leva lá, atravessamos lá pra encontrar. Aí nós encontramos ele, jogando o pauzinho de remédio pra não pode[r] brigar, pra não pode[r] falar besteira, pra não pode[r] xingar conosco. Aí chegamos lá. Quando, fazendo cumprimento primeiro, né, aí pode assim abraça, assim, assim, assim, sem brigar, né? Assim nós também amansa, né? Aí ele fica bom agora, né, hoje, aí não briga mais pro[s] índios. [...] O cacique usa remédio, usa pauzinho, usa tudo, né? Pra não pode[r] falar errado [a] FUNAI, né? Daí a FUNAI não fala... Agora não deixa pra nós, não deixa pro brancos entrar aqui [...]

(Pesquisador) Quem apareceu antes, o Xavante ou o branco?

(Ademir) Foi o índio.

(Pesquisador) Como foi que apareceu?

(Ademir) Agora tão aparecendo os índios com os brancos, porque nós vamos morar juntos, né? Quando aparecer o branco, eu vou andar com ele, né? O branco tá, anda conosco. Ele, o branco, recebe nós, recebe bem. Quando o branco chega na nossa aldeia nós também recebe bem ele, né? Dá comida, dá a carne de caçada, todos nós vamos fazer assim. Por quê? Porque já acostumamos [com] ele, né? O branco também já acostumou [com] a vida do índio, é assim.

(Pesquisador) Branco é *A'uwẽ*?

(Ademir) É, o branco é gente. É gente. Os índios também é gente. É tudo: os olhos, a boca, o nariz, a orelha. É tudo igual. O cabelo, tudo igual. Não tem pelo no corpo dele: do branco, do índio, como pele de camelo, assim. Não é diferente não, é tudo igual. Só a língua de falar, né? A língua é diferente. Por quê? Porque a língua do branco, língua dos índios, [são] diferentes, só isso.

(Pesquisador) E é Xavante? Branco é Xavante?

(Ademir) É, o branco ele é Xavante também

(Pesquisador) Por quê?

(Ademir) Porque nós estuda na escola, né, no colégio. Conhece tudo a vida do índio, é por isso. Os índios é branco.

Ainda segundo Ademir, antigamente os velhos diziam que o branco era ruim e que transmitia doenças: “O branco vem de longe, de outro país, trazendo várias doenças. É por isso, hoje, tinha muitas doenças diferentes, né? [...] Os brancos vêm trazendo as doenças”.

Outra entrevista se deu com Patrícia, sendo traduzida por Mateus e, posteriormente, por Agenor, conforme método já explicitado anteriormente. O trecho abaixo é a parte que se segue à narrativa dela sobre a separação dos grupos Xavante pelo boto, visto no item 2.2.:

M Após a separação dos Xerente, os dois falaram com o branco “eu sou índio, estou no mato caçando, fiz roça de toco” e o branco autorizou o adubo e ferramentas, porque já haviam se acostumado com o branco. Isto foi após a separação dos Xerente.

A *Tsimanawẽ* e *Tserepawẽ* iam sempre à casa dos brancos para saber o que eles plantavam e aprenderam antes dos outros índios a praticarem a agricultura. Alguém chamado Otaviano os mandou conversar com os brancos e ambos foram a fim de conhecer o branco. Os dois - *Tsimanawẽ* e *Tserepawẽ* - se mudaram para Cuiabá. Foram havendo novos conflitos entre brancos e índios, mas eles foram conhecendo a outros brancos. A irmã dos dois ficou doente de saudades de ambos e quando eles chegaram na

casa dos brancos, estes brigaram com ambos. Os dois foram até os Bakairi, que não gostaram deles, que deram veneno e mataram a ambos.

M O pai dela, Tsahabö, e o avô dela brigaram com o Branco e foram para Cuiabá. Perguntaram aos brancos onde estariam os outros Xavante e os brancos responderam: “Não têm mais, o branco matou tudo”. O filho dele havia sido roubado pelo branco e hoje já é branco. Daí o menino não quis mais voltar para os Xavante.

A Tsahabö [que para Agenor, seria pai dos dois] chorou por ambos, sentindo saudades dos filhos mortos. O grupo de Tsahabö ficou vagando na mata. Uma menina foi pega pelos brancos, sendo seqüestrada. O pai dela ficou com saudades [a moça era irmã de *Tsimanawê* e *Tserepawê*, chamada *Tsahapowê*], acabou indo morar em Cuiabá, se casando com um branco.

Em entrevista com Saul também sobressai uma certa mágoa com o branco:

M O branco estava matando os índios, que foram para o P. I. Batovi. *Tseremessê* ficou no Batovi.

A Deus escolheu o lugar para os brancos de várias tribos, de várias nações. Os Xavante foram para o Culuene, os Xerente e os outros com os brancos. Os índios foram sendo mortos pelos brancos. Deus salvou aos índios dando a eles estas terras. Otaviano fez um Posto, chamando os Xavante e nele criando gado. Os Bakairí falaram com os brancos, falaram com Otaviano, pedindo que houvesse paz com os índios.

M Índios e brancos seriam a mesma coisa porquê o índio já se acostumou com o branco e vice-versa, e já são amigos, mas o branco cobra por tudo: comida, brinquedos, etc., mas já se acostumaram um com o outro. O Xavante teria parado de fazer guerra com o Branco para conseguir coisas com ele.

A Os brancos e os índios se conheceram uns aos outros; o branco sabia plantar, o índio não, foi conhecendo através do branco. O branco vem à aldeia e o índio à cidade. Nós temos que conhecer [...] eles tem que conhecer nós também. Qualquer coisa o branco vende; brancos têm máquina, índios não. O branco que criou todas coisas, o índio não faz nada, não criou nada. Até agora, não fez nada. O branco cria fazenda, ele faz fazenda, mas o índio não. Então, a roupa que a gente usa agora, é o branco que faz [...]. O branco é a origem, é o criador dessas coisas [...]. Os índios não faz nada, só sabe caçar, trabalhar na roça [...]. O principal produtor que é o branco, o índio é nada não. Os Xavante brigaram com o branco querendo ajuda para ferramentas e comida. Nós somos índios novatos, não queremos brigar. Os antepassados brigavam, mas eles estão mortos. Hoje o Xavante quer ser amigo do branco. Quando os Xavante chegaram ao Posto Indígena, viram como os brancos construíam casas com telha, enquanto os Xavante não faziam nada, por não saber trabalhar com barro, tijolos, etc. O índio não sabia fazer nada, nem tinha nada. Já o branco criou tudo: avião, carro, etc. O Xavante trabalha muito, cansa e ninguém vai atrás do que o branco faz.

Agenor, por sua vez, me ofereceu sua história sobre a chegada dos brancos que lhe teria sido passada pelo pai de sua mulher. Nessa história, os Xavante moravam em São Paulo e os americanos, que se chamavam Dom Primeiro, vieram descobrir o Brasil. Vindo de barco, deixaram os índios com medo dos brancos, de D. Pedro I, que usava roupas, vestido de couro, mas ele não fez mal aos índios, só prendendo alguns para serem seus empregados. Assim, as outras tribos ficaram com medo, vindo de São Paulo

até o Culuene. Enfim, os Xavante vieram fugindo com medo, já tendo conhecido o branco.

Também tive oportunidade de conversar com Roberto na ocasião de sua entrevista sobre o assunto. Segundo ele, os Xavante moravam juntos, somente havendo uma tribo. Eles estavam festejando quando apareceram os brancos, vindo de canoa. Então, os Xavante foram embora com medo do branco. Segundo ele, só quem sabe a história direito são os índios de outra aldeia. Os Xavante se dividiram, mas Roberto diz que o bisavô dele já conhecia o branco - o nome dele era Ubé, o primeiro Xavante a conhecer o branco. Isto teria sido antes da divisão com os Xerente. Os índios vinham juntos, às vezes se dividindo. Os Xavante vieram por último, se dividindo dos Xerente - "Xerente não existia...". Depois, os outros vieram da aldeia onde os antepassados moraram (*Dutëro*). Os índios moravam lá e de lá vieram: "*Dutëro* ficava perto da África, lá pros lados de São Paulo" - quando os Xavante ainda formavam um mesmo grupo juntamente com os Xerente. *Dutëro* não existe mais.

Neste ponto, peço para que Roberto me conte um pouco mais sobre o que os antigos falavam a respeito de *Dutëro*. Ele então começa a me contar a história do Urubu. No tempo dos antigos, quando os Xavante moravam no Rio de Janeiro (*Dutëro*), a aldeia ficava perto de um grande rio. Os índios estavam fazendo festa quando os brancos apareceram de canoa. Os índios então se assustaram e foram embora, morando e vagando na mata. Uma vez, eles saíram para a caçada com fogo e um dos caçadores ficou doente, com um furúnculo, não conseguindo agüentar a dor, nem continuar caminhando. Foi abandonado pelos companheiros, ficando sozinho. Apareceram então alguns urubus - diz ele, espontaneamente, que "Urubu era *a'uwẽ*". Enfim, os urubus dele se aproximam e decidem curá-lo, levando-o para o céu. Antigamente o céu era mais baixo, mas Deus decidiu levantá-lo para que não fosse queimado pelo fogo das

caçadas. O doente foi levado para lá, onde o “cacique do *Tsipahudu*” - que significa “urubu” em Xavante - mandou que caçassem para o doente e lhe dessem carne caçada aqui na terra. O *Tsipahudu* vê tudo do céu, então pega carne. O doente comeu da carne, viu que era gostosa - na terra ele não comia carne. O urubu fez um remédio de pena, com o qual sarou o doente, que melhorou do furúnculo, sendo trazido de volta à terra, retornando à família e aos companheiros³².

Retornando daquela caçada com fogo, voltaram para *Tsõrepré* - aldeia sobre a qual constam alguns dados nas etnografias Xavante. Depois, outros foram para a aldeia “Água Branca”. Segundo Roberto, esta aldeia ainda existiria, encontrando-se na região de Água Boa/MT, sem que eu conseguisse encontrá-la nas referências disponíveis. Outros foram para Areões, outros para Parabubu e outros para Aldeona (*Riuture*, ou *Öniudu*). Estes teriam sido aqueles que foram para os Bakairí.

Depois de saírem da Aldeona, *Tseremessê* pensou em se mudar e foi ao rio Batovi, querendo fundar uma nova aldeia. Poucos homens, dentre eles Roberto, foram com *Tseremessê*. Estes se deslocaram para uma aldeia do outro lado do Culuene, chamada Água Azul, e de lá para a aldeia Descobrimento (*Ta'uspedezê*).

Certo dia, apareceram os americanos de canoa. Os índios se dividiram e depois os Xavante quase mataram aqueles brancos. Tomaram o chapéu de um deles para que servisse de isca e armaram-lhe uma emboscada na mata próxima à aldeia. O americano foi atrás de seu chapéu sem ser, contudo, morto pelos Xavante. Os americanos foram embora, sendo seguidos por *Tseremessê*, que logo apareceu na frente deles. Apesar da ordem de Tomás para que não atirassem, um dos americanos acertou a perna de *Tseremessê* com um tiro, tendo este fugido após isso. Ficaram atirando rojões do barco antes de seguirem pelo rio no caminho para o Xingu, descendo o Culuene.

³² Interessante notar que essa história dos Urubus consta na literatura sobre os Xavante (Giaccaria e Heide, 1975: 36-43).

Nessa época, os Xavante moravam na Aldeona e *Tseremessê* - um *Öwawê*, assim como o próprio Roberto - morava na região do Batovi. Algumas pessoas da Aldeona foram atrás dele: os *Öwawê* queriam se mudar para lá, mas também pediram aos parentes *Poredzaono* que os acompanhassem. Assim, todos foram ao Batovi levando suas coisas nas costas. Nesta época, os Xavante já sabiam plantar e lá se foram, a caminho do Batovi. *Tseremessê* tinha recebido um cacique Bakairí chamado Camilo, chefe da aldeia Bakairí. Depois disso, os Xavante ficaram morando lá.

Tomás chegou de barco, tendo ficado na aldeia com os Bakairí, criando lá uma igreja, chegando o Aroldo antes do Tomás. Após a chegada de Tomás, Aroldo foi expulso da aldeia, por não possuir permissão para ficar lá. Tomás ficou pregando e logo chegou Donaldo³³. Os Xavante ficaram morando lá, mas expulsaram os americanos, pois estranharam a injeção contra doenças que esses lhes deram. As doenças foram aparecendo por lá e os velhos morrendo, então decidiram voltar para a região do Culuene, sendo liderados pelo cacique Abraão.

A história que Roberto nos conta, como outras deste item - sobre a chegada dos Xavante ao PI e seu encontro com os missionários - deixa claro que os Xavante se vêem enquanto agentes do contato, sendo que todas as ações partem deles. Em suma, os Xavante escolhem que caminho seguir, o que fazer e quando fazer o quê. Isso fica evidente também na entrevista realizada com Alexandre, em sua casa, no dia 02.09.01. A entrevista foi feita em português, uma vez que Alexandre recebeu o mesmo treinamento para monitor bilíngüe pelos evangélicos que Ademir recebera.

Pergunto o que aconteceu quando eles encontraram os brancos e também peço para ele me contar sobre um massacre que houve onde hoje é a Fazenda Xavantina. Ele me fala sobre como os Xavante foram até o Batovi, “caçando os brancos”, e sobre como

³³ Como disse, faltam informações no DOC/DAF/FUNAI sobre o que se passou nessa época naquele PI Tomás (Thomas) e Donaldo (Donald?) parecem ser missionários, mas não se sabe quem possa ser Aroldo., que também ficou morando com os Xavante

o chefe do Posto “amansou” os índios, dando presentes a eles. Este grupo retornou à Aldeona, trazendo os presentes que os brancos lhes deram.

Os Xavante chegaram ao PI Marechal Rondon, onde permaneceram por muitos anos, até se lembrarem de voltar para a tapera de Aldeona/Riuture, pois no Mal. Rondon não havia mais mata, nem espaço para roças ou bichos. Do Posto para a mata era muito distante, o que era bem desgastante, pois eles passavam alguns dias indo e voltando das roças. Ao contrário, na região da Aldeona, era mais fácil manter as roças. Segundo ele, a mudança teria se dado em 1975-6. Em 1988 ele teria inaugurado a aldeia Córrego da Mata, indo atrás de seu sonho, no qual Deus havia lhe mostrado um barco riscando o céu com arco-íris e mostrando flechas. Assim, ele fundou a aldeia. Em seu sonho, no local que ele escolhesse haveria muitas plantas, mangas, etc. Ele fala sobre a fartura da caça como prova da veracidade do sinal Divino. Outra visão sobre o acontecimento me foi dada por um morador de Córrego da Mata, que pediu para não ser identificado. Segundo ele, os Xavante que inauguraram Córrego da Mata haviam saído de Aldeona devido ao egoísmo do cacique Abraão, o qual somente distribuía presentes entre seus parentes, esquecendo-se do resto da aldeia.

Pergunto sobre o que ele sentiu quando viu o branco pela primeira vez. Ele conta sobre a chegada de Tomás no barco pelo Culuene. Ele fala sobre os americanos e como eles tocaram sanfona e disco para eles. Os índios ficaram perto, mas quando tocaram, saíram correndo com medo, por não conhecerem o que era aquilo. Os americanos tocavam e queriam saber se os índios estavam gostando do que ouviam. Ele diz que tocavam hinos evangélicos. Ele mesmo não presenciou o fato, mas os velhos contam assim. Os Xavante queriam matá-los, mas “o pessoal de bom coração” não permitiu que atirassem flechas nos brancos. Alguns, todavia, atiraram e os brancos deram alguns tiros

para cima para mostrar aos índios que eles também tinham armas e poderiam responder. Este teria sido o primeiro encontro.

Ele não se lembra se já se sabia que o grupo de Apowê tinha contactado os brancos, mas alguns índios já sabiam a história dos brancos. Os índios queriam caçar os brancos para conhecê-los e “tomar os trem deles”.

Pergunto como o Xavante pacifica o branco, ele responde que foi quando os americanos desceram o rio e quando os bisavós foram ao PI Marechal Rondon, e trouxeram “muitas coisas pra amansar”, como roupas, comidas e ferramentas. O Xavante amansa o branco chegando na casa: “Você veio aqui, me amansou. Se eu ir na casa dos brancos, ele me amansa. Você veio aqui, me amansou. Chegou tranquilo, não faz nada. Chegou bem alegre.” Pergunto sobre a prática de dar cordinha e ele diz que alguns sabem amansar com a corda que tem no mato, que é diferente. Também tem o pauzinho para amizade do branco. E o branco fica bem amigo. Ele diz que tudo isso funciona. Há também o pauzinho preto para o branco ter medo, mas ele não “aguenta usar”, nem todos usam. Quando ele vai encontrar algum branco bravo, ele passa “remédio” na mão dele quando cumprimenta:

(Pesquisador) Então o Xavante manda no branco?

Manda. Até pra abandonar a fazenda também nós tem que passar, novamente, o pó do raiz. Nós tem que ir jogando assim, dentro da casa dele, assim, esparramando o pó. Aí tudo, todo dia, qualquer dia, vai ficar triste, vai ficar pensando, vai virar a cabeça - ah, não vou morar mais aqui, tem que mudar. [...]

(Pesquisador) O senhor já usou este remédio comigo?

Não, nada.

(Pesquisador) Por que?

Porque você é meu filho. Encontramos desde pequeno e eu não faço isso.

(Pesquisador) E com meu pai, usou?

Usei [risos].

(Pesquisador) Pra quê?

Não, só pra amizade, pra não esquecer, pra não esquecer

Pergunto se as brigas continuam ou se pararam. Ele responde dizendo que “[Hoje não brigamos] porque *já aprendemos a vida dos brancos. Usamos o que os*

brancos usam, né? De roupas. Por isso nós paramos de briga. Paramos, paramos de inimigos, hoje” (ênfase minha).

Dessa forma, podemos perceber como os Xavante interagem com os *waradzu*, não sendo meros espectadores do contato, mas tomando as rédeas dessa relação, com efetivo poder de agência. Eles têm consciência de que possuem diversos meios para controlar tal relação: seja pela troca de presentes, ou pelo uso de cordas de embira, raízes ou “pauzinhos de orelha”. Eles nos ensinam, em suas histórias e em suas narrativas sobre os *waradzu*, que vêm nos analisando desde o tempo “dos antigos”, quando ainda moravam no litoral, passando por seu encontro com missionários e funcionários do SPI, até os dias atuais. De que maneira sua análise sobre nós, *waradzu*; suas as narrativas, histórias e mitos são percebidos e vivenciados nas performances Xavante nas invasões na Funai? É uma das perguntas que buscaremos responder no próximo capítulo.

Capítulo 3

As incursões Xavante à Funai

Não raro temos notícias de ações levadas a efeito por índios Xavante no que diz respeito a sua relação com o Estado brasileiro. Como vimos inicialmente, notícias de que esses índios invadiram prédios públicos da Fundação Nacional do Índio (Funai) e outras renderam-lhes, inclusive, um termo pejorativo, único no caso do Brasil: “xavantada”, ou “xavantaço”.

O próprio termo “xavantada” é etnocêntrico e deve ser problematizado. Além de aspectos de ordem moral e metodológica, a adoção desse termo implica subentender que a totalidade dos Xavante participa dessas ações, o que não corresponde à verdade. Ao contrário, na maior parte das invasões que testemunhei ou de que tive notícias, apenas alguns grupos de certas Terras Indígenas Xavante (São Marcos e Parabubure, principalmente) tomaram parte.

Tentarei, ao longo deste capítulo, fazer uma apropriação crítico-reflexiva deste termo. Apesar de ser pejorativo, denota um tipo de ação específico bem conhecido nos meios indigenistas brasileiros. Busco construir, gradativamente, uma análise que nos permita responder algumas perguntas, tais como o que torna tais eventos fenômenos bons para pensar? O que nos trazem de novo para o conhecimento daquele povo? Vejamos.

3.1. Belicosidade

As incursões Xavante à Funai não ocorrem a esmo: as pessoas visadas são escolhidas e a forma de atuar também. Pode-se afirmar que seriam escolhas estratégicas³⁴, tanto no que diz respeito ao alcance de seus fins, quanto à visibilidade de suas ações. Assim, quando os Xavantes que atualizam uma dessas incursões retiram alguém de seu gabinete, eles sabem, via de regra, que esta pessoa possui alguma visibilidade dentro do órgão e que o exemplo desse servidor serve para que os demais funcionários respeitem seus pleitos e sua força. A questão da visibilidade é, neste sentido, essencial para que entendamos tal tipo de ação Xavante.

Tais episódios não possuem origem em algum tipo de malevolência ou belicosidade Xavante. Aliás, a suposta belicosidade Xavante é objeto de interesse há décadas, tendo sido, inclusive, discutida em um clássico artigo de Baldus:

... podem ser chamados de belicosos aqueles índios que saem de seu território para invadir o de outros a fim de trazer prisioneiros e prisioneiras, conquistar troféus ou saquear. Aceitando esta definição, não é possível designar como belicosos os afamados Xavante que agora vivem a oeste do Araguaia. [...]

A questão: se é belicoso o Xavante, não somente é de interesse etnográfico, mas tem também um aspecto humanitário, pois, atribuir belicosidade a uma tribo não belicosa foi sempre a técnica preferida dos inimigos do índio que só a bala queriam resolver o problema do primitivo dono do Brasil (Baldus, 1951: 125-9).

Os argumentos levantados por Baldus em favor dos Xavante são relativamente simples. Se eles fossem realmente belicosos, não teriam se deslocado por tantos quilômetros até a região onde atualmente habitam. Mais que isso, somente atacavam aqueles que se aventuravam por seu território. Isso não quer dizer, no entanto, que seja uma nação sem disposição guerreira. Sabe-se que os Jê são temidos por sua coragem e robustez, mas isto não quer dizer que procurem a guerra. Indo de encontro ao que argumenta Baldus na passagem citada, não parece mera coincidência que o encontro mais estreito com os Jê, que ocupam o interior do Brasil, tenha se dado sobretudo nos

³⁴ Trataremos da questão da estratégia adiante.

séculos XIX e XX, e sua “pacificação”, principalmente, entre as décadas de 1930 e 1970.

Não é mera coincidência que os grupos Jê tidos como belicosos, tenham feito os primeiros contatos oficiais e/ou pacíficos mais ou menos simultaneamente, entre a época da “marcha para o oeste” e do “desenvolvimentismo” dos militares: os Parketejê entre 1937-45, os Xavante em 1946, os Kayapós entre 1940 e 1950, os Xikrin em 1952, os Suyá em 1959, os Krenakrore em 1973. Ser belicoso era, dessa maneira, ir contra as fronteiras agrícolas e pastoris, a prospecção de ouro e obras como a Transamazônica ou a Estrada de Ferro Carajás, por exemplo.

Atribuir a eles tal índole guerreira seria justificar sua matança e a ocupação de seu território – essas são marcas comuns na história de diferentes grupos Jê: Kayapó, Timbira, Xavante, etc.

Os Jê, por terem feito contatos em momentos específicos da história do país, tiveram uma reação com aspectos salientados pela imprensa ou pelo governo da época: era interessante para o governo que os índios fossem vistos como beligerantes e belicosos para que se justificasse a ocupação de seu território ou mesmo seu extermínio.

Temos aí uma brevíssima interpretação para o estigma de “belicosos” vinculado aos Jê e aos Xavante, objeto desta pesquisa. Tal imagem, em parte, foi apropriada pelos próprios Xavante para ganharem visibilidade. Nas décadas de 1970 e 1980, os Xavante souberam utilizar-se dessa visibilidade para garantir seus direitos:

In the late 1970's, a Xavante leader named Mario Juruna gained notoriety for his denunciations of corruption in the military government. Juruna astutely perceived the power of media publicity and drew the press into Xavante efforts to gain legal title to land. Using a cassette tape recorder, he documented government officials making promises. Then, when the government failed to uphold these commitments, Juruna summoned the press. *Armed with war clubs, bows, arrows, and the tape recordings of broken promises, Juruna and dozens of boldly painted Xavante men staged dramatic confrontations with high ranking government officials. Television and press photographers seized upon the images of Xavante wielding Western technology (the tape recorder) in theatrical protests and disseminated these images throughout Brazil.* The bluntly outspoken Juruna became a national symbol of opposition to Brazil's military

dictatorship. His unprecedented rise to national prominence rested on his ability to demonstrate that Xavante frustrations with the dictatorship aligned with the political frustrations of the general Brazilian public. (Conklin e Graham, 1994: 699. Destaquei).

Como notam as autoras e conforme vem sendo salientado até aqui, não podemos tomar o surgimento dos Xavante na cena pública separadamente do contexto histórico em que surgiram. Os Xavante tinham o apoio da imprensa nacional na cobertura de suas ações, pois apoiá-los em suas ações era, de alguma forma, ir contra o *status quo* – em um período em que havia censura, a luta contra o regime se fazia nas entrelinhas (Garfield, 2001: 113).

3.2. Visibilidade e estratégia

Gostaria de enfatizar dois aspectos relacionados ao trecho citado no final do subitem anterior.

Primeiramente, o processo de depreciação pelo qual essa forma de ação Xavante passou desde então. O trecho citado se encontra em um subitem cujo título é “Politics: Old and New” (:699), onde o velho (*Old*) é associado ao modo Xavante, enquanto o novo (*New*) seria a forma Kayapó. Segundo as autoras, os Xavante foram os “pioneiros em desenvolver estratégias de símbolos indígenas para chamar a atenção da imprensa” enquanto que, no caso das performances Kayapó, haveria uma identificação com a luta da preservação ambiental (idem: 700-1). Interessante notar como isso se verifica: as lutas Xavante são freqüentemente relatadas pelos *waradzu* com quem eles convivem, como uma busca por interesses isolados; enquanto as demandas Kayapó eram cobertas pela imprensa como uma luta ecológica e, portanto, vinculadas a interesses supostamente mais abrangentes. A partir da segunda metade da década de 1980, observa-se uma sensível mudança no regime de visibilidade dos povos indígenas, a

partir de um contexto marcado pela disseminação da consciência ecológica e pela redemocratização do país. Com a mudança no eixo e nos termos das reivindicações, surgem os termos “xavantaço” e “xavantada”. Como os Xavante continuaram atuando como faziam anteriormente, passaram a ser vistos gradativamente como beligerantes que não tinham consciência ambiental e buscavam privilégios junto à Funai.

Com o processo de falência da Funai, os Xavantes deixaram de ter suas demandas atendidas; com o fim da ditadura militar, a imprensa deixou de cobrir suas ações; e, com o surgimento de uma nova consciência ambiental, os Xavante não se enquadraram na visão de selvagens ecologicamente nobres. Aqueles índios que entravam na sede da Funai em Brasília, sem grandes cocares, morando em aldeias do cerrado e com demandas locais, perderam a visibilidade frente a índios da Amazônia com demandas vistas como globais.

O segundo aspecto que gostaria de enfatizar no texto de Conklin e Graham diz respeito à escolha estratégica do gravador como uma das armas então utilizadas por Mário Juruna. Interessante como a apropriação de tecnologias *waradzu* nos remete, em termos de análise, à visão que esses índios têm de si e dos brancos, visão esta que foi se modificando ao longo do convívio com os brancos. Dessa forma, à medida que os problemas a serem enfrentados por eles vão se modificando, alteram-se também as narrativas sobre o contato.

Sobre isso, escreve Gordon:

Aos poucos foi ficando claro para os Mebengokre que o que imaginavam ser a generosidade do *kuben* tinha limites muito estreitos. Seja nas mãos dos agentes indigenistas ou de missionários que passaram a atuar nas áreas indígenas, o fluxo de mercadorias e presentes diminuiu após a pacificação, criando a incômoda situação de dependência em relação aos brancos. Para os índios era preciso, portanto, readquirir controle sobre os mecanismos de aquisição e circulação dos objetos que eles tanto desejavam e que já tinham incorporado em seu sistema de reprodução social. Tanto mais quanto o passar das décadas só fazia ressaltar a precariedade da situação indigenista governamental. Assim, ao longo dos anos, assistimos a transformações gradativas na sociedade mebengokre, que podem ser entendidas como um processo de expansão de seu universo político e econômico, com objetivo de garantir maior autonomia em suas

relações com o mundo dos brancos. Evidentemente, isso só foi possível graças a determinadas instituições socioculturais mebengokre, à sua organização social e a sua grande capacidade de mobilização política (Gordon Jr., 2001: 127).

Exemplos desse ajuste à situação advinda do contato também nos são dados por Bamberger, ao escrever sobre os Kayapó que

the old system of fission at times of crisis may have been especially well adapted to the former lack of limitations on land use. Today story is different, since the factional disputes, once so characteristic of traditional political relations, are to large extent now controlled by outside forces.

A view of Kayapó history as far as the scanty records and informants' memories permit reveals a population in the throes of an endless mitosis. [...] The recurrent pattern of subdivision would seem thus to represent both an aboriginal mode of action and a current reaction to acculturative distress. [...]

In the resolution of serious conflicts, village fission ultimately serves as a conservative mechanism for the preservation of the old social order, which is later replicated in the new village. It also gives the Kayapó, now faced with adjusting to the presence of Brazilians in the Amazon, an option other than the traditional native response, which had been to withdraw further into the forests. Withdraw, of flight, no longer represents the only choice open to the Kayapó. (Bamberger, 1979: 140-3).

Autores como Toral (1986), Garfield (2001) e Graham (1986) parecem indicar que algo parecido se deu com os Xavante, na medida em que estes também teriam readequado seu sistema de fissão de aldeias à distribuição de bens no contexto do Projeto Xavante, nas décadas de 1970 e 1980.

Permanecendo entre os Jê, Turner utiliza-se da noção de estratégia, conquanto ele próprio tenha uma visão sobre a obtenção de bens manufaturados. Para ele,

O desejo Kayapó por mercadorias brasileiras se deve apenas em parte à sua maior eficiência e utilidade frente aos produtos nativos, e muito pouco a uma competição por prestígio fundada no "consumo conspícuo". *O valor primordial da posse de mercadorias, para os Kayapó - especialmente objetos próprios para serem exibidos, como roupas, casas e gravadores - reside na neutralização simbólica da desigualdade entre eles e os brasileiros, na medida em que esta é definida em termos da posse dos produtos mais complexos e eficazes da indústria ocidental, e da capacidade de controlar a tecnologia a eles associada* (Turner, 1993: 61; ênfase minha).

Tal desigualdade simbólica evidentemente transcende a posse de produtos industrializados, como salienta o próprio autor, incluindo também a capacidade de

produção e controle de tecnologia. Com relação aos Xavante, Garfield cita um interessante caso onde isso fica claro:

Of course, Xavante adaptation of waradzu forms did not necessarily signify that a given object, symbol or mode of behavior had the same meaning or relevance for the Indians. For example, when Xavante attended school their expectations diverged markedly from their teachers'. Whereas educators offered vocational training as a consolation prize for socioeconomic subordination the Indians aspired to positions of power held by government officials, technicians, and white-collar professionals they encountered. A report from one SPI teacher noted:

“The Xavante Indians have a mistaken idea regarding the knowledge that the school will give them. They believe that in a short time they will be able to learn how to make tractors, cars, airplanes or radios, and other materials whose elaboration is difficult and even we do not know how they are made. Or they believe that they will leave school as doctors and will learn in short period of time how our society functions. These ideas are shared at times by the Chief of the Community, who hopes firmly that the school will provide this knowledge³⁵” (Garfield, 2001: 129).

Entretanto, os Xavante não formam um todo homogêneo, que compartilha das mesmas idéias e atitudes no campo das relações interétnicas. Dentro dessas atitudes, a despeito da diversidade encontrada nos relatos vistos no capítulo anterior, há um ponto em comum: os Xavante visam diminuir as diferenças existentes entre eles e os *waradzu*.

Turner, em trecho citado, se refere ao consumismo Kayapó como uma tentativa de neutralização da distância simbólica entre eles e os não-índios. Proponho aqui que seja possível para os Xavante, na busca dessa neutralização, “vestir a capa” *waradzu*, em um exercício análogo àquele apontado por Vilaça para os *Wari'*:

Assim como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os *Wari'* hoje possuem uma dupla identidade: são Brancos e *Wari'*.

Um desenho realizado em 1987 por Maxün Hat, a quem eu solicitei que representasse um homem *wari'*, é revelador. Nele, a figura de um homem é construída por traços duplos, de modo que a roupa em estilo ocidental, como aquela com a qual os *Wari'* se vestem hoje, se sobrepõe ao corpo sem, no entanto, escondê-lo. O que se vê, na verdade, são dois corpos simultâneos: o do Branco, por cima, e o do *Wari'*, por baixo. Esse desenho nos remete a diversos outros contextos etnográficos, e tomo como exemplo os Kayapó do Brasil Central, tão evidentes na mídia nos últimos anos: as vestimentas ocidentais não cobrem totalmente as pinturas corporais, ou estas são explicitamente exibidas nas partes descobertas dos corpos, convivendo com shorts e calças compridas. *O ex-deputado*

³⁵ O Relatório citado é de autoria de Marta Maria Lopes, de 30 de agosto de 1979, intitulado “Atuação da FUNAI na área Xavante”.

federal brasileiro, o Xavante Mario Juruna, até hoje o único índio a ser eleito para um cargo político importante no Brasil, era conhecido por compatibilizar cocares de penas com ternos e camisas sociais (Vilaça, 2000: 57; ênfase minha).

Nesse sentido, também converge uma observação de Gordon, quando escreve sobre os Xikrin que:

a aquisição de dinheiro e mercadorias funciona como um mecanismo de afirmação étnica. Mas não somente. Sem ter a pretensão de resolver a questão, gostaria de sugerir que para entender o consumismo mebengokre é preciso inscrevê-lo em uma reflexão sobre o regime sóciocosmológico mebengokre, e sobre o lugar da alteridade nesse regime. *Quero crer que a aquisição de bens pode ser entendida tanto como afirmação étnica, como um processo de abertura ao exterior. Com isso, devemos deixar de ver o consumismo mebengokre pelo prisma da necessidade ou da inevitabilidade, passando a enxergá-lo como uma questão de escolha. E nesse caso, talvez, da boa escolha. Justifico-me.*

Muitos povos ameríndios explicam por intermédio dos mitos aquilo que percebem ser uma superioridade material ou tecnológica do homem branco. *Entre os Mebengokre, as histórias de origem dos brancos estão associadas quase sempre ao tema da má escolha, como ocorre entre outros jê, na mitologia do Alto Xingu, nos grupos do rio Negro e entre os Tupi. [...] talvez não seja absurdo arriscar que o consumismo mebengokre pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica, operando uma nova reaproximação a Wakmekapã (Gordon Jr., 2001: 32; ênfases minhas).*

Esse “processo de abertura ao mundo exterior” ao qual o autor se refere implica em uma contínua metamorfose da sociedade e de suas fronteiras, a fim de manter-se enquanto tal. Haveria, assim, uma “dupla capa” que os Xavante vestem a fim de buscar reverter o sentido das relações de poder tomando para eles as rédeas da situação: eles buscam dominar nossas tecnologias, aliando-as a seus conhecimentos mágicos (*amhuri*), enquanto nós pouco sabemos a respeito deles. Pela visão Xavante, portanto, estamos em desvantagem perante eles, sendo que o uso por eles de tais tecnologias diminui a desigualdade simbólica que nos separa.

3.3. Coletividade e conflito

A incursão à Funai é uma ação coletiva (*A'uwẽ norĩ*³⁶) e o local onde ocorre é significativo. O lugar da coletividade por excelência entre os Xavante é o *warã*, o conselho da aldeia que se reúne todos os dias em seu centro, buscando tomar as decisões mais importantes.

Segundo relatos de alguns Xavante, as viagens devem ser, em primeiro lugar, sonhadas. Depois disso, com a aprovação de entidades como os *danhimité* e *tsarewa* por meio dos sonhos, a proposta é apreciada no conselho e, se aprovada, a expedição sai da aldeia até as cidades próximas. Não conseguindo alcançar êxito nesta etapa, seguem para Brasília, onde buscam falar com o presidente da Funai. Pode-se dizer que uma ação desse tipo passa por alguns *warã*, pois são normalmente feitas pequenas reuniões para reavaliar estratégias e ações constantemente, nas pensões, ou nas praças – como no caso da Praça do Compromisso, na 703 Sul, em Brasília.

O que caracteriza o *warã* é, dentre outras coisas³⁷: 1) ser um lugar masculino; 2) a oralidade - através de discursos cerimoniais, ou não; e 3) a participação de diferentes atores, constituindo-se no fórum deliberativo xavante, por excelência.

Da mesma maneira, quando chegam a Brasília, estas condições são, de alguma forma, reproduzidas. Quem participa das reuniões políticas são os homens - à exceção de algumas “cacicas” -; a forma como discursam pode ser vista como ritualizada – com a participação de intérpretes, ou não, a fala dos caciques é uma fala “dura”, cheia de gestos, com os ouvintes se comportando como se estivessem em um *warã*. Muitas vezes

³⁶ Na língua Xavante, “*norĩ*” é a desinência pronominal e substantiva do dual e do plural.

³⁷ Ver Maybury-Lewis, 1984: 193-198.

um cacique discursa longamente e, logo após, outro cacique discursa exatamente a mesma coisa, de modo a reforçar a coletividade do grupo, sua coesão e sua força.

Conforme observa Graham, quanto às práticas discursivas do *warã*:

The discursive practices of warã meetings physically and acoustically blur the factionalism that constantly threatens to tear the community apart; warã discursive practices thus continually reproduce and reinforce egalitarian relations among senior male participants, holding the community together. Yet simultaneously, the institutionalized limits on access to discursive forms employed in political discourse recreate relations of domination along age and gender lines (Graham, 1993:718).

Nesse sentido, já ouvi de alguns Xavante que “Xavante não existe sozinho”, se referindo aos diferentes clãs, grupos de idade, classes de idade, etc.

Isso nos chama a atenção para o próprio conceito de “facções”, que devemos compreender como grupos políticos em disputa entre si. Conversando com Januário e Tobias, da TI São Marcos, na época das eleições (outubro de 2004, enquanto eu estava na aldeia homônima), perguntei a eles se eles tinham alguma palavra em xavante para descrever o que estava acontecendo. A palavra que me deram era *dawapté manhãri*, que ambos me traduziram como “disputa”.

“Disputa”, aliás, seria o termo adequado para sintetizar a idéia de faccionalismo, denotando “competição”, “rivalidade”. Assim, a disputa equivaleria a uma rixa, onde dois ou mais oponentes buscariam atingir cada qual seus próprios objetivos – tal cenário explicaria, em parte, nossa análise, mais adiante, lançando mão da teoria dos jogos.

Facção vem do latim³⁸ *factionem* (subst. *factio*) "partido político, classe de pessoas," literalmente. "fazer," do verbo *facere*. “Disputa”, por outro lado, vem de do latim *disputare* "examinar, argumentar," de *dis-* “separadamente” + *putare* “considerar”. Usado na vulgata no sentido de “argumentar, combater com palavras”.

Ora, a facção Jê, entendida enquanto classe de pessoas, somente faz sentido se tomada por complementaridade, como chamou a atenção Carneiro da Cunha em relação

³⁸ As referências etimológicas vêm do site <http://www.etymonline.com/>, acessado em fevereiro de 2005.

ao pensamento Krahò (1978: 145). Nesse caso, “disputa” resolve apenas parte do problema, enquanto estarem tais grupos competindo entre si. Entretanto, tais grupos somente podem ser entendidos quando vistos enquanto existindo em oposição, um ao outro – ou em outras palavras, em conflito. “Conflito” vem do latim *conflictus*, passado particípio de *confligere* “golpear juntos”, de *com* - “juntos” + *fligere* “golpear”, significando, dentre outras coisas, um choque, uma desarmonia entre interesses e idéias incompatíveis.

Poderíamos afirmar que a disputa é a característica mais acentuada e comum da relação inter-facções, e da relação interétnica, o conflito, mas tanto uma quanto outra coisa ocorrem em ambos os tipos de relações.

Segundo Simmel:

Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. (...) é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes. (...) O próprio conflito resolve a tensão entre os contrastes. (...) As hostilidades não só preservam os limites no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência (Simmel: 1983: 122-126).

É interessante notar como essas hostilidades dão suporte à sociedade Xavante: oposição entre os diferentes grupos de idade (*Abare’u* + *Anorowa* + *Aire’re* + *Tirowa X Nodzo’u* + *Tsadaro* + *Hötorã* + *Êtepá*); entre amizade formal e evitação; entre metades; entre família da esposa e marido; e, finalmente, entre reciprocidade positiva e negativa. Nesse sentido, é possível dizer que o tipo de incursão Xavante que aqui focalizo evidencie esse duplo sentido das relações Xavante: a reciprocidade “positiva”, a partir da qual as pessoas se unem por laços “afetivos”; e a reciprocidade “negativa”, onde as pessoas também se unem, mas por laços de rivalidade. Um grupo, ao se afirmar em relação a outro, aumenta suas possibilidades de reprodução como grupo, reforçando sua

identidade interna e, com isso, aumentando sua coesão e a coesão do grupo oposto, gerando equilíbrio.

Como isso se dá?

		Facção B	
		Esperar a Funai	Brigar na Funai
Facção A	Esperar a Funai	Nada, Nada	Nada, Algo
	Brigar na Funai	Algo, Nada	Algo, Algo

Explicando a figura acima. Se a facção A e B simplesmente esperarem a Funai, segundo as lideranças Xavante afirmam em seus discursos, seus objetivos não serão alcançados. Contudo, se a facção A e B partirem cada qual para a ofensiva, ambas chegarão ao objetivo almejado. Se a facção A agir e a B esperar, apenas a A alcançará o que quer e vice-versa.

Dessa forma teríamos que, na disputa entre duas facções, se uma facção não fizer nada, esperando a Funai agir (conserto de viaturas, concessão de cargos, elaboração de projetos, etc.), não receberá nada, ou, se receber, isso não se concretizará logo. No entanto, se exercer algum tipo de pressão, poderá receber mais facilmente o que pede. Por outro lado, se ambas exercerem pressão - “brigar” aqui se refere às “performances culturais” Xavante, que abrangem desde falar alto, andar com bordunas e devidamente pintados, culminando, por vezes, com a ocupação da sede da Funai -, ambas receberão algo, ainda que não seja necessariamente o que se pediu.

Escrevi na página anterior que um grupo, ao se afirmar em relação a outro gera equilíbrio. Falei em “equilíbrio”, tendo em mente o conceito de equilíbrio de Nash³⁹ amplamente utilizado na economia na Teoria dos Jogos:

Diz-se que uma combinação de estratégias constitui um equilíbrio de Nash quando *cada* estratégia é a melhor resposta possível às estratégias dos demais jogadores, e isso é verdade para *todos* os jogadores. [...] O que essa definição do equilíbrio de Nash está exigindo é que *todas* as estratégias adotadas por *todos* os jogadores sejam as melhores respostas às estratégias dos demais. (Fiani, 2004: 61; itálico no original).

No caso Xavante, como exposto na figura anterior, teríamos o equilíbrio de Nash no caso de ambas as facções “brigarem” com a Funai, pois nessa combinação de estratégias, teríamos a melhor resposta, tanto para a facção A, quanto para a facção B. Ronaldo Fiani salienta ainda que “o equilíbrio de Nash exige que cada jogador individualmente adote a melhor resposta às estratégias dos demais, mas *isso não implica que a situação resultante das decisões conjuntas dos jogadores será a melhor possível*”⁴⁰ (: 65; destaques no original).

No caso visto no primeiro capítulo, envolvendo uma disputa faccional entre os grupos de Aniceto e de Orestes, poderíamos dizer que foi essa a situação atingida. O grupo de Orestes se manteve no comando da Administração da Funai em Barra do Garças, enquanto o grupo de Aniceto garantiu apoio da Funai em Brasília para instalar sua nova aldeia e a criação e chefia da unidade da Funai criada em General Carneiro criada para atender às suas demandas. Não se pode dizer que alguma dessas facções tenha sido preterida na distribuição de bens e/ou cargos e, de certa maneira, há uma cooperação entre os dois grupos, ainda que involuntária. Os ganhos de um geram a

³⁹ A despeito de algumas críticas ao conceito de equilíbrio de Nash, penso que possa ajudar a perceber a noção de equilíbrio entre as facções no palco das disputas na Funai. Este conceito será retomado no item 3.6.2.

⁴⁰ Se tomarmos o resultado como o melhor para um dos jogadores, isoladamente, de modo que ao melhor resultado para um, obteríamos o pior para outro, teríamos o equilíbrio de Pareto.

compensação – e, conseqüentemente, outros ganhos – para o grupo oposto, produzindo relativo equilíbrio.

Esse equilíbrio garante a existência de uma facção enquanto tal, uma vez que, para um chefe de aldeia ou para o cabeça de uma facção, derrota é voltar para a aldeia de mãos vazias, sem recursos que possam ser distribuídos aos membros de seu grupo. Outra falha grave geradora inclusive de cisões em aldeias é quando a liderança não distribui adequadamente os bens obtidos, beneficiando mais uns que outros. Quebrar-se-ia, assim, o ciclo de reciprocidade que caracteriza a chefia enquanto atributo básico da liderança (Lévi-Strauss, 1944: 29).

Como salienta Maybury-Lewis (1984:238), “uma disputa que não chega a se tornar uma questão que envolva facções políticas não é, a rigor, uma disputa”. Ora, o que ocorre com os Xavantes na Funai é, quase sempre, uma expressão da disputa entre facções políticas. Maybury-Lewis, no mesmo parágrafo, assinala que o conselho dos homens (*warã*) é onde se resolvem tais conflitos. Tendo isso em mente, onde entraria a Funai nesse esquema? Dito de outra forma: esse tipo de incursão e ação coletiva tem um caráter político, por implicar quase sempre em disputas faccionais. Ora, como vimos, problemas políticos se resolvem nos conselhos das aldeias. Assim sendo, por quê as tais ações vem a ocorrer na sede da Funai?

3.4. O lugar da gente

Sugiro que, no caso das incursões à sede da Funai em Brasília, haja uma reconstrução simbólica deste espaço por parte dos Xavante, a partir da qual eles se apropriam do mesmo. Como veremos a seguir, para os Xavante, a Funai lhes pertence: a

Fundação Nacional *do Índio* teria esse nome por pertencer ao Índio. Para os Xavante, o índio por excelência seriam eles próprios.

Ora, partindo da clássica dicotomia Jê, em que o espaço privado/doméstico se opõe ao espaço público, por este se constituir no *locus* político por excelência, chegaríamos ao seguinte questionamento: a Funai pode ser considerada um *warã*, simbolicamente falando? Tudo indica que sim, na medida em que, como foi dito acima, é um lugar eminentemente masculino, político, discursivo, onde as disputas são resolvidas e onde uma série de símbolos tidos como tradicionais pelos Xavante são constantemente articulados e utilizados: a borduna, a gravata (*danhorebdzu'a*) e a pintura corporal. O mais interessante disso tudo é que tais símbolos dificilmente são utilizados no cotidiano da aldeia, reforçando ainda mais o caráter de apropriação e reconstrução daquele espaço pelos Xavante.

Tal idéia de reapropriação de espaço não é nova na etnologia brasileira. Viveiros de Castro, por exemplo, nos traz um interessante exemplo desse processo e a passagem a seguir talvez coloque alguns importantes pontos para discussão posterior- o que justifica, imagino, a extensão da citação:

Tudo leva à impressão, portanto, que os Araweté estão definitivamente “nas mãos” dos brancos, condenados a seguir o rápido e patético caminho da desfiguração étnica e desaparecimento do mapa cultural, quando não do físico.

Esse complexo, essa dependência, porém, são ambíguos. Esse “mimetismo” tem algo de sutilmente agressivo, essa hiper-solicitação um caráter de teste ou prova constantes a que éramos submetidos, os brancos. O que estava em jogo nisso tudo, o que se elaborava, com a desmedida característica dos Araweté, era o conceito da diferença entre eles e nós. E, se ora os Araweté pareciam prestes a se atirar cegamente no mundo dos brancos, - ora pareciam exigir não menos absolutamente que os brancos “virassem Araweté” [...].

Uma das características fundamentais da morfologia espacial da(s) aldeia(s) Araweté, já mencionada indiretamente (supra, p. 59) e a ser mais adiante descrita, é a ausência de um pátio comunal, de um centro geográfico, de uma área equidistante das casas [como o *warã* Xavante]. A unidade da sociedade Araweté não se exprime de modo claro e constante no uso ritual do espaço. [...] Nas condições atuais, em que a aldeia Araweté é, na verdade, um agregado de remanescentes de diversos grupos locais, este acentrismo sócio-morfológico fica mais acentuado. *E então o Posto e sua equipe assumem, automaticamente, um lugar central na vida política e cotidiana do grupo.* [...]

Na medida em que não existe espaço público-comunal Araweté – pois cada “pátio” pertence a uma seção residencial ou família extensa – a área do Posto e suas instalações (algumas usadas coletivamente para a produção: casa de farinha, canoas) se tornam este espaço. *Sucedem, porém, que não perdem sua identificação com os kamarã, que são os titulares, donos e disciplinadores destas áreas e recursos.* Dá-se então que o espaço coletivo Araweté é, ao mesmo “comunal” (uma zona franca, sem restrições de acesso a todas as seções residenciais) e dos brancos, que passam assim a exercer um poder eminente sobre toda a sociedade Araweté. *O “pátio dos brancos” torna-se o “pátio central”, que se superimpõe à sociedade, a unifica, sobrecodifica e engloba.* É assim que se fabrica o poder. Pois se aquilo que os brancos dizem e repetem ser “de todos os Araweté” (as canoas, a enfermeira, o tacho de torrar milho, etc.) é, antes, no tempo e na ordem das causas, “do chefe do P.I.”, “do chefe da Ajudância da FUNAI”, “da FUNAI”, então os Araweté, enquanto totalidade, passam a ser determinados-criados, eu quase diria – de fora, a partir do mundo dos brancos. *A aldeia Araweté torna-se, assim, função do Posto. Tudo se passa como se assistíssemos, nesse processo, a uma micro-gênese do Estado – sabendo que o que realmente se dá é a penetração microscópica do Estado brasileiro na sociedade Araweté.*

Seria essa contradição objetiva, de alguma forma sentida pelos Araweté, que explica certas atitudes curiosas, que levavam à loucura os funcionários do Posto – como o “vandalismo”, o “descaso dos índios pela manutenção do equipamento produtivo e das instalações do Posto, que afinal seriam ”seus” (dos Araweté)? Mais ainda, não será esse duplo movimento de produção-expropriação de um “Ser” Araweté, de uma totalidade Araweté pelos kamarã, que está por trás daquilo que chamei de mimetismo entusiasmado-agressivo, dessa “dupla captura” em que os vorazes e canibais Araweté acabam sendo devorados? Permito-me ir mais longe, divagando apressadamente: mas, será que se trata apenas de uma “questão” com os brancos e o “Estado”? Ou os Araweté e outros Tupi-Guarani – *em contraste radical com sociedades como as Jê, cuja dialética auto-constitutiva é interna* – não carecerão sempre dessa relação com o exterior para se constituírem e se moverem? *O fato é que o tão celebrado “conservadorismo sociológico” dos Jê passa certamente por essa dialética interna e pela operação de um centro (físico, político, cerimonial) pelo qual “os brancos e os outros” estão, em princípio excluídos*” (Viveiros de Castro, 1986: 73-76; itálicos e grifos no original, negritos meus).

Vamos por partes. Não parece correto afirmar que a centralidade existente nas aldeias Jê exclua a possibilidade de haver outros fóruns políticos de discussão em que os brancos e os outros estejam incluídos. No caso dos Xavante, se o branco também é, em princípio, considerado *a’uwẽ*, e os Xavante, como veremos a seguir, criaram e são os donos da Funai, esta também pode ser classificada como um espaço *a’uwẽ*. Explico.

Para os Xavante, *A’uwẽ* quer dizer “gente”, enquanto os brancos são chamados de *waradzu*, termo tradicionalmente traduzido como “branco”, “estrangeiro”, “estranho”. Partindo desses pressupostos, ser humano implicaria, necessariamente, ser Xavante. Esta assertiva está mesmo correta? Vejamos.

Enquanto humano (*Homo sapiens*) é uma categoria inata, torna-se pessoa a partir de um processo, no qual se torna membro de determinada sociedade a partir de sua existência enquanto membro de determinada cultura. Como se verá a seguir, o sistema classificatório Xavante é mais perspectivo que o ocidental, reforçando ainda mais a idéia de devir enquanto processo de transformação do ser.

Em 2000, enquanto elaborava um trabalho de fim de curso para a graduação, entrevistei o cacique Primo, da aldeia Terra Prometida (TI São Marcos), sobre o mito do roubo do fogo da onça, descrito no final deste capítulo. Ele pacientemente tentava me explicar as contradições aparentes nessa história.

Segue uma parte do diálogo:

- Me diga uma coisa, onça é gente?
- É sim, onça é gente. Jaboti, tamanduá, queixada, anta... É tudo gente...
- São A'uwẽ?...?
- São sim, são A'uwẽ
- Mas, vocês não comem esses bichos?... Como podem comer se são gente?
- Comemos, mas é porque já se transformaram em bicho
- Mas você não disse que eram A'uwẽ?...?
- Mas são A'uwẽ...Entendeu?...?

Nesse diálogo, nota-se aqui uma importante noção: a de perspectiva, a partir da qual se é ou não, de acordo com um sistema relacional articulado pelos índios.

Assim, em que “posição” se encontrariam os brancos nos sistemas de classificação Xavante? Sugiro aqui que o branco seja classificado de acordo com uma lógica seletiva e relacional, na qual algo específico pertence a determinada categoria em um contexto específico.

Segundo eu pensava, operando com categorias dicotômicas, isto não se enquadraria na lógica classificatória segundo a qual, por meio de um silogismo simples:

se $A=B$, e $B=C$, logo $A=C$

Entretanto, isso parece não funcionar com as categorias da perspectiva Xavante: talvez parte de A, em determinada condição e sob determinado ponto de vista seja parte

de B, em determinada condição e em determinado ponto de vista. Talvez uma parte desta parte de B, sob condições específicas e de alguma perspectiva, possa ser igual a uma parte de C, sob determinada condição e perspectiva, etc... Mais que isso, mesmo o conceito “igual à” pode ser lido como “deriva de” ou “varia de”, como no caso da baleia - derivada da categoria *waradzu*. De qualquer maneira, fica claro que: (a) a contextualização irá determinar o que se é ou não; e (b) tal sistema pressupõe uma heterogeneidade, na qual há categorias intermediárias entre um pólo “branco” e outro pólo “índio”, em uma espécie de gradação.

Talvez seja correto afirmar que, da mesma maneira que os Xavante classificam os animais pela origem, a Funai, por ter sido originada por e/ou para eles - segundo depoimento do cacique Emílio, a ser visto nas próximas páginas -, pode ser considerada, também, um espaço deles e nosso.

À luz do exposto, não parece correto afirmar que as sociedades Jê sejam tão “conservadoras, sociologicamente”, como escreve Viveiros de Castro no texto mencionado anteriormente. Diversos trabalhos têm demonstrado cada vez mais que a alteridade para os Jê é muito mais uma questão de gradação do que algo dado, pronto e acabado.

Parece plausível afirmar que, dependendo do contexto, haja categorias intermediárias circulando entre os pólos branco e Xavante. Basta lembrarmos que, uma vez que as culturas estão em permanente transformação, também se vai transformando a visão que se tem do “outro” e, conseqüentemente, de si próprio.

A literatura sobre os Jê dá suporte à afirmação de que o sistema classificatório destes índios não coloca, necessariamente, os brancos em termos de oposição. Vejamos alguns exemplos. Para os Krahó, escreve Melatti que

ser índio [...] parece constituir questão de gradação. De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades

rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: são índios mas também são civilizados. [...] Para os craôs os civilizados não formam um bloco monolítico. Dividem-nos em uma série de pares de grupos opostos: brancos e negros, ricos e pobres, católicos e "crentes", "distantes" e "próximos". [...]

Se os craôs tentam superar a condição em que foram colocados, utilizando-se de todas as vantagens que podem obter afirmando-se como índios, vêem também a possibilidade de transformar a sua situação, passando a viver do mesmo modo que os civilizados, isto é, tentando deixar de ser índios. Raros foram, porém, os que efetivamente experimentaram tornar-se como os "cristãos". A possibilidade dessa metamorfose faz parte, no entanto, dos devaneios de grande parte dos craôs, sendo também considerado um objetivo a alcançar por processos mágicos (Melatti, 1967: 126-145).

No que diz respeito aos Timbira Orientais, Souza coloca que o termo “*Kupê*” veio a designar, neste século, o branco civilizado, sendo aplicado anteriormente a todo grupo não-timbira. Designa “incomum”, “estranho”, “não reconhecível”. Tal estranheza é uma questão de grau, havendo vários tipos de *Kupê*: os Xerente são *Pyxêre* (“os que usam fios de urucum”); os Guajajara são *Pryĩ* (“fezes de caça”); etc. Somente o civilizado é um *Kupê* sem mais. Para Azanha (Azanha, 1984), isto sugere que, se face ao “*Kupê* descrito” (Xerente, Guajajara, etc.) há alguma proximidade, à máxima generalização do termo (como em relação ao branco) corresponderia a um “afastamento máximo em relação à forma Timbira”, indicando uma impossibilidade de convivência. Nota-se que a impossibilidade de convivência não é sinônimo de hostilidade guerreira, como se obtém entre os povos designados por (*ka*) *mekra*. Isto significa que é preciso distinguir duas modalidades de inimizade entre os Timbira: de um lado, a dos estrangeiros/estranhos (*Kupê*) e, de outro, a dos inimigos “próximos” - inimigos *mêhĩ*⁴¹, que podem, todavia, se transformar em aliados (Souza, 2001: 72-3).

Os Xavante também expressam essa gradação, como se pode notar na bibliografia disponível. Aos Bakairí, por exemplo, chamavam de *waradzu wat’sa*; aos Karajá de *waradzutóro*; e aos brancos de *waradzu*. Dessa maneira, os brancos seriam os “*waradzu*” por excelência, indicando a mesma impossibilidade de convivência que os Jê

⁴¹ O prefixo humanizador “*mê*” se aplica tanto aos índios (*mêhin*), quanto aos mortos (*mêkron*).

setentrional demonstrariam em relação aos *Kupê*. No entanto, esta fórmula é demasiado simples se a transpusermos nesses termos para os Xavante. Isso porque os antigos Xavante se chamavam *waradzu rãprére* – *waradzu* de cabeça vermelha (Sereburã et alii, 1998: 182) - , sendo, neste sentido, também *waradzu*. Em suma, como poderíamos ser os estrangeiros, distantes por excelência (“*waradzu*” sem mais), se os antigos Xavante também eram *waradzu*? Uma das idéias já levantadas neste trabalho, parece responder, em parte, a esta pergunta: talvez o destino real dos Xavante fosse se tornar *waradzu*, o que, em virtude das más escolhas, não ocorreu. Seja lá como for, importamos deixar clara que a articulação dessas categorias na cosmologia indígena.

Retomando Souza, a autora escreve que entre os Kayapó setentrionais a dinâmica sociopolítica de relações supralocais,

ao invés de gerar formas de denominação grupal alternativas, como encontradas por Azanha entre os Timbira, [...] *expressa-se aqui, principalmente, pela manipulação contextual dos mesmos termos. Mebengôkre* pode pois ser usado mais ou menos inclusivamente, ora distinguindo os habitantes de uma única comunidade, ora incluindo outras aldeias ou mesmo todos os Kayapó, ao passo que Kubê, que designa hoje, antes de mais nada, os não-índios, além de aplicar-se a outros povos, pode ser estendido a quaisquer comunidades que não a do falante - inclusive aquelas reconhecidas (*em outros contextos*) como *mebengôkre* (Souza, 2001: 73; destaquei).

Ora, se levarmos em conta o contexto do contato interétnico, que tipo de respostas podemos obter junto aos Xavante? Percebemos que, de fato, esses índios manipulam seu sistema fissional, suas narrativas e mesmo as categorias identitárias, por meio de um processo de constante recriação do mundo e de si próprios.

Como escreve Turner sobre a visão tradicional que a sociedade Kayapó tem de si mesma,

a sociedade Kayapó é concebida como mais ou menos coincidente com a categoria do plenamente humano (outros povos jê são normalmente incluídos nesta categoria de povo “belo” ou plenamente humano, junto com os Kayapó). Reconhece-se que os índios não jê (*me kakrit*, “gente imprestável”) e os brasileiros são povos de culturas diferentes (isto é, com línguas, canções, artefatos e cerimônias diferentes), mas eles não são concebidos como estando no mesmo nível de humanidade que os Kayapó. [...] *Com o desenvolvimento das relações com a sociedade brasileira, uma nova “visão de mundo” parece estar se constituindo. Esta nova formulação, como a antiga, exprime a*

relação entre a sociedade kayapó e aquelas não-kayapó. Houve, entretanto, uma mudança fundamental na concepção de “sociedade”. [...] Não apenas os Brasileiros foram admitidos neste novo esquema conceitual enquanto seres plenamente humanos e sociais, como os Kayapó deixaram de se ver como paradigma exclusivo da humanidade: passaram a ser mais um tipo étnico da humanidade, partilhando em certa medida sua etnicidade com outros povos indígenas, em uma comum oposição à sociedade nacional. [...] Em outras palavras: se originalmente eles viam sua sociedade como uma criação do tempo mitológico, os kayapó estão aprendendo a se conceber como agentes de sua própria história.

Esta nova visão não substituiu a antiga, mas passou a coexistir com ela, como se em um nível distinto, estando especificamente focalizada sobre a interface da sociedade kayapó com a sociedade brasileira, ao passo que a visão antiga se volta essencialmente para processos e relações internos à sociedade kayapó (Turner, 1993: 58-9; ênfases minhas).

Enfim, uma vez que os povos Jê demonstram flexibilidade para lidar com a rapidez na qual as novas condições colocadas pela situação de contato despontam, é necessário que entendamos de que forma esses índios se posicionam frente a esse processo histórico. No entanto, a resposta a ser dada por eles para as novas situações será procurada dentro do campo de possibilidades existente em sua própria sociedade. Mais uma vez fica evidente a necessidade de se entender o quadro de referência dos Xavante – como de outros Jê, suponho - dentro de um contexto específico, tanto em termos de estrutura social, quanto de cosmologia, temporalidade, espacialidade, etc.

Se de fato, nos termos propostos por Turner, as visões tradicional (na qual a humanidade se restringe à aldeia) e nova (na qual os brancos são admitidos como humanos) se sobrepõem, a cultura ameríndia (e Jê) pode recorrer à tal maleabilidade como forma de resistência cultural.

3.5. *Danhimidzadze*⁴²

Esse tipo de incursão e ação coletiva Xavante também diz respeito a aspectos sobrenaturais Xavante. Infelizmente, por questões éticas, não poderei me aprofundar muito neste ponto, pois seria uma traição à confiança que os Xavante depositaram em

⁴² *Danhimidzadé*, segundo o dicionário Xavante-Português publicado pela Missão Salesiana Dom Bosco significa “fé, crença, confiança, convicção”

mim neste ponto. *Danhimidzadze*, segundo Januário (aldeia S. Marcos), significaria “Coisas que a gente acredita”. Exemplos de *Danhimidzadze*: o pássaro que chama a chuva; a existência de muitos quero-quero significaria gado na região; redemoinho é a alma de um morto que se aproxima; dias nublados no amanhecer são más notícias; um certo pássaro que canta é prenúncio de morte; um halo em volta da Lua significaria a morte de alguém em pouco tempo, etc.

Além desses sinais que os Xavantes conhecem, eles contam com a orientação de entidades como *Höimana’u’o* (ou *Da’mama*): nomes atualmente dados a Deus, pelos salesianos e evangélicos, os *Da’zapariwa/Tsarewa*: meio homens, meio espíritos, com os quais os Xavante sonham e que lhes dão orientação e os protegem quando estão nas cidades, e *Danhimite* (nome dado também a uma flecha usada na festa do *wai’a*): nome dado ao espírito bom que dá força quando se vai a Brasília; “pede força do espírito bom para que o homem poderoso seja fiel a ele”⁴³. O “homem poderoso” é, aqui, a “autoridade”, os diretores de Funai, Funasa, etc. Me foi dito ainda que para “os antigos”, a idéia de *danhimite* seria o que hoje nós, brancos, chamaríamos de Deus.

Além de contar com a orientação dessas entidades e desses sinais, os Xavante também possuem uma série de meios para se proteger dos brancos e fazer com que sua vontade prevaleça: usam brincos nas orelhas para afastar os inimigos e outros para “amansar” os brancos; da mesma forma que possuem cordas de embira para amarrar nos braços com essas finalidades. Além disso, possuem uma infinidade de pós feitos com raízes com os mais diversos fins: além de amansar os brancos e afastar os inimigos, também usam desses artifícios para sonhar e conversar com os *dazapariwa*, com os ancestrais e com *danhimite*.

⁴³ Depoimento produzido em S. Marcos. Dada a natureza do depoimento, prefiro manter o interlocutor no anonimato.

Há, ainda, a persistência da má escolha: quando os Xavante mataram os *Pirinai'a* e eles foram ao céu, pediram a Deus que nada desse aos Xavante, por sua crueldade (segundo o depoimento de Fernando, já referido anteriormente). Dessa forma, se eles quisessem adquirir os bens industrializados, teriam que procurar os *waradzu* e os *dazapariwa*. Deus também surge quando ofereceu aos Xavante escolherem entre a vaca e o caititu, tendo os Xavante escolhido o último.

3.6. As incursões Xavante enquanto *performance*

O que afinal os Xavante querem dizer quando realizam uma de suas incursões à Funai? Sem dúvida trata-se de eventos aos quais os Xavante conferem, ainda que simbolicamente, algum significado. Ora, “significar” implica, necessariamente, comunicar, daí a premissa de que as Xavantadas comunicam algo, e algo importante; através desses eventos, os Xavante produzem e reproduzem elementos essenciais de sua cultura. É conhecido o caso em que retiraram a Diretora de Assistência da Funai de sua sala e a levaram até o térreo, onde pararam um táxi que passava, meteram a diretora à força no carro e lhe avisaram para que nunca mais voltasse. Poderiam simplesmente tê-la enchido de bordunadas, mas não fizeram (aliás, quase nunca fazem). Por quê? É o que veremos a seguir.

Em primeiro lugar, o que esses índios *não* expressam/comunicam quando praticam uma dessas ações? A primeira vista, poderia parecer que tais demonstrações são contra a Funai. Aos seus olhos, contudo, ocorre justamente o oposto: os Xavantes com quem conversei afirmam que fazem isso para o bem da própria Funai, a qual se referem como “pai” (*a Funai é nosso pai*). O fato de se manifestarem contra a votação

de um novo “Estatuto do Índio”, que consolide juridicamente o fim da tutela e aparentemente enfraqueça o órgão também é digno de menção⁴⁴:

O presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Júlio Gaiger, foi mantido como refém por um grupo de 20 xavantes. *Pintados para a guerra, de vermelho e preto, os índios tinham ido à Funai para protestar contra a anunciada extinção do órgão.* Júlio Gaiger havia acabado de dizer a funcionários, reunidos no auditório, que a Funai não acabaria, quando foi cercado pelos guerreiros. *O cacique Lauro apresentou seu protesto, ajudado por um intérprete. Quando perceberam que o tradutor não reproduzia tudo o que seu líder dizia, os xavantes agarraram Júlio Gaiger pelos braços e pela gravata.* Levado até o térreo do prédio, o presidente da Funai foi libertado por dois assessores (Sítio de notícias da Radiobras, 23.10.1996: http://www.radiobras.gov.br/anteriores/1996/sinopses_2310.htm) (destaquei).

BRASÍLIA - Alegando ter sido ameaçado de morte no seu gabinete, o presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Eduardo Almeida, acusou um grupo de xavantes de "insufladores de atos criminosos" e solicitou providências da Polícia Federal para punilos. Mas o delegado encarregado do caso se recusou a indiciar os índios e ainda questionou Almeida sobre a "eficiência" da Funai para lidar com conflitos indígenas.

O incidente ocorreu na última terça-feira, na sede da Funai, quando Almeida tentava pacificar uma briga entre grupos da tribo. No dia seguinte, o presidente da Funai enviou fax ao ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, e à PF, dizendo ter sido ameaçado pelos índios.

Um dos índios, sustenta Almeida, disse ser "doido e corajoso o suficiente" para pegar uma faca e cortar a garganta do presidente da Funai. Almeida diz ainda que alguns índios portavam volumes no bolso, "que espelho possam ser arma de fogo", relata no fax enviado.

A Funai, continua Almeida, "não pode ficar refém de situações dessa natureza, e os responsáveis, articuladores, insufladores e incentivadores desses atos criminosos precisam urgentemente ser identificados e devidamente indiciados".

Quatro xavantes ouvidos pela PF negaram a ameaça e disseram que não portavam armas. Um deles, Arnaldo Tsererõwe, diz que o presidente da Funai é jornalista e não sabe o que acontece com os índios.

O administrador Regional da Funai em Goiânia, Edson Silva Beiriz, acompanhou a audiência dos xavantes no gabinete da presidência da Funai. Em seu depoimento à PF, Beiriz confirma a versão dos índios e diz que o grupo estava revoltado era com a administração do órgão em Nova Xavantina (MT). Beiriz diz não ter presenciado ameaças ao presidente da Funai.

Os índios, explica Beiriz, estão com os ânimos exaltados e o fato de a Funai ter levado o caso à PF "é extremamente preocupante", pois pode causar desdobramentos regionais. Quanto às supostas armas, diz Beiriz, eram equipamentos que fazem parte da "indumentária" dos índios.

⁴⁴ Digo isso baseado nos depoimentos dos índios e em uma reunião que presenciei na TI Sangradouro entre os dias 05 a 07 de junho de 2000 para a reunião ocorrida entre o relator do substitutivo do Estatuto do Índio, Deputado Federal Luciano Pizzatto, e lideranças daquela TI, para discutir o Projeto.

Em seu parecer, a PF informa estar impossibilitada de instaurar procedimento policial. O parecer da PF é assinado pelo corregedor regional de Polícia em exercício, Wenderson Braz Gomes. No documento, o delegado diz que seria irresponsabilidade da PF indiciar os índios com base em fax da Funai, podendo causar instabilidade entre os grupos indígenas. *No parecer, a PF vê o problema como um conflito interno entre etnias*, "no qual ficou a desejar uma atuação mais eficiente do órgão responsável" na busca do entendimento entre os índios.

Eduardo Almeida foi convocado pela PF para esclarecer melhor as supostas ameaças narradas no fax. Ao *Jornal do Brasil*, Almeida disse ter ficado preocupado após receber ameaças porque um dos índios que estava no gabinete, Bruno Omore, "já foi preso por matar o sogro e a sogra". Bruno negou o crime. Ele admite que foi acusado e que está em liberdade condicional desde março de 2000.

- Mas nada foi provado. Compareci na Justiça sempre que fui chamado - diz Bruno.

O conflito entre os índios passou para a esfera da Procuradoria Geral da República. A subprocuradora Ela Wiecko está acompanhando o caso.

[10/JUN/2003] (Site de notícias do *Jornal do Brasil*, 10.06.2003: <http://jbonline.terra.com.br/jb/papel/brasil/2003/06/09/jorbra20030609009.html>) (destaquei).

Lideranças Indígenas pedem demarcação de suas terras - 13h04min

Lideranças indígenas participaram ontem à tarde (28), do Seminário "Amazônia Século XXI - Perspectivas para o Desenvolvimento Sustentável, no auditório Nereu Ramos, na Câmara dos Deputados e exigiram a demarcação das terras indígenas, conforme está previsto na Constituição Brasileira. Líderes Kaiapó e Xavante defenderam a manutenção da tutela na nova proposta para o Estatuto do Índio, de autoria do Deputado Luciano Pizzato (PFL/PR).

As lideranças Kaiapó, reunidas durante a manhã de ontem no auditório da FUNAI lembraram que o fim da tutela só serve aos índios que habitam nas cidades, mas para os da floresta será um desastre. No seminário, o kaiapó Horácio afirmou que a maioria dos índios brasileiros nem conhecem bem a língua portuguesa e o xavante Benjamim reforçou a tese da tutela, afirmando que as comunidades indígenas não estão preparadas para emancipação. (Site de notícias da Funai, 28.03.2001: http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2001/mar%E7o/un0329.htm) (destaquei)

Polícia Federal investiga quem está insuflando índios contra a Funai - 12h30min

Informações equivocadas disseminadas entre os índios Xavante de Campinópolis (Mato Grosso) promoveram hoje um início de conflito na Funai, com a tentativa de agressão ao presidente da Fundação, Eduardo Aguiar de Almeida. *A transferência da sede da Funai para Manaus e a transformação da Fundação em uma Organização Não-governamental foram as causas da irritação do grupo de Campinópolis.* Os índios invadiram o gabinete e levaram Eduardo Almeida até o térreo do prédio para discutir o problema com outras lideranças, contrárias à agressão ao presidente do órgão.

As lideranças Xavante foram questionadas pelo presidente da Funai quanto a estarem sendo manipuladas com o uso de mentiras contra a Fundação e atual gestão. Lembrou ainda ter o apoio do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, para, junto a representantes de todas as etnias, estabelecer um novo ciclo da política indigenista brasileira. No segundo semestre deverá ser realizado um grande debate sobre política indigenista com a realização da Conferência Nacional de Política Indigenista, que deverá direcionar os trabalhos juntos as etnias no país para os próximos anos. A Polícia Federal foi acionada no início do conflito, e chegou quando a direção da Funai e líderes Xavante já marcavam para o início da tarde um debate sobre os problemas da etnia e os rumos que a Fundação pretende dar nesta gestão. A PF vai abrir inquérito para apurar as responsabilidades pela disseminação de mentiras juntos aos índios, quem promoveu a vinda dos indígenas a Brasília e a conseqüente agressão ao presidente da Funai. (Sítio de notícias da Funai, 25.03.2003: http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2003/marco/un0325.htm#002a) (destaquei)

Os Xavante, como se vê, por meio de suas ações, não questionam a estrutura da Funai, mas “distribuições particulares de poder” (Gluckman, 1974: 4) que contradizem os interesses de algumas lideranças. Esses índios não agem de maneira agressiva ao acaso, mas apenas com relação a pessoas que ocupam determinados cargos de chefia: Diretores, Chefes de Gabinete, Administradores Regionais, etc. Entre os “alvos favoritos” dos Xavantes estão, justamente, os Diretores de Administração (responsável pela distribuição de Cargos Comissionados) e de Assistência (responsável pela manutenção de automóveis, por exemplo). Não é mera coincidência, uma vez que carros e cargos figuram em lugar privilegiado entre os “bens de prestígio” almejados pelos Xavante.

Assim, ao retirarem de seu gabinete um alto funcionário, essa ação deve ser entendida não como uma rejeição ao órgão, como um todo. Ao contrário, segundo depoimentos dos próprios Xavantes transcritos a seguir e das reportagens citadas acima, eles imaginam estar extirpando uma pessoa que está justamente impedindo a Funai de “funcionar direito”.

Recentemente, soube que os Xavante estavam planejando uma dessas ações contra uma antropóloga do órgão, a quem, curiosamente, não conheciam diretamente (apesar dela ter sofrido uma “xavantada” em 1998 por outro grupo, por defender critérios objetivos e não assistencialistas na aplicação de verbas do Departamento de Assistência da Funai). Funcionária da área de saúde, estava sendo acusada de não “liberar os recursos pra projeto” – segundo fui posteriormente informado, o boato teria sido espalhado por outra funcionária para que seu marido ficasse com o cargo da antropóloga. A situação chegou a um ponto em que os índios informaram ao Presidente que se ela não fosse prontamente exonerada, eles a retirariam a força.

Outro fato interessante, quanto ao papel auto-atribuído de guardiões da Funai exercidos pelos Xavante, é a preocupação recente expressa por algumas lideranças, ao saberem do edital de concurso para a Funai: “e se os contratados não souberem trabalhar pra o índio?”; “tem que chamar gente que saiba trabalhar e não qualquer um... isso tá errado!”

Fica claro, aqui, que a principal intenção dos Xavante é zelar pela *sua* Fundação (“*do Índio*”, em *Fundação Nacional do Índio* é interpretado por eles como “pertencente” ao índio. A Funai seria *deles*). Nesse ponto, é interessante ressaltar que ouvi Xavantes me contarem como eles haviam fundado a Funai. A seguir, trecho de entrevista realizada com o cacique Emílio, da aldeia Cristo Rei (Terra Indígena S. Marcos/MT):

... é por isso [que] outro índio [os não-Xavantes] não vem aqui Brasília, porque são atrasado, né? Ainda não tem desenvolvido, não tem capacidade, não tem muito experiência de estudante... [...] [“antigamente”] os Xavante mantém contato com civilização, já entra SPI, já tá procurando a civilização, conhecer, cada vez mais do homem, índio quer conhecer cada vez mais, cada vez mais o homem [branco]... índio [Xavante] abriu projeto em defesa de todos as nações indígenas brasileiros. Xavante. Xavante tá defendendo tudo, nações indígenas brasileiras, né? *Então, Xavante fundou SPI, que hoje é Funai. Agora vem outro índio... “ah, já tem Funai, agora já tem subordinado, já tem cuidar o índio do Brasil, é a Funai, então vamo também”, então cada vez mais aparece, vem aparecendo, vai aparecendo aí... Mas o primeiro que fundou, que fundou, foi o índio Xavante, que fundou isso aí, é... do tempo de general Rondon.*

Na verdade, os Xavante parecem ter se apropriado de um papel que lhes foi atribuído historicamente por aqueles com quem foram tendo contato: de guerreiros. Eles *representam* o papel de zeladores da ordem na Funai, se aproveitando da imagem de aguerridos que têm. Em outras palavras, eles parecem articular sua própria identidade de modo a representar esse papel, conforme fica claro no depoimento do cacique Emílio: foram *eles* quem fundaram o SPI e a Funai, defendendo “todas as nações indígenas do Brasil”.

Narrando o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas no Brasil, ocorrido em Brasília em junho de 1982, Caiuby Novaes (1993) tece algumas considerações sobre como os índios presentes articulavam suas identidades. Ora, ao que tudo indica, ocorre o mesmo no nas expedições analisadas neste trabalho e aos outros tipos de relacionamento que mantêm com os *waradzu*: trata-se de uma forma de articulação de identidade. Tais expedições assim como a reunião referida pela autora, seria uma:

... semiurgia⁴⁵, onde o significante tinha mais “realidade” que o significado que o referia. Ou seja, se admitirmos que o signo tem, além da função de significação (a que resulta da relação entre o significante e o significado – imagem mental), uma função referencial (denotação), que se produz entre o signo e o referente (objeto real), o que se desprende deste episódio é uma desreferenciação da realidade, ou uma hiper-realidade, que nos leva a noção de simulacro. [...]

O simulacro, a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que foram submetidos (Caiuby Novaes, 1993:63-70).

Ora, a partir do “jogo de espelhos” no qual se constitui a identidade do grupo e dada a complexidade da inserção dos *waradzu* na esfera de convivência dos Xavante, não surpreenderia se eles extrapolassem o “modelo cultural do dominador”. Sabemos, a esta altura, que para os Xavante são *eles* os dominadores, de modo que representem os papéis que representam - de belicosos, de “zeladores da Funai”, de “*auwẽ uptabi*” – “povo/Xavante verdadeiro”; índios de verdade, em contraste com os povos que eles não consideram indígenas, etc. - serve não apenas para “romper a sujeição a que foram

⁴⁵ Junção de “signo” e “cirurgia”.

submetidos” do ponto de vista do acesso e da apropriação de bens materiais e simbólicos, mas de reverter a sujeição. Passam de “dominados”, administrativa, material e financeiramente, para dominadores politicamente. São *eles* que dão as cartas da política indigenista, foram *eles* que criaram a Funai e aos brancos e são *eles* que decidem se o estatuto do índio é votado, se o presidente, diretores e administradores da Funai permanecem, ou não, etc.

Tal reversão do quadro de diferença material que nos separa é percebida nas denominadas xavantadas, fenômenos em que o significante é mais importante que o significado. Aliás, o emissor (Xavante), é superior, dominando o receptor (quem sofre e/ou presencia as xavantadas). Interessante como ao se paramentarem como “Xavantes” (enquanto simulacro, reforçando seu papel de “índios”, apesar de não se pintarem cotidianamente e de quase sempre circularem na Funai vestidos como *waradzu*), ao realizarem esse tipo de incursão, esses índios tentam caracterizar suas atitudes como um ato coletivo, praticado não por este ou aquele grupo, mas pelos *a’uwẽ*, como coletividade (*a’uwẽ norĩ*).

Turner cita um caso semelhante para os Kayapó:

[um dos fatores que explica a ausência de incidentes violentos nos dias de pagamento pela Caixa Econômica Federal, nos dias de garimpo em Maria Bonita] é o uso deliberado que os Kayapó fazem de sua reputação, junto aos garimpeiros e à população regional, de selvagens sanguinários, que adorariam o pretexto da indisciplina de um garimpeiro para poder lhe espatifar o crânio a bordunadas. Os duzentos guerreiros kayapó que tomaram a pista de pouso em Maria Bonita, em 1985, estavam todos armados com as bordunas tradicionais, não com armas de fogo (que todos possuem, mas haviam deixado em casa); estavam também pintados e paramentados com cocares de pena, num estilo que continua aliás a ser usado pela polícia kayapó nos garimpos. Os Gorotire estão perfeitamente conscientes das associações que seus adornos e armas tradicionais despertam nos brasileiros da região – acrescentando-se que todo mundo no garimpo sabe que a aldeia do Gorotire está a apenas dez quilômetros de distância, podendo rapidamente enviar uma força de 200 homens armados em socorro da polícia do garimpo - , e consideram que esses estereótipos étnicos são mais eficazes na manutenção da ordem que vários pelotões de tropas com armamentos convencionais; assumem, assim, a imagem que se lhes atribui. [...]

Em suma: os Gorotire, ao longo da década passada, trouxeram sistematicamente para dentro de sua comunidade e reserva todo o foco importante de dependência institucional e tecnológica para com a sociedade brasileira. Em lugar de destruir a “arquitetura de

dependência” que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade (Turner, 1993: 50-1).

Como Sun Tzu observa logo no primeiro capítulo da Arte da Guerra, a *simulação* tem lugar fundamental na vida do guerreiro. Assim, podemos afirmar que a própria ostentação de bordunas e pintura tradicionais é tida pelos Xavante como simbólico, remetendo à virilidade, a uma índole guerreira e à força física. Enfim, a uma disposição para guerrear e potencial para vencer. Dessa maneira, o emissor da mensagem transmitida por meio dessas performances culturais se desloca, dos indivíduos isolados que participam desse tipo de eventos, para a coletividade.

Dito de outra forma: essas incursões não têm como principal função a referencial, buscando simplesmente transmitir uma mensagem. Ao contrário, o predomínio parece ser muito mais da função emotiva da linguagem, focando na própria subjetividade do emissor da mensagem, emissor este não construído individualmente - um eu individual -, mas, como se afirmou acima, coletivamente - um eu coletivo -, diretamente ligado à própria noção de pessoa nas sociedades Jê e Xavante, onde o eu passa, necessariamente, pelo Outro. Da representação de diversos papéis espelhados no que o Outro espera desse eu, paradoxalmente, esse eu coletivo vai sendo construído: a coletividade que não se alcança nas fronteiras da aldeia, dividida em facções, famílias, clãs e grupos de idade, é alcançada quando se extrapola essas fronteiras.

Aliás, tal representação tem múltiplos sentidos:

- (1) Representação a partir dos *waradzu*;
- (2) Representação a partir de si; e
- (3) Representação a partir dos mitos.

3.6.1. Representação a partir dos *waradzu*

Um exemplo deste primeiro sentido foi dado, é o da funcionária que ia se utilizar da ação dos Xavante em proveito próprio - obter um DAS para o marido. É uma situação mais comum do que se imagina, sendo que eu mesmo já protagonizei um desses eventos. Reproduzo, a seguir, um trecho de meu diário de campo, escrito quando estava numa área de conflito de terra, conhecida como Marãiwatsede, como consultor da equipe do Programa Xavante/Funai em Brasília:

15 de dezembro de 2003. 17 hrs. Segunda-feira. Acampamento de Marãiwatsede – Barracão da Funai. Um belo entardecer e uma revoada de papagaios. Não fosse a revoada de mutucas e o pé ferido por um caco de vidro (o equivalente a 4 pontos na sola do pé direito), enquanto tomava banho no rio, tudo está ótimo. [...] Ontem D... me apresentou no wa'rã (conselho da aldeia) e hoje me pediu que pegasse uma patrola (espécie de trator utilizado em obras de estrada) que está fazendo trabalhos na rodovia, para que hoje de manhã fizesse uns quebra-molas aqui em frente. Aliás, ontem à noite, eles [cito os nomes de funcionários da Funai] foram ao Alô Brasil [nome do posto telefônico a alguns quilômetros] e toparam com meia dúzia de pistoleiros. Enfim, hoje de manhã pegamos uns índios e fomos ver o lance da Patrola, fomos até o encarregado – Gilberto – e agora há pouco ele passou por aqui e disse que seu chefe havia liberado a construção dos quebra-molas.

O que não consta nessas anotações foi a recomendação que me foi feita pelo funcionário da Funai, D., de que “tomasse a Patrola”. No dia seguinte, conforme combinado, fui acompanhado do maior número possível de índios sobre a caçamba da caminhonete até onde se encontrava o encarregado. Muito educadamente, ele me disse que não poderia fazer os tais quebra-molas. Nosso acampamento consistia em algumas barracas de lona dispostas ao longo de uma rodovia sem pavimentação, pela qual passavam motos e pequenos carros com conhecidos pistoleiros à toda, fato que causou preocupação e de onde surgiu a idéia do quebra-molas - a idéia de se construir o quebra-molas, diga-se, surgiu dos índios, já o *modus operandi* arrogante, como se verá a seguir, ficou por conta de D. O argumento de Gilberto para que não pudesse fazer os quebra-molas (três, ao todo) era convincente: como se tratava de uma rodovia federal, havia

uma série de trâmites de caráter técnico e burocrático que deveriam ser seguidos. No entanto, como se tratava de um risco real à nossa segurança, fui forçado a agir como me haviam recomendado: chamei o cacique, disse que recomendasse ao grupo que fizesse cara de mal-humorado e expliquei ao Gilberto: “Ih, não sei não... Eu sei que não pode, mas os índios estão pensando em pegar o trator na marra... e eu não dou conta de segurar esses índios sozinho não”.

O resultado dessa ação foi imediato: os quebra-molas foram construídos desde que a Funai se responsabilizasse pela sinalização - o que foi feito após uma semana. Isso aumentou sobremaneira a segurança na “nossa parte” da rodovia - o acampamento dos pistoleiros ficava a uns 100 metros, após uma ponte, também ao longo da rodovia -, mas piorou o clima na região. Interessante perceber que poucos integrantes da equipe da Funai sabiam que a ordem tinha partido de D., achando que a iniciativa de aliciar os índios havia sido minha. Isso rendeu inclusive uma reunião da equipe na qual fui formalmente acusado de ter usado os índios. No entanto, quando informei que havia apenas seguido ordens de D., o assunto foi encerrado.

Há ainda mais alguns casos que poderiam ser citados, sendo relativamente comum aos Administradores Regionais e/ou Chefes de Posto negociarem apoio dos índios em troca da manutenção de seus carros ou mesmo de baterias de caminhão. Em 2000, a equipe que eu integrava - da qual também fazia parte D. - quase foi presa por um grupo armado de índios em uma aldeia, pois havíamos feito denúncias a alguns funcionários da Funai na região que usavam esse tipo de cooptação, obtendo o apoio de algumas lideranças em troca de baterias e pneus.

Não se pode dizer, nesses casos – em que a iniciativa das incursões Xavante não parte necessariamente “deles” -, que eles sejam “usados”, pois isso seria retirar todo o poder de agência dos índios. Ainda que a iniciativa não parta necessariamente deles, ao

longo do processo, é dado um toque Xavante à ação, o que permite considerá-los como “co-autores”. No caso de Marãiwatsede, por exemplo, as lideranças que para lá se dirigiram obtiveram combustível, munição, víveres e alguns, inclusive, o pagamento de diárias. É um processo que ocorre em duplo sentido: os índios se deixam levar por interesses diversos, como disputas internas na Funai; em contrapartida, recebem cargos, automóveis, verba para projetos de desenvolvimento em suas aldeias, etc.

Em 2000, levantamento realizado pela Funai em 14 aldeias Xavante da TI Sangradouro, constatou-se a existência de 12 carros, além de haver outras aldeias, onde não foi feito o levantamento *in loco* – apenas documental - como a aldeia São José, com cinco veículos.

3.6.2. Representação a partir de si

Como já observa Goffman, os bastidores, os atores, a platéia, o cenário... tudo faz parte da encenação e todos são, de certa forma, platéia, atores, produtores, autores e diretores, uns dos outros. Há não uma, mas várias peças e papéis sendo atuados simultaneamente.

Assim, poderíamos afirmar que haja diversos rituais de interação ocorrendo: um Diretor A com uma facção X; o mesmo diretor com a facção Y; a facções Y e/ou X com o Diretor B; o Diretor A com o B e a facção X com a Y. O palco se complica se levamos em conta que não há apenas duas facções (X e Y) entre os Xavante e/ou dois Diretores (A e B) na Funai, mas sim uma complexa teia de relações onde, idealmente, cada qual tenta tirar para si o máximo proveito material e simbólico da situação. Não se trata, contudo, de uma “lei de Gerson” generalizada, onde todos tentam levar vantagem

em tudo, tampouco uma teoria racional da ação coletiva, simplesmente. Reflitamos sobre o sentido dessa “racionalidade”.

Segundo Weber,

age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, ponderando racionalmente tanto os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, quem não age nem de modo afetivo (e particularmente não-emocional) nem de modo tradicional. A decisão entre fins e conseqüências concorrentes e incompatíveis, por sua vez, pode ser orientada racionalmente com referência a valores: nesse caso, a ação só é racional com referência a fins no que se refere aos meios. Ou também o agente, sem orientação racional com referência a valores, na forma de “mandamentos” ou “exigências”, pode simplesmente aceitar os fins concorrentes e incompatíveis como necessidades subjetivamente dadas e colocá-los numa escala segundo sua urgência conscientemente ponderada, orientando sua ação por essa escala, de modo que as necessidades possam ser satisfeitas nessa ordem estabelecida (princípio da “utilidade marginal”). A orientação racional referente a valores pode, portanto, estar em relações muito diversas com a orientação racional referente a fins. [...] Mas também a racionalidade absoluta referente a fins é essencialmente um caso-limite construído (Weber, 2004:16) (itálicos no original) (destaques meus).

Proponho aqui, a partir dessa noção de racionalidade, especialmente a de “utilidade marginal”, que se entenda as interações que existem entre alguns funcionários da Funai e os Xavantes, quando das incursões aqui analisadas, como uma forma de ação racional ponderada e consciente. No caso da tomada da patrula, por exemplo. Os índios em momento algum manifestaram interesse em partir para a agressão física, mas encenaram esta intenção por saberem que surtiria o efeito necessário, sendo para isso orientados. Eles nada teriam a perder, ao contrário: o que eles buscavam, além de sua própria segurança, era tanto reafirmar seu poder na área - em conflito, na mão de posseiros - quanto obter para si, no acampamento, um campo de futebol, a ser construído com a patrula na beira da estrada. Já aos funcionários da Funai também convinha essa encenação: aos olhos dos índios, eles teriam conseguido obter o que lhes foi solicitado, ou seja, a patrula.

No outro caso, em que os índios buscaram nos prender na cidade, o mesmo se passou. Eles sabiam que se fosse designado um novo administrador regional da Funai,

talvez fosse mais difícil obter o que eles conseguiam do então administrador: combustível, víveres, peças para carro, etc. Já para o administrador que se buscava demitir, sua permanência no cargo tinha lucros evidentes: compras superfaturadas no comércio local e uma rede de cooptação e troca de favores com os índios. Os Xavante, ao praticarem uma dessas incursões, agem empregando os meios existentes para obterem o que desejam no menor tempo possível, sendo esses meios o uso de sua imagem de guerreiros, de sua teia de relações na Funai, etc., sendo, neste sentido, consideradas como racionais. A denominada xavantadas, nesse contexto em que parte dos interesses de pessoas da própria Funai, com anuência e participação dos índios, não deve ser considerada irracional, um mero impulso. Ao contrário, deve ser entendida partir de um contexto de interações estratégicas⁴⁶ de modo a atingir certo equilíbrio – justamente, o equilíbrio de Nash já referido neste trabalho:

A Nash equilibrium is a strategy profile the component strategies of which are best replies to each other. Best means strategy that maximizes your payoff, in response to the other sides strategy. In other words, a set of strategies such that for any player if she expects the other players to pursue their strategies she wishes to fulfill her strategy. (Kydd, 2002: 7-8).

Em suma, o equilíbrio de Nash propõe que a estratégia a ser adotada será a melhor qualquer que seja aquela a ser adotada pelos outros jogadores (:8).

Outro interessante conceito do equilíbrio de Nash nos é dado por Turocy e von Stengel (2001):

A Nash equilibrium recommends a strategy to each player that the player cannot improve upon *unilaterally*, that is, given the other players follow the recommendation. Since the other players are also rational, it is reasonable for each player to expect his opponents to follow the recommendation as well. (:12).

Uma vez mais, se volta à questão do número de atores (os jogadores) envolvidos nesse processo que culmina com as ações coletivas dos Xavante: diretores,

⁴⁶ “ As escolhas e decisões dos indivíduos em sociedade são freqüentemente decisões “coletivas”, no sentido de que os resultados de suas ações isoladas são reconhecidamente dependentes de decisões e ações de outros indivíduos com os quais eles interagem. Este tipo de interação pode ser teoricamente representado como *interação estratégica* e modelado como um *jogo*” (Lessa, 1998. Versão eletrônica).

administradores, caciques, cabeças de facção, etc. Como se vê, não é impossível que todos busquem tirar, para si, o maior proveito da situação.

Mesmo os presidentes e diretores da Funai que não colaboram conscientemente para a ocorrência das incursões Xavante, ao recusá-las, interagem com elas, pois tentam romper com estruturas de poder já enraizadas no órgão - algumas herdadas do SPI. Dessa maneira, comunicam aos índios que se faz necessário que estes ajam, no sentido de “por ordem na casa”, como no caso da xavantada citada anteriormente ocorrida quando Eduardo Almeida ocupava a presidência da Funai, em 2003: os índios acusaram-no de tentar acabar com a Funai, enquanto ele colocava a culpa das performances guerreiras dos Xavante na sede do órgão em grupos de interesse existentes dentro mesmo da Funai. O fato de ele ter sido objeto uma ação coletiva Xavante, nesse contexto, pode confirmar a tese de que há, por vezes, interesses de setores do órgão em que isso ocorra.

Resgatemos o sentido que os próprios Xavante dão aos atos performativos. Dois depoimentos podem ajudar a elucidar esse sentido, realizados uma semana após uma dessas incursões:

(Trecho de entrevista realizada com o cacique Emílio, em 25 de junho de 2001) o que vem aqui, expulsa o diretor, aqui na sede da Funai, porque não tá liberando, aí. Mas, a Funai não é dona da fábrica do dinheiro, mas é o Ministério, o culpado congresso, o Fernando Henrique não tá repassando pro Ministério [da] Justiça, até repassar aqui pra Funai, por isso que ta demorando aí. É por isso vem um grupo, né, não é todo não, só Parabubure. Passa aí, tira o relógio, celular, feio... fora minha disposição, tá errado, tá errado, eu não concordo não, tá errado...

(Trecho de entrevista com Pascoal, de Parabubure, um dos protagonistas da invasão referida acima, em entrevista feita no mesmo dia na sede da Funai) Naquele dia que viemo pra poder tirar esse diretor da Funai que tá enganando muito, jogando muito nossa solicitação, daí todas as lideranças e os guerreiros viemos pra tirar. Era sexta feira, chegamo nove horas, na hora que a gente chegou e já tinha pegado pra fora e jogado pra lá,... a gente não tá esperando pra volta dele. Se voltar vai ser muito violento,... [...] tou achando bom, ele tem que sofrer, ele tá ganhando muito dinheiro nas costas da gente. A gente tem direito de pegar ele, e amarra e bater nele com a borduna.

Tais incursões lembram, e muito, as excursões de caça realizadas pelos Xavante. De acordo com depoimentos produzidos por meio de entrevistas na Funai de Brasília, nas TIs S. Marcos e Marãiwatsede e nas cidades de Barra do Garças e Campinápolis. Testemunhei, enquanto estava em Córrego da Mata, como se toma a decisão para uma caçada coletiva, de modo que ambas as ações parecem ter certos paralelismos, como veremos adiante. Os preparativos envolvem decisões coletivas na aldeia, análise de contexto, divisão de tarefas no decorrer da viagem, regularidade dessas viagens, etc., chegando, finalmente, a distribuição ritual do produto da caça.

As incursões Xavante são planejadas de forma parecida: há uma reunião no conselho da aldeia decidindo quem irá e com quais objetivos; leva-se em conta se há recursos disponíveis para a viagem, se há aliados com quem se possa contar, se alguém sonhou algo que possa prever o que ocorrerá ao longo da viagem: garantir-se-á os meios mágicos para que os *waradzu* (brancos) escutem os que os Xavante têm a dizer e atendam a seus pedidos (o brinco específico, assim como o “pozinho para amansar o branco”, que passam em nós sem que percebamos e a corda de embira específica que amarram em seus braços), leva-se pequenos presentes para agradar aos brancos (cestas, cordões de embira para o pulso, enfeites, etc.), etc.

Pude perceber isso claramente enquanto estive em Marãiwatsede. Tudo passava pelo *warã*: o planejamento de ações, boatos são passados a limpo, decide-se se casas são construídas ou se o grupo de alguma aldeia deveria vir como “reforço” no conflito. O mesmo se passou enquanto estive na aldeia de São Marcos, às vésperas da eleição discutia-se que ações deveriam ser tomadas com relação àqueles que tentavam comprar votos, quem iria para a cidade, etc. Idem enquanto estive em Córrego da Mata: a saída do caminhão (visto como da aldeia) era uma decisão coletiva. Na ida do Deputado Federal Luciano Pizzato para Sangradouro, mesmo a postura do grupo frente ao visitante

e à sua proposta de revisão do Estatuto era uma decisão coletiva. Na ida do Deputado Federal Luciano Pizzato para Sangradouro, mesmo a postura do grupo frente ao visitante e à sua proposta de revisão do Estatuto era uma decisão coletiva.

Os Xavante, na maioria das vezes, se pintam para tais incursões e se armam com as tradicionais bordunas, circulando de arco e flecha pelos corredores da Funai. Uma das últimas vezes em que testemunhei uma pequena xavantada foi em agosto de 2005, quando ocorreu a reunião do Conselho Distrital de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Xavante (DSEIX/Funasa) em Barra do Garças. Uma das lideranças presentes, ao ser contrariado por um funcionário da Funasa, saiu e voltou pintado e com sua borduna, a fim de tirar satisfações com o referido funcionário. Ora, se fosse um evento meramente corriqueiro, por que teriam tanto cuidado, se paramentando para a situação, ornados de gravata, pulseiras e com as tradicionais bordunas? 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.

Um evento ocorrido em 2002 na sala de reuniões da Presidência da Funai, reforça essa tese. Um menino de uma facção A havia morrido afogado, por estar bêbado. Sua família acusava o chefe do posto (da facção B) de ter sido responsável, por ter sido ele a dar bebida ao rapaz. Como reparação à morte dele, a facção A estava em Brasília buscando a transferência da chefia do Posto para o pai do rapaz morto, sendo que, na reunião que presenciei, o pai encenava uma tentativa de avançar sobre o Presidente da Funai com uma borduna, sendo contido por seus parentes. No entanto, nem os funcionários da Funai presentes, tampouco a maior parte dos Xavante, esboçaram maiores reações. Ao sair, perguntei a alguns índios e funcionários por que não teriam se manifestado em defesa do presidente. Todos me responderam que não haveria motivo

para isso, pois ele não queria realmente atacar. Era, em suma, uma encenação, por meio da qual o pai buscava externar a dor pela perda do filho.

Já houve algumas oportunidades em que os Xavante tiveram chance de agredir diretamente o presidente da Funai, mas avançaram sobre sua mesa, chegando inclusive a quebrá-la, sem que, no entanto, a pessoa do presidente sofresse um arranhão sequer.

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. É possível dizer, assim, que as incursões Xavante reafirmam o caráter de grupo. Lanço mão da hipótese que tais expedições reforçam a estrutura desse grupo, em vez de sinalizar uma “ruptura do sistema” e da organização social Jê.

Concordo com Graham (1995), 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” (:6). 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.

3.6.3. Representação a partir dos mitos

Ora, podemos tomar as incursões Xavante como eventos políticos - entre os próprios Xavante e em sua relação com os *waradzu* - e cosmológicos. Nesse sentido,

eles não estariam se corrompendo e deixando de ser xavantes, mas se atualizando e, nesse processo, reforçando estruturas elementares de seu próprio sistema social⁴⁷. Há, além dos benefícios políticos e materiais almejados nas xavantadas, outros de ordem diversa.

Faz-se necessário, em primeiro lugar, que busquemos recordar a noção de história para os Xavante. Para eles, tanto mitos quanto histórias são abarcadas pelo mesmo termo: *watsu'ú*. Se partirmos do pressuposto de que a visão que o indivíduo possui de si depende do outro e também de sua relação com sua própria história, é possível considerar a mitologia e a história Xavantes como um mapa que nos auxilia a melhor enxergar o porquê de os Xavante agirem como agem.

Sabemos que (1) de acordo com histórias Xavante, foram eles que criaram o branco - ou seja, o primeiro *waradzu* era um índio Xavante que optou se transformar em branco; (2) os Xavante mataram seus ancestrais e por isso pagam até hoje, uma vez que o acesso aos bens materiais foi-lhes vetado como forma de castigo; e (3) os Xavante, quando lhes foi dada a chance de optar entre a vaca e o caititu, escolheram o segundo.

O paralelo com a história de Auké, por exemplo, é óbvio. A seguir, um trecho da história de Auké, conforme versão tomada por Harald Schultz (1950), e reduzida a seus pontos essenciais por Roberto DaMatta (1967), conforme Melatti⁴⁸:

Quando o fogo estava bem alto, pois *Auke* o fez segundo as instruções do avô, e os outros índios haviam chegado, o avô disse: "Vamos embora agora, pois está chegando meio-dia". E ficou bem perto do fogo. Quando *Auke* viu seu avô perto do fogo, quis fazer o mesmo. E quando ele se aproximou da fogueira, os índios o pegaram pelo braço e o atiraram no fogo. *Auke* começou a gritar: "Oh! Meu avô, você não faz isso comigo. Eu não fiz nada com você". Mas o avô também ajudou a colocar o menino dentro do fogo, onde ele gritou e chorou até morrer. Então, o avô disse para os outros índios que eles deviam caçar e depois voltar para a aldeia correndo com toras. Quando chegaram na aldeia e não viram *Auke*, o avô disse: "Oh! o meu neto agora morreu mesmo dentro da fogueira, por que eu fiz assim com o meu neto?"

⁴⁷ Sobre o conceito de "atualização" aqui usado, ver Oliveira Filho, 1999: 40 ss.

⁴⁸ Versão eletrônica de "Messianismo Crahô", <http://www.geocities.com/julielattati/livro72/mess.htm>

Depois de três dias, a mãe de *Auke* falou para seu marido: "Vamos lá na cinza do nosso filho, para ver se ainda ficou alguma coisa para nós queimarmos direito". Saíram para onde estava a cinza do menino, mas, quando estavam próximos do local, começaram a ouvir barulho de gado, peru e angolista (galinha-d'angola). Pararam e ficaram ouvindo. O marido disse: "Isto é nosso filho". "Vá ver que ele não morreu. Vamos voltar daqui, porque nosso filho está fazendo barulho". Chegando à aldeia, os pais de *Auke* contaram a história para os outros índios e finalmente eles foram até o local e verificaram que a história era verdadeira. Voltaram e contaram para todos. O avô resolveu ser o último a ir. Quando chegaram, viram no lugar das cinzas uma casa grande com telha. *Auke* viu o seu avô e chorou com muita saudade e com pena do povo e da aldeia. Abriu a porta da casa e deitou na rede chorando. Depois de algum tempo, saiu e chorou de novo. Ele não podia ver o seu avô. Depois mandou todos entrarem dizendo que já havia mandado sua mulher preparar comida para todos. Mas o avô ficou com medo de entrar na casa. Como recusasse, *Auke* mandou que os índios ficassem no terreiro. E foi falar com eles. Disse: "Olhe, meu avô. Eu vou lhe avisar. Quando nós formos comer, quando se puser as coisas fora, arco, arma de fogo, cuité, prato, você apanha primeiro as armas de fogo e o prato, que é camarada da espingarda". Então, a mulher do *Auke* botou a comida, mas os índios recusaram a comer dentro de casa. Tinham medo de entrar na casa e *Auke* fechar a porta. Quando os índios começaram a comer do lado de fora, *Auke* entrou e chorou muito. Quando terminaram, *Auke* chamou seu avô para passar com ele o dia. O avô ainda recusou dizendo que não podiam dormir ali, tinham de dormir do lado de fora. Foram então embora para a aldeia e *Auke* pediu que no dia seguinte viessem trazendo o povo todo, inclusive seu pai e sua mãe. Quando os índios saíram, *Auke* ainda chorou com pena do povo todo.

Depois de três dias, os índios chegaram outra vez à casa de *Auke*. Ele falou com sua mãe dizendo que não tinha morrido e mandou preparar comida para o povo todo. Quando a comida estava pronta, *Auke* convidou os índios para comerem dentro de casa, mas os pais e o avô de *Auke* recusaram. Quando acabaram de comer, *Auke* foi buscar o arco, o cuité e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e o cuité mais afastados. Chamou todo o povo e disse: "Agora, meu avô, você apanha estes dois" e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e o cuité, porque ficou com medo de apanhar a espingarda. *Auke* então mandou que seu avô atirasse com a espingarda. O avô recusou. *Auke* insistiu dizendo: "Eu quero que você fique com este. Pra cristão não quero entregar, porque estou com pena de vocês todos. Eu quero que você faça como eu, que ando vestido. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu".

Mas, mesmo assim, o avô se recusou a atirar. *Auke* então saiu levando a espingarda e chorando: "Eu bem que queria que vocês ficassem com a espingarda, eu queria que vocês ficassem como eu, não ficassem nus". E depois, *Auke* encostou na parede e chorou, chorou.

Depois de algum tempo, *Auke* saiu de casa com um arco e perguntou: "É este que vocês querem?" E os índios ficaram alegres, respondendo: "É, nós ficamos com o arco e a flecha". Vendo isso, *Auke* chorou outra vez.

Depois de algum tempo, saiu de novo e, chamando um homem negro, falou para seu avô: "Você quer ver, ele atira certo". E, quando entregou a espingarda para o negro, ele atirou longe e logo disse: "Isto é bom. Agora vou ficar com arma de fogo". Quando *Auke* ouviu isto, chorou de novo. "Oh! — disse — vocês bem podiam ter ficado com a arma de fogo, eu tenho pena de vocês".

Depois *Auke* saiu e falou para o povo todo: "Pois aí está. A espingarda o negro já atirou. Ele também vai ficar com o prato; vocês que atiraram com o arco e flecha ficam com o cuité". Os índios então pegaram a cuia, sendo o primeiro o pai de *Auke*. Em seguida, *Auke* levou os índios para a beira do rio dizendo que, quando eles morressem, iriam afundar como uma pedra. A alma não subiria para o Céu. Depois, jogando uma coisa embrulhada em folhas e que boiava, disse: "Estão vendo, nossa alma, quando morre, faz assim, sobe para o Céu".

Fez uma Santa e deu para sua mãe, recomendando que ela não mostrasse para ninguém. E mostrou muita coisa para os índios. Depois disse para o seu avô: "Se vocês tomassem conta de mim, eu virava todas as coisas". Deu ainda um caldeirão para sua mãe e presentes para os outros. E, na despedida, abraçou a todos chorando muito. Disse: "Eu fico com muita pena de vocês. Porque o certo é como eu estou dizendo para vocês, mas vocês não querem acompanhar. Agora, eu sou o pai de vocês todos. Vocês agora me chamam de pai. Podem me chamar onde vocês quiserem. E, quando alguém quiser vir, vem, porque eu dou alguma coisa e não esqueço de vocês, porque vocês são filhos de todos nós". Os índios voltaram para a aldeia.

Se os índios não tivessem queimado Auké, hoje seriam iguais aos cristãos. (Melatti, <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro72/messap2.htm>)

César Gordon coloca a questão da condição indígena como uma má escolha, trazendo o mito Mebengokre sobre *Wakmekaprã*, que é muito semelhante ao *Auké* Timbira. Gordon propõe que o “consumismo mebengokre” seja analisado à luz

de um domínio sociocosmológico mais amplo, que dá significado aos seus modos de relação com os brancos. *Aqui poderíamos percebê-lo expresso em uma interessante interação entre mito e história. Talvez não seja absurdo arriscar que o consumismo mebengokre pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica, operando uma nova reaproximação a Wakmekaprã* (Gordon Jr., 2001: 133; ênfase minha).

Poder-se-ia dizer, assim, o mesmo dos Xavante, que buscam reverter o quadro de relativa desvantagem material em relação aos brancos. E como se dá essa busca? Pelos próprios padrões Xavante, o que Seeger chama de “modelos tradicionais para atuação política contemporânea” (Seeger, 1993: 441). Seeger nos traz, neste artigo, um interessante relato de Karl Von den Steinen, datado de 1884, no qual este humanista

alemão narra incursões noturnas dos Suyá (grupo Jê) a seu acampamento, nas quais suas coisas eram “furtadas em grande escala”. Escreve Seeger:

Em 1884 os suiá tiveram provavelmente o primeiro contato com esse povo tão estranho [os brancos]. Tendo a oportunidade, eles pegaram tudo o que puderam. *Esse incidente não pode ser atribuído à “decadência”, ou a “problemas de identidade dos mais jovens”, ou mesmo a conflitos de classe.* [...]

A história da sociedade suiá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais [o fogo que é roubado da onça, ou o milho que roubam do rato].

Agora é possível dar mais sentido ao comportamento suiá na sua visita ao acampamento de Von den Steinen. *Ele é paralelo às ações descritas nos mitos.* [...] Mais uma vez, depois de uma inspeção inicial, os homens vão em grupo, para obter o que estes seres possuem: objetos metálicos brilhantes, tais como apetrechos para desenho. Essa atividade não era comportamento individual ou marginal. Seu comportamento – se não seu método – era modelado na mais alta expressão do comportamento correto para o bem público, tal como é descrito nos mitos de origem. Estas narrativas não devem ser consideradas como afastadas dos valores orientados para a ação do grupo, mas como uma parte integral deles (idem: 436-440. Destaqueei).

É possível traçar um paralelo entre as ações Xavante na sede da Funai em Brasília e seus mitos. Povos como os Kayapó, os Suyá e os Xavante possuem uma visibilidade ímpar dentre os povos indígenas brasileiros e, refletindo sobre o assunto, não é mera coincidência o fato de serem todos Jê, partilhando de uma *corpus* cosmológico com similaridades evidentes.

As más interpretações, nesse caso, são culpa de nosso etnocentrismo, não da “truculência” e “belicosidade” Xavante. Escreve Maybury-Lewis que

A palavra Xavante *daniptsaihuri* refere-se a todo e qualquer tipo de expropriação e abrange “pegar”, “emprestar” e “roubar”. *Seria mais preciso dizer, portanto, que eles pensam em termos de “levar embora” ao invés de pensar em termos de roubo propriamente dito. Eles não consideram que “tomar algo para si” sem o consentimento do dono seja algo errado em si mesmo.* (Maybury-Lewis, 1984: 241) (destaquei).

Dessa maneira, teríamos uma explicação no mínimo plausível para as relativamente freqüentes ocorrências nas quais os Xavante “tomam viaturas” da Funai e da Funasa quando insatisfeitos com o atendimento, ou com o encaminhamento de seus interesses por esses órgãos. No clássico mito Jê no qual os índios tomam o fogo da onça, não é uma boa interpretação colocar tal ação enquanto um roubo, mas antes como

uma tomada de decisão coletiva na qual se decidia que a posse do fogo seria benéfica para o grupo. Vejamos a versão Xavante dessa história.

De acordo com a bibliografia disponível e com alguns relatos por mim ouvidos no desde o meu trabalho anterior⁴⁹, há muito tempo, dois cunhados⁵⁰ saíram para pegar filhotes de arara vermelha. Chegando ao rochedo onde as araras vermelhas fazem seu ninho, colocaram um tronco pelo qual um dos cunhados subiu até os ninhos. Lá chegando, apesar de ter encontrado filhotes de arara, disse ao outro cunhado que não os havia encontrado, somente ovos. Dizendo que ia jogar os ovos, ele pegou uma pedra e atirou, atingindo o cunhado que ficara no chão. Se recuperando, o segundo retira o tronco que servira como escada e, apesar dos pedidos do cunhado que ficou preso ao rochedo, vai embora, sem contar a verdade ao chegar a aldeia.

Passados alguns dias sobre a rocha, uma onça - “o avô”- se aproxima do índio, que, apesar do medo, faz um acordo com a onça: em troca da reposição do tronco, jogaria os filhotes de arara para que aquela os comesse. Até então, o índio havia sobrevivido se alimentando à base de urina e fezes, encontrando-se bastante debilitado e doente. Ao descer, o neto subiu no dorso da onça, que o levou para beber água, indo muito longe e bebendo muita água. Após ter saciado a sede, o índio foi levado para a casa da onça, para comer.

Lá chegando, o jovem viu grande quantidade de carne de queixada moqueada. Naquele tempo, os Xavante não conheciam o fogo, alimentando-se de “pau podre”. O avô amarrou-lhe cordinhas nos braços e nas pernas, determinando que o neto fosse

⁴⁹ Consolidado aqui uma versão resumida do mito, conforme os diferentes testemunhos produzi até o momento.

⁵⁰ Quando questionados sobre quem são seus “cunhados”, os Xavante indicam alguém do clã oposto ao do falante, mas de mesma geração e sexo, não necessariamente irmã/o de sua/seu marido/esposa; em oposição a “primo”, este do mesmo clã.

todos os dias tomar banho no rio, a fim de ficar forte outra vez. Algum tempo passado, a avó chama o jovem sob o pretexto de catar piolhos, mas, sempre que o rapaz se aproximava, ela abria a boca, assustando o neto. Isso ocorre algumas vezes até que o avô toma conhecimento e lhe entrega uma flecha de ticum, dizendo-lhe que a enfie na garganta da avó quando aquela tentar assustá-lo outra vez, o que de fato ocorre. Entretanto, quanto o índio enfia a flecha na boca da avó, esta se transforma em tamanduá-bandeira, com a flecha se tornando sua língua.

Apesar dos cuidados do avô, o neto custa a se recuperar do período que passou à base de dejetos e sob o Sol, no rochedo. Quando melhorou, o avô o levou para a aldeia, onde expulsou seu cunhado da casa de sua irmã. Mas, antes de partir, o rapaz escondera um pouco de fogo em sua cesta, sem que a onça tomasse consciência, uma vez que se seu segredo fosse revelado, ela passaria a comer gente. Contudo, um dos parentes do índio viu o fogo escondido pelo rapaz e, uma vez espalhada a notícia, decidiram ir buscar o fogo que a onça escondia em um pé de jatobá.

Animais como veado, anta, capivara e ema auxiliaram os Xavante nesta empreitada. Os meninos que iam correndo atrás do fogo junto com os animais, iam se transformando em aves à medida que caíam brasas sobre eles. Desde então, os Xavante têm o fogo. Outro detalhe interessante é que tanto o fogo quanto a comida obtidos junto à onça foram distribuídos entre os habitantes da aldeia.

Estão relacionados a esse mito: a) a caçada com fogo realizada pelos Xavante que, sem ter conhecimento do feitio do fogo, não poderiam, obviamente, realizar tais empreitadas; b) a distribuição ritual de comida na aldeia, uma vez que o jovem distribuiu a comida que ganhara da onça com seus parentes; c) a corrida de buriti, reproduzindo a fuga com o fogo; d) a instituição do dono da onça (*Hutedewa*), homem capaz de, pela magia, criar uma onça para matar seu inimigo; e e) o sistema de

parentesco e das atitudes correspondentes a cada sujeito envolvido (a relação jocosa entre os cunhados, a relação entre avô e neto, etc.). Além disso, explicar-se-ia como surgiram o tamanduá-bandeira e algumas espécies de aves.

São óbvios, além disso, os paralelos entre essa seqüência de fatos e as performances Xavante quando invadem a Funai: da mesma maneira que a onça cuidou do jovem, a Funai “cuida” - segundo eles- dos Xavante; a onça detinha o fogo, enquanto a Funai possui o acesso a bens e recursos financeiros; a onça morava longe e a sede da Funai é em Brasília; os Xavante se uniram para tomar o fogo na toca da onça, após perceberem que lhes seria conveniente a posse daquele bem, da mesma maneira que os Xavante decidem ir a sede da Funai; ambos os tipos de ação são coletivas e organizadas; após o êxito da ação, o fogo é cerimonialmente distribuído entre as famílias, da mesma maneira que as lideranças distribuem os cargos e bens, além dos recursos, que recebem da Funai.

Dessa maneira, uma expedição Xavante rumo à Funai poderia ser vista como uma incursão à toca da onça: elementos como o *danipsaihuri*, a ação coletiva, a existência de uma astúcia “esperada” (como aquela envolvendo os cunhados); a formação de uma expedição “guerreira” a fim de obter um bem para a “comunidade”; etc.

Há outras histórias que nos permitem tal tipo de associação, mas nossa intenção já deve ter sido evidenciada, ou seja: não podemos tomar tal tipo de incursão como um evento movido por um ímpeto irracional de um grupo de índios truculentos. O tipo de ação dos grupos Jê se caracteriza, justamente, pelo aspecto coletivo da ação, por sua relativa truculência - para os nossos padrões - e por um caráter cerimonial. Uma incursão a um garimpo ou a sede da Funai não é simplesmente uma ida a tais lugares, mas segue uma série de etapas sucessivas e necessárias descritas anteriormente, que vão

desde os sonhos, a escolha dos homens e da pintura e das armas, até a estratégia mágica e militar. Eles poderiam simplesmente ir a um garimpo, por exemplo, e liquidar quem quer que fosse encontrado, mas não o fazem sem certa performance.

Assim sendo, poderíamos comparar a cena descrita por Verswijver, quanto aos eventos em Altamira envolvendo os Kayapó no fim da década de 1980:

In October 1988, Kubê'i was called for a hearing in court. *He came with more than four hundred Kaiapo warrior, all dressed in ceremonial attire.* Fifty shock troops of the military police confronted them at the door of the federal court. *While the warrior dance – once again, under the eye of millions of spectators since the press was present – the court refused to let Kubê'i in court unless he dressed in “white man’s clothes”:* the judge considered the Indian’s dress “a sign of disrespect”. *Kubê'i refused to comply and the hearing was suspended.* (Verswijver, 1992: 271) (Destaquei).

Outro fato digno de nota: os Xavante, ao visitarem Brasília, se paramentam tanto com as roupas de *waradzu* quanto com seus adornos e instrumentos (como a borduna e o *danhorebdzu'a*, a “gravatinha”), o que indicaria, segundo o trecho de Vilaça citado anteriormente, uma dupla capa, 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, conforme visto antes. Assim, as incursões Xavante serviriam, entre outras coisas para (a) pacificar os *waradzu*; (b) reverter as más escolhas feitas no tempo mítico, seja por meio de ações que remetam a tais mitos, por seu *modus operandi* e finalidade – obtenção de alguns tipos de bens, tal qual os Suiá na passagem citada por Seeger; ou como uma tentativa de retomar as rédeas do contato; e (c) diminuir a desigualdade simbólica que separa os Xavante dos *waradzu*.

Ao obterem carros, roupas, cargos (agente de saúde, professor, chefe de posto, etc.); ou indo a nossas escolas técnicas e universidades, os Xavante diminuem cada vez mais tal desigualdade. Assim, aos olhos deles, eles não estão deixando de ser Xavante, mas retomando o caminho que deveriam estar percorrendo desde o início. Os eventos conhecidos como xavantadas podem ser interpretados, desse modo, como uma forma de corrigir possíveis desvios de rota e mostrar, afinal, quem manda. Eles nos pacificam,

eles criam a Funai e os brancos, e eles conversam com os criadores por meio de seus sonhos.

A incursão Xavante à Funai é, assim, uma forma de dizer algumas coisas e a melhor forma de fazê-lo é, justamente, agindo. 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.

Conclusão

Ao longo deste trabalho foram apresentadas diversas hipóteses para explicar as invasões Xavante à Funai. Tais eventos não denotam um “desvio” de sua cultura, tampouco significa que tenham sido pervertidos pelo contato com os brancos. Ao contrário, pelo que foi exposto até aqui, poderíamos afirmar que esses acontecimentos ocorrem graças ao *corpus* cosmológico Xavante e à sua estrutura social. Além do mais, o que tentou-se demonstrar aqui utilizando-se do conceito de equilíbrio de Nash foi que as temidas “xavantadas” mantêm um relativo equilíbrio se visto à luz das disputas faccionais daquela nação, ou seja, faz-se um uso estratégico dessas invasões para se garantir o que os Xavante entendem por direitos sem romper a relação de reciprocidade existente entre diferentes grupos e indivíduos.

Além disso, como vimos, historicamente a relação com os Xavante foi mal conduzida, sem que, na gestão de políticas desenvolvidas junto àquele povo, fossem levadas em conta suas especificidades culturais. Dessa forma, a forma paternalista como se deu o contato, o malfadado projeto de rizicultura, o assistencialismo e a distribuição de cargos e automóveis a esmo, aliadas ao faccionalismo e ao dualismo e ainda aos seus mitos, influenciaram sobremaneira para o surgimento das ocupações xavante. Tais eventos, como vimos no item 3.2., passaram a ser mal vistos na história recente, devido à mudança no regime de visibilidade pelo qual passaram os povos indígenas no início da década de 1990 – justamente a época em que surgiu o termo “xavantada”. Os Xavante, por não se enquadrarem na imagem típico-ideal de “selvagens ecologicamente nobres”, tiveram suas demandas vistas não mais como políticas, mas assistencialistas e personalistas.

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*.

Tenho consciência de que esta pesquisa apresentou algumas lacunas as quais, em decorrência de uma série de fatores – já explicitados na Introdução – não puderam ser sanadas. Houve ainda outras, de ordem estritamente pessoal ou metodológica, em termos de escolha do desenho de pesquisa, as quais sinalizo para pesquisas futuras: o estudo do faccionalismo e sua relação com o parentesco Xavante; as ocupações xavante como *dramas*; a problematização do conceito de *a’uwẽ* à luz do perspectivismo; as estruturas de poder da Funai como redes (*social networks*); etc. Cada um desses tópicos mereceria, por si sós, um trabalho à parte.

Desde o início deste projeto de pesquisa, iniciado há 6 anos, tinha consciência de que se tratava de um projeto relativamente ambicioso. Era – e ainda o é – desde o princípio, uma proposta de problematizar as noções de senso comum quando se fala em Xavante, especialmente os encontrados na imprensa. Seguem-se um exemplo - dentre inúmeros (ver Apêndice):

[Coluna escrita por João Mellão Neto, intitulada “Uma Borduna para FHC, dirigida ao então Presidente da República] V. Exa. Já ouviu falar no cacique Cipassé? [um dos mais respeitados caciques Xavante] A primeira impressão é a de que seria alguma “entidade” de Umbanda. O pessoal da Funai, ao menos, pensava assim... Até que, um certo dia, para terror geral, o dito-cujo se “incorporou” lá na sede da fundação (dia 17, se não me engano).

Trata-se de uma questão delicada. O “de cujus”, supremo chefe dos povos xavantes (MT), declarou guerra à União.

À frente de 150 homens em armas – e devidamente “uniformizados”, diga-se de passagem -, esse perigoso comandante invadiu a capital do Brasil e, enfrentando fraca resistência, tomou de assalto o forte central daquele órgão. Nas horas que ali passou – além do “esbulho possessório” em si -, cometeu um sem-número de crimes capitulados em nosso Código Penal:

- Manteve presos todos os diligentes funcionários da casa, por várias horas, no auditório do prédio (cárcere privado);
 - passou um tremendo “pito” em todos (“crimes contra a honra”, com agravo – II e III do artigo 141);
 - arrancou à força todos os diretores de seus gabinetes (constrangimento ilegal);
 - e expulsou “sob vara” quatro deles do prédio (despejo ilegal).
- (O Estado de São Paulo, 27.03.1998).

Minha intenção final com este trabalho é, no fim das contas, problematizar com esse tipo de visão sobre os Xavante. Nos dia 23.05.01 tanto O Estado de São Paulo quanto o Jornal do Brasil traziam a manchete de que os Xavante seriam “extintos em 30 anos”. Não só resistiram bravamente como ainda são um dos povos com maior taxa de crescimento do país. Seguirão resistindo, como têm resistido desde os tempos do “capitão Rurú”. Segundo uma das profecias Xavante que ouvi em Marãiwatsede, mesmo quando não mais existirem os brancos, os Xavante continuarão existindo.

Baldus, há mais de meio século já escrevia sobre a pretensa belicosidade Xavante como uma forma de resistência, e assim o é, segundo penso, com relação às “xavantadas”.

Finalizo com as palavras de Darcy Ribeiro: “Uma das maiores alegrias que tive ultimamente foi ver pela televisão meus irmãos xavantes, pintados de urucum e jenipapo, invadirem a Funai.” (Jornal do Brasil, 28/10/1996).

Nossos irmãos, Darcy, nossos irmãos...

Bibliografia

- ALBERT, Bruce e Alcida Rita Ramos (Org.). 2002. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- AYTAI, Desidério. 1985. *O mundo sonoro Xavante*. Coleção Museu Paulista: Etnologia, 5. São Paulo: Museu Paulista
- AZANHA, Gilberto. 1984. *A forma "timbira": estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.
- BALDUS, Herbert. 1951. *É belicoso o Xavante?* Revista do Arquivo Municipal, Vol. CXLI. S. Paulo.
- BAMBERGER, Joan. 1979. "Exit and Voice in Central Brazil: The Politics of Flight in Kayapó Society". David Maybury-Lewis (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard Univ. Press Pp. 146-130.
- BARATA, Maria Helena. 1981. *Os Pukopyê e os Kupun: Análise de um Drama*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Departamento de Antropologia
- BARTH, Fredrik. 1989. *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1993. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. S. Paulo: Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1991. *O Velho Cego: Uma reflexão Krahó sobre o Contato Interétnico*. Série Antropologia nº 112. Brasília: UnB/DAN.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. S. Paulo: Livraria Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os outros*. S. Paulo: Hucitec.
- CEDI. 1987. *Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil - 85/86*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CONKLIN, Beth A. e Laura Graham. 1994. *The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics*. *American Anthropologist* 97 (4), American Anthropological Association.

- FERNANDES, Estêvão Rafael. 2002. *...E Tserebutuwe criou o branco – perspectivas Xavante sobre o contato*. Dissertação de Graduação em Antropologia Social, apresentada ao Departamento de Antropologia. Brasília: UnB
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1995. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- FIANI, Ronaldo. 2004. *Teoria dos Jogos para cursos de Administração e Economia*. Rio de Janeiro: Elsevier e Ed. Campus.
- FLOWERS, Nancy. 1983. *Forager-Farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. Dissertação de PhD, Nova Iorque: City University of N. York.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2001. “Contatos”. *Índios do Brasil 3*. Secretaria de Educação a Distância, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC; SEED: SEF, 2001. Pp. 05 - 23.
- GARFIELD, Seth. 2001. *Indigenous struggle at the heart of Brazil: State policy, Frontier expansion, and the Xavante indians, 1937-1988*. Duke University Press.
- GIACCARIA, Bartolomeu. 2000. *Xavante - ano 2000: Reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande: Editora Universidade Católica Dom Bosco.
- GIACCARIA, Bartolomeu e Adalberto Heide. 1975. *Jerônimo Xavante Conta – Mitos e Lendas*. Mato Grosso: Museu Regional D. Bosco.
- _____. 1984. *A'uwê Uptabi - Xavante: povo autêntico - Pesquisa histórico etnográfica*. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Salesiana D. Bosco.
- GLUCKMAN, Max. 1974. *Rituais de Rebelião no Sudeste da África*. Cadernos de Antropologia, nº 4. Brasília: EdUnB.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- GORDON JR., César. 2001. Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos. *Sexta-Feira*, 6: 123-136.

- GRAHAM, Laura R. 1986. “Uma aldeia por um “Projeto”. CEDI. *Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil - 85/86*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1987. pp. 348-50.
- _____. 1993. A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discourse in Xavante. *American Ethnologist* 20(4): 717-41.
- _____. 1995. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2000a. “Os Xavante na cena pública”. *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. pp. 693-7.
- _____. 2000b. “The One who created the sea – Tellings, Meanings, and Intertextuality in the Translation of Xavante Narrative”. Em Kay Sammons e Joel Sherzer (Eds.) *Translating Native Latin American Verbal Art: Etnopoetics and Ethnography of Speaking*. Washington: Smithsonian Institution Press. Pp. 252-71.
- ISA. 1996. *Povos Indígenas no Brasil - 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- _____. 1997. “Velhos contam sua versão da ‘Pacificação’”. *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2001. p. 709.
- _____. 2001. *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- KYDD, Andrew. 2002. *Formal Theory for Political Science Lecture Notes*. Department of Government. Harvard University. December, 11, 2002.
- LARAIA, Roque de Barros e Roberto Da Matta. 1967. *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*, São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1976. *Arranjos Poliândricos na Sociedade Suruí*. SCHADEN, Egon (Org.) “Leituras de Etnologia Brasileira”. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- LEEUWENBERG, Frans e Mário Salimon. 1999. *A’uwê - Os Xavante na balança das civilizações*. Brasília: UNICEF.

- LESSA, Célia de Andrade. 1998. "Racionalidade estratégica e instituições". *RBCS* Vol. 13, n.º 37. S. Paulo. Junho 1998. Versão eletrônica: www.scielo.br
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1944. "The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso". *Transactions of The New York Academy of Sciences*, Ser. II, Vol. 7, N.º 01. Pp. 16-32.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1980. "Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê". Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP.
- _____. 1983. "Xavante : casa - aldeia - chão - terra - vida". Sylvia Caiuby Novaes (org). *Habitações indígenas*. São Paulo : Nobel ; Edusp, 1983. pp. 33-56.
- _____. 1984. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante", *Anuário Antropológico 1982*, Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro; Brasília: EdUnB. pp. 200-13.
- _____. 1998a. "Dois séculos e Meio de História Xavante". Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. pp. 357-78.
- _____. 1998b. "Mito, Razão, História e Sociedade: Inter-Relações nos universos sócio-culturais indígenas". Aracy Lopes da Silva e Luís Donizeti B. Grupioni (Orgs.) *A temática indígena na Escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus*. São Paulo: Global, Brasília: MEC, MARI, Unesco.
- MATTA-MACHADO, Stella Ribeiro da. 2002. *De Borduna e Vídeo: As relações entre os Xavante e a Funai*. Dissertação de Graduação em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A sociedade Xavante*. Rio da Janeiro: Francisco Alves.
- _____. e Uri Almagor. 1989. *The Attraction of opposites – Thought and Society in the dualistic mode*. Ann Arbor: Un. Of Michigan Press.
- _____. 1990. *O Selvagem e o Inocente*. Campinas: Editora da Unicamp.

- MELATTI, Julio Cezar. 1967. *Índios e Criadores – A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Monografias do ICS, Vol. 3. Rio de Janeiro: UFRJ
- _____. 1972. *Messianismo Krahó*. Versão Eletrônica disponível no site <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro72/mess.htm>, acessado em janeiro de 2005.
- _____. 1978. *Ritos de uma tribo timbira*. S. Paulo: Ática.
- MENEZES, Cláudia. 1984. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da Reserva de São Marcos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP.
- MENGET, Patrick. 1993. *Notas sobre as cabeças Munduruku*. Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (Orgs.), “Amazônia : etnologia e história indígena” São Paulo : USP-NHII ; Fapesp. p. 311-22. (Estudos)
- NOVAES, Sylvia Cayubi. 1993. *Jogo de Espelhos*. São Paulo: Edusp.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. “ A busca da salvação: ação indigneista e etnopolítica entre os ticuna”. Em: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ. Pp. 21-59.
- PAULA, Luís Roberto de. 2005. *internet*. Enciclopédia dos Povos Indígenas/ISA. Verbetes “Xerente”. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/xerente/xerente.shtm>
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. 1991. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Araraquara: Unesp.
- REIS, Francisco Carlos Oliveira. 2001. *Aspectos do contato e formas sócio culturais da sociedade Akwê-Xerente (Jê)*. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.
- RIBEIRO, Darcy. 1997. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras.
- RODRIGUES. Aryon Dall’Igna. 1994. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Ed. Loyola.
- RURI’Õ, Lucas & Helena Stilene de BIASE. 2000. *Daró idzô’uhu Watsu’u: A história da Aldeia Abelhinha*. São Paulo: Master Books.
- SEEGER, Anthony. 1993. “Ladrões, Mitos e História: Karl von den Steinen entre os Suiás – 3 a 6 de setembro de 1884.” Em: Vera Penteadó Coelho (Org.) *Karl Von*

- den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*. S. Paulo: Edusp. Pp. 433-444.
- SEREBURÃ *et alii*. 1997. *Wamreme Za'ra: Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*. São Paulo: SENAC.
- SIMMEL, Georg. "A natureza Sociológica do Conflito". Em: Evaristo de Moraes Filho, *Gerorg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- SOUZA, Lincoln de. 1952. *Entre os Xavantes do Roncador*. Rio de Janeiro: IBGE.
- SOUZA, Marcela Coelho de. 2001. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos Jê RBCS, vol. 16, n.º 46. Jun/2001. S. Paulo: Anpocs.
- TAMBLIAH, Stanley J. 1985. *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press.
- TORAL, André A. 1986. "Xavantaço ou Funailaço?". CEDI. *Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil - 85/86*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1987. pp. 344-47.
- TURNER, Terence. 1985. "Animal Symbolism, Totemism and the Structure of Myth". Gary Urton (Ed.) *Animal Myths and Metaphor in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press. pp. 49-106
- _____. 1988a. "History, Myth and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil." Jonathan David Hill (Ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press. pp. 195-213.
- _____. 1988b. "Ethno-Ethnohistory; Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". Jonathan David Hill (Ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press. pp. 235-281.
- _____. 1993. "Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (Orgs.) *Amazônia: Etnologia e História*. S. Paulo: NHII/USP: FAPESP. Pp. 43-66.

- TUROCY, Theodore L. e Bernhard von Stengel. 2001. *Game Theory*. Texas A&M University e London School of Economics. CDAM Research report LSE-CDAM-2001-09. October, 8, 2001.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit Gent.
- VIANNA, Fernando “Fedola” de Luiz Brito. 2001. “A bola, os ‘brancos’ e as toras: futebol para índios Xavantes”. Dissertação de mestrado em antropologia social. São Paulo: FFLCH/USP.
- VILAÇA, Aparecida. 2000. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. RBCS, V. 15, nº 44. S. Paulo: Out/2000.
- VIVEIROS DE CASTRO. 1986. *Os Araweté, Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana* 2 (2). Rio de Janeiro: Museu Nacional. pp. 115-44.
- _____. 2000. “A história em Outros termos” *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2001. pp. 16-54.
- WEBER, Max. 2004. *Economia e sociedade* Volume I. Brasília: EdUnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- WHITE, Richard. 1991. *The middle ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650 – 815*. New York: Cambridge University Press.

Apêndice:

Apêndice 1 – Caderno de Fotos

Apêndice 2 – Tabela com reportagens relevantes sobre o tema

Apêndice 3 – Reportagens de jornais

DATA	JORNAL	ASSUNTO
31/12/04	Jornal da Tarde	Pintados para guerra – Xavantes avisam aos deputados que a Justiça tem prazo para resolver o conflito em Alto Boa Vista com Possesiros
25/01/04	Correio Braziliense	Guerra Xavante – Índios ameaçam recorrer à força caso não haja acordo para desocupação da área de 168 mil hectares
03/12/03	O Estado de São Paulo	Xavantes ameaçam invadir área de reserva ocupada por posseiros
26/03/03	Jornal do Brasil	Índios expulsam presidente da Funai – índios invadiram ontem uma reunião com o presidente da Funai e o forçaram a sair do prédio
15/05/02	Agencia do Estado	PF prende dois Xavante armados dentro da Funai
14/05/02	O Estado de São Paulo	Policia Federal prende dois xavantes armados dentro da Funai
25/01/02	O Globo	Índios serão processados por invasão na Funai – Xavantes fizeram refém um diretor da Funai e responderão por desacato a autoridade e porte ilegal de arma
24/01/02	O Globo	Xavantes invadem Funai fazem refém e são presos – PF acaba com ocupação e liberta diretor
24/01/02	O Estado de São Paulo	Policia prende dois índios após tumulto na Funai
28/07/00	Diário de Cuiabá	Xavantes depeenam grupo de turistas no Rio das Mortes – Turistas foram abordados por índios armados
11/03/00	A Gazeta – Cuiabá MT	Prisão de Xavante revolta índios e provoca tumulto – Índio e acusado de manter a ex esposa, sob cárcere privado
11/03/00	A Gazeta – Cuiabá MT	Acusado já administrou a Funai em Xavantina – Bruno é ex administrador da Funai no posto de Nova Xavantina
11/03/00	A Gazeta – Cuiabá MT	Testemunhas relacionam desaparecimento a Bruno - pais da ex-mulher de Bruno desapareceram.
27/08/99	A Gazeta – Cuiabá MT	Índios ameaçam fazendeiros no município de Água Boa – Fazendeiros temem que um grupo de índios invadam as propriedades para queimar e caçar.
01/06/99	Jornal de Brasília	Xavante pedem demissão de Lacerda
14/01/99	Folha do Estado	Índios invadem e saqueiam fazenda no leste – Índios ameaçam moradores dando prazo de três dias para desocuparem a fazenda
14/01/99	Folha do Estado	Fazenda invadida – Índios teriam saqueado alimentos e objetos de valor

DATA	JORNAL	ASSUNTO
13/05/98	Veja	Sullivan é acusado de armar manifestações – Funcionários da Funai denunciam índios como uma parceria de manifestações
18/03/98	Jornal do Brasil	A Revolta dos Xavantes – Índios Xavantes tiram à força de seu gabinete o Diretor de assistência da Funai Otacílio Antunes
18/03/98	Jornal da Tarde	Índios se vestem para a guerra e invadem a Funai – Protestos pedem saída de diretores e solução para problemas como alta taxa de mortalidade.
18/03/98	O Globo	Índios protestam invadindo Funai e hostilizam diretores – Diretores são expulsos do prédio da Funai
18/03/98	O Estado de São Paulo	Índios Xavantes invadem sede da Funai e expulsam diretores – Grupo protesta contra falta de assistência médica e construção da Hidrovia Araguaia-Tocantins
18/03/98	Folha de São Paulo	Índios expulsam diretores da Funai
18/03/98	O Estado de São Paulo	Xavantes no gabinete – Índios armados com bordunas levam diretor Otacílio Antunes Para fora do prédio
18/03/98	Jornal do Brasil	Xavantes fazem reféns na Funai – Xavantes invadiram o prédio da Funai e tomaram quatro funcionários como reféns
18/03/98	Folha de São Paulo	Expulso – Grupo de Xavantes agarra Otacílio Antunes um dos três diretores que foram expulsos do prédio da Funai
18/03/98	Correio Braziliense	Xavantes querem mais atenção da Funai à saúde – acompanhados por 17 lideranças, índios interromperam uma reunião do chefe de gabinete Celso Carelli
20/04/97	Correio Braziliense	Protestos no dia do índio – Cacique Aniceto e o Pajé Titomowê sentaram-se no gramado da sede da Funai para puxar a Dasíwaiwere, canção do Luto
19/04/97	Isto é	Guerreiros – Pintados para guerra xavantes invadem a sede da Funai obrigando o presidente Julio Gaiger a despachar no Ministério da Justiça
12/04/97	O Estado de São Paulo	Operação armada tira índios do gabinete – PF desencadeou uma operação armada para desalojar os índios
12/04/97	Correio Braziliense	Índios são retirados à força da Funai – caciques acusaram a Polícia Federal de agressão
12/04/97	Folha de São Paulo	PF prende índios que ocuparam a Funai – Ação da PF gerou revolta

DATA	JORNAL	ASSUNTO
		dos demais índios xavantes que acompanham o protesto
12/04/97	O Estado de São Paulo	Policia prende índios que ocuparam Funai – Empurra-empurra, soldados armados com fuzis retiraram sete Xavantes do gabinete
12/04/97	O Globo	PF agride sete índios que ocuparam Funai – Laudo do IML de Brasília comprova as agressões aos Xavantes, negada pelo Ministério da Justiça
12/04/97	Correio Braziliense	Humilhação – Aniceto, cacique Xavante, chorou muito ao ser retirado ontem da Funai
12/04/97	Folha de São Paulo	O choro dos xavantes – Um grupo de xavantes apareceu na Manchete em choro patético para desocupar um prédio Federal tinham sido brutalizados por COT.
11/04/97	O Globo	Culto a Rondon – Xavantes reabilitaram uma foto do Marechal Rondon e promoveram um ritual de adoração ao “Pacificador dos índios”.
10/04/97	O Estado de São Paulo	Xavantes mantêm ocupação de gabinete do Presidente - Eles avisam que só sairão do local quando Julio Gaiger for demitido
10/04/97	Correio Braziliense	Índios ameaçam surrar Gaiger – Após a primeira noite dormindo no chão, em cadeiras e poltronas (no gabinete da Funai), os índios alteraram por completo o ambiente com uma nova decoração
09/04/97	O Globo	Invasão de índios – cerca de 80 líderes indígenas devem chegar hoje em Brasília para reforçar o protesto
09/04/97	Folha de São Paulo	Xavantes invadem sede da Funai- Índios prometem que só saem se for nomeado um substituto
09/04/97	Correio Braziliense	Índios ocupam presidência da Funai – Gaiger é considerado como “inimigo” dos Índios
23/03/97	Correio Braziliense	Funai manda despejar índios – Xavantes exibem documento criticando a Funai que entregaram ao presidente da republica
20/03/97	O Liberal – Bélem PA / O Globo	Tribo ilustre – O presidente Julio Gaiger cortou a gratificação extra que os índios recebiam em seus contracheques
20/03/97	A Critica	Índios criticam a ofensiva em suas reservas minerais – Xavantes acusam Gaiger de incompetente
02/12/96	O Liberal – Belém PA	Bodunada – Xavantes que participavam de uma reunião perderam a paciência com mias um jogo de empurra-empurra / Na Fila – Os índios do Pará estão pensando em imitar os xavantes

DATA	JORNAL	ASSUNTO
05/11/96	Correio Braziliense	Xavantes voltam a invadir Funai – Dessa vez os índios encontraram a sala vazia .O presidente não estava lá.
30/10/96	Veja / Isto é	Em pé de guerra – Xavantes seqüestram presidente da Funai e chamam a atenção para um drama antigo
30/10/96	Jornal do Brasil	Índios protestam – Xavantes vão à câmara garantir cargos na Funai
30/10/96	Correio Braziliense	Índios em pé de guerra contra demissões - Xavantes querem manter seus empregos públicos e não admitem que nenhum dos 98 contratados pela Funai entre no PDV
30/10/96	Jornal do Brasil	Índios lutam por emprego - Cacique xavante Lauro discursou e disse não entender por que a Funai quer demitir índios
30/10/96	Correio Braziliense	Jobim recebe Xavantes – Índios foram ao Ministério da Justiça pedir demissão do presidente da Funai Júlio Gaiger e pediram ainda garantias de que a Funai não seja extinta.
28/10/96	Jornal do Brasil	Os índios e nós – Só queremos um pedaço da muita terra que tínhamos, porque necessitamos para sobreviver
27/10/96	O Globo	Pé de guerra – xavantes continuam chegando a Brasília. O grupo tentará uma ação que abrigue o governo a ouvir seus líderes
27/10/96	Correio Braziliense	Xavantes pedem saída do presidente da Funai – Xavantes vão tentar marcar um audiência com o ministro do Ministério da Justiça
25/10/96	Jornal do Brasil	Responsabilidades Demarcadas – Xavantes fazem o presidente da Funai refém pela segunda vez para protestar contra a instituição.
25/10/96	Folha de São Paulo	PF vai investigar protestos de índios – Funai vê 'infiltração' em ações.
24/10/96	O Globo	Índios sem controle Gaiger admitiu que o governo perdeu o controle sobre os índios.
23/10/96	Diário de Cuiabá - MT	Xavantes invadem sede da Funai e colocam presidente para correr – Um dos motivos da ação dos índios seria contra uma possível extinção da Funai

DATA	JORNAL	ASSUNTO
23/10/96	Correio Braziliense	Xavantes armados invadem Funai – cansados de esperar pela remarcação de suas terras xavantes arrasta presidente.
23/10/96	O Globo	Índios atacam na Funai – Presidente foi mantido 20 minutos como refém por um grupo de xavantes
23/10/96	Correio Braziliense	Xavantes invadem prédio Funai e intimidam presidente - Presidente escapa porque um funcionário da Funai o socorreu.
23/10/96	O Globo	Índios invadem a Funai e tentar levar o presidente – Um discurso que gerou a confusão feito pelo cacique Lauro Xavante não foi traduzido
23/10/96	Estado de São Paulo	Índio quer presidente – No protesto contra plano de reestruturação da entidade, Gaiger chegou a ser levado pelos Xavantes
23/10/96	Jornal do Brasil	Xavantes retêm presidente da Funai – Durante o tempo que ficou sob guarda dos Xavantes, Gaiger teve o terno manchado
23/10/96	O Estado de São Paulo	Gaiger se indis põe com os Xavantes – Assessores da Funai afirmam que os xavantes teriam sido induzidos por funcionários da Funai a organizar o protesto
23/10/96	O Estado de São Paulo	Xavante agridem presidente da Funai – O presidente Gaiger ao ser resgatado pediu que o levasse ao Ministério da Justiça
23/10/96	Folha de São Paulo	A Força – Xavantes forçam presidente da Funai a acompanhá-los para que explique informação de que órgão seria extinto
31/03/96	Jornal do Brasil	Se não der – Deputado atende a um pedido inusitado do índio Samuel Xavante: comprar calcinhas a fim de agradar às mulheres de seus sete cabos eleitorais
23/02/96	Jornal do Brasil	Federais vão investigar conflitos xavantes – Em menos de duas semanas, Xavantes foram protagonistas de dois conflitos.
16/02/96	Correio Braziliense	New Look – Três jovens xavantes com formação universitária querem

DATA	JORNAL	ASSUNTO
		dar uma imagem menos primitiva à nação indígena.
14/02/96	O Estado de Mato Grosso	Presidente da Funai resiste à fúria Xavante – A pressão dos Xavantes para que o presidente da Funai, Márcio Santili, deixe o cargo não convenceu Ministro Da Justiça, Nelson Jobim.
10/09/88	Folha de São Paulo	Xavante libertam reféns em troca da expulsão de PM que feriu índio - Índios aceitaram a proposta do governo Goiano, que se comprometeu a expulsar da PM o soldado Walter Gonçalves, que atirou no índio Germano Xavante.
10/09/88	O Globo	Índios fazem saque contra libertação de PMs reféns – Xavantes libertam 5 PMs de madrugada sob condição de que retornassem de manhã. Como os PMs não voltaram, índios de São Marcos invadiram o anexo à delegacia.
10/09/88	Jornal do Brasil	Xavante solta reféns em troca de expulsão de PM.- Governador atende aos pedidos dos índios em pagar uma indenização de três salários mínimos à vítima.
10/09/88	O Popular	Índios negociam com PM e libertam reféns – Com todas as exigências aceitas pelo governo de Goiás acaba o conflito entre índios e PMS de Aragarças
09/09/88	O Popular	Xavantes invadem delegacia e fazem 5 reféns – Os reféns ficaram sem armas e sem quepes na casa do índio. Na invasão da delegacia teve rádios, bancos de viatura tudo destruído.
09/09/88	Jornal do Brasil	Os Xavantes estão em pé de guerra – Xavantes ameaçam matar os reféns, caso a polícia não entregasse o soldado que baleou o índio Germano
09/09/88	O Estado de São Paulo	Índios invadem posto e seqüestram policiais – Os Xavantes estão revoltados por causa da tentativa de homicídio sofrida pelo índio xavante Germano, praticada por um PM
09/09/88	Correio Braziliense	Índios invadem delegacia e fazem reféns – Ação envolve 200 Xavantes, que se apossam de revólveres, fuzis e metralhadoras.
09/09/88	O Globo	Xavantes mantém 5 PMs como reféns em Goiás – Uma comissão da Funai, de Brasília, era esperada para negociar a libertação dos reféns
09/09/88	Correio do Brasil	Juruna faz reféns em Aragarças – Juruna e seus índios levaram diversos reféns: O tenente PM Macário, Sargento PM Nogueira e o soldado Gonçalves.

DATA	JORNAL	ASSUNTO
22/09/87	O Estado de São Paulo	“Maraxás”, à custa da Funai – Cerca de 5 mil Xavantes são conhecidos como os maiores beneficiários dos recursos do órgão e mesmo assim são os que mais reclamam, reivindicam e se sentem injustiçados.
20/09/87	Correio Braziliense	Briga de índio custa caro à Funai – Xavantes do MT deixaram uma conta elevada numa panificadora em sua última passagem por Brasília: Nada menos que Cz\$ 418.380,00
11/09/87	Correio Braziliense	Funai acusa manipulação dos xavantes – Funai está convencida de que mais um vez é a atuação irresponsável dos manipulados das terras indígenas que está provocando conflitos das xavantes com a entidade.
10/09/87	Diário do Grande ABC	Grupo de xavantes invade sede da Funai – Xavantes invade Funai usando com violência com o presidente Antenor Pimentel, depois que ele recusou Cz\$ 1,98 milhão
10/09/87	Jornal do Brasil	Xavantes vão à Funai e PM cerca prédio – Os xavantes estão em Brasília exigindo do Ministro do Interior, João Alves, a demissão de Romero Jucá Filho que acusam de corrupção e insensibilidade.
10/09/87	O Globo	PM cerca o prédio da Funai em Brasília para afastar 33 Xavantes – O policiamento foi solicitado para impedir que os 33 Xavantes entrassem novamente lá e porque os índios tentaram agredir o assessor da Presidência Antenor Pimentel
02/09/87	Estado de Minas	Índios acusam a Funai pelo desvio de verbas – O presidente da Funai Jucá Filho está desviando recursos destinados a atender às comunidades indígenas para seu próprio bolso
27/08/87	A Tribuna	Xavantes criam tumulto na sede da Funai – índio interrompe o presidente da Funai, numa reunião, falando em sua língua e com expressão ameaçadora.
27/08/87	Zero Hora	Presidente da Funai escapa de uma agressão dos xavantes – Xavantes queriam “a cabeça” do atual presidente da Funai e por pouco não a levam.
27/08/87	Jornal do Brasil	Vestidos para guerra – Presidente Jucá disse que não ia marcar audiência nenhuma e passou uma decompostura nos índios, dizendo que eles estavam sendo usados por pessoas interessadas em tumultuar.
27/08/87	Diário Popular	Xavantes ameaçam Jucá, o presidente da Funai – Segundo Jucá, os xavantes não têm motivo para reclamar.
01/08/87	Jornal do Dia	Índios ameaçam superintendente da Funai / Índio Xavante tenta agredir

DATA	JORNAL	ASSUNTO
		o superintendente da Funai – Índios ameaçam de espancamento caso não atendessem as suas reivindicações. Fernandes buscou o auxílio de PF.
10/04/86	Jornal de Brasília	Xavantes ocupam órgão da Funai em Mato Grosso – Um grupo de índios invadem a 7 delegacia da Funai em Barra do Garças
10/04/86	Ultima Hora	Índios negam invasão à Funai – Xavantes iriam invadir a sede da Funai (no SIA-Brasília) como forma de pressão para demitir Apoena Meirelles da presidência da Fundação do índio
10/04/86	Jornal de Brasília	Xavantes sitiados no Núcleo Bandeirante – Índios estão sitiados no hotel Jurema há três dias sem água, sem comida e preparados para guerra.
05/04/86	O Estado de São Paulo	Índios invadem hotéis do DF – Índios invadiram em Brasília dois Hotéis e um restaurantes exigindo hospedagem e alimentação que foram cortadas, pela Funai.
05/04/86	Correio Braziliense	Índios rebelados invadem hotéis no Núcleo Bandeirante – Funai comunicou e reafirmou aos proprietários dos hotéis que não irá arcar com as despesas e os aconselhou a chamar a polícia.
14/03/86	Ultima Hora	Tribunal conclui sobre desvio do Projeto Xavante – A conclusão do Tribunal é que houve desviados pela Funai recursos no valor de Cr\$ 11.300 milhões que deveriam ser aplicado no projeto
02/08/85	Ultima Hora	Caciques sem roupas apelam a Costa Couto – Índios em busca de recursos para compra de roupas, alimentos, e mantimentos de um modo geral, irão hoje ao Ministro do Interior Ronaldo Costa Couto expor a situação de abandono.
04/04/84	Ultima Hora / Jornal do Brasil	PM não assusta índios – Armados com arco, flecha e Borduna, índios chegam a Funai. Não veio o Ataque indígena que a Funai temia.
04/04/84	Correio Braziliense	Tropas na Funai Revoltam índios – Deputado Federal Mario Juruna (PDT-RJ) ao encontrar a Funai cercada de soldados da Tropa de choque da PM, exigiu que fosse retirado o aparato Policial montado em torno do prédio
18/11/83	Cidade de Santos	Com cães, PM guarda sede da Funai contra xavantes – Presidente Otávio Lima chamou o Pelotão de choque da PM temendo que o grupo dos xavantes pudesse praticar qualquer violência.
18/11/83	O Estado de São Paulo	Na Funai, o protesto dos índios – Xavantes que chegaram a Brasília para protestar contra o decreto presidencial que permite a entrada de empresas de mineração na áreas indígenas foram recebidos por um

DATA	JORNAL	ASSUNTO
		pelotão de choque da PM ontem na Funai.
25/06/83	Folha da Tarde	Índios Xavante decidem ficar em Brasília – O deputado Juruna esteve reunido com os 14 Xavantes (Brasília) anunciou que “começamos a acender o fogo e não temos intenção de apagá-lo. Enquanto o ministro Andrezza não demitir os dirigentes da Funai, continuaremos a jogar lenha na fogueira” .
25/06/83	Folha de São Paulo	Xavantes decidem esperar pela resposta em Brasília – O grupo permanecera em Brasília até obter uma resposta para o afastamento dos coronéis que dirigem o órgão./ Funai promete agir contra os deputados – Funai protesta contra ocupação dos Xavantes e promete tomar providências./ Juruna afirma que índio mudou e hoje reivindica até ministério – A afirmação foi feita da tribuna em discurso para explicar a invasão do prédio da Funai.
25/06/83	Jornal do Brasil	Anarquia no Planalto – Índios, decididos a expulsar os coronéis da Funai, tomaram de assalto a sede da Fundação Nacional do Índio.
24/06/83	Jornal do Brasil	Xavante invade Funai para derrubar coronéis – Índios xavantes ocupou durante três horas na sede da Funai a procura do Coronel Paulo Leal
24/06/83	Jornal do Brasil	Xavantes tomam a sede da Funai contra coronéis – Xavantes expulsam do prédio diretor e Funcionários com o apoio de seis Deputados.
24/06/83	Correio Braziliense	Índios em pé de guerra invadem a Funai – O cacique Simão tomou Funai ,sentou-se a mesa do presidente, recolheu todos os documentos que encontrou e devidamente documentado, foi parlamentar.
24/06/83	Folha de São Paulo	Xavante ocupam a sede da Funai e pedem afastamento de coronéis – O coronel Ivã Tancredo, chefe de gabinete da Funai, após ser retirado do prédio pelos índios é mandado para casa.
20/01/83	Diário da Manhã	Xavantes agressivos – Xavantes de varias aldeias na região de Barra do Garças, não estão dando sossego á prefeitura local. Eles invadem as dependências da prefeitura exigindo roupas, calçados e outros produtos.
18/01/83	Correio Braziliense	Xavantes cobram promessa: O Gado – Lideres xavantes vão ao encontro do presidente da Funai, Paulo Moreira Leal, para reclamar antigas reivindicações de seu povo.
11/04/81	Jornal do Brasil	Xavantes assustam Passarinho – Presidente do Senado, Jarbas Passarinho, recebeu uma inusitada visita em seu gabinete: 3 índios que o procuraram para reclamar das andanças do Cacique Juruna e para pedir a demarcação de suas terras e um gravador de presente.

DATA	JORNAL	ASSUNTO
05/04/81	Gazeta de Alagoas	Funai tenta dividir os xavantes – O chefe da Fundação Nacional do Índio em Barra do Garças (MT) Rodolpho Valentim esta tentando dividir as lideranças xavantes mais representativas e é responsável pelo desvio de parte de Cr\$ 400 milhões destinados as comunidades xavantes do MT.
13/03/79	Folha de São Paulo	Xavantes não puderam ver presidente – Uma delegação de 24 Caciques da tribo Xavante ameaçou invadir o Palácio do Planalto para presentear o presidente Geisel em agradecimento.
13/03/79	O Estado de São Paulo	Índios tentam ver Geisel e depois brigam na Funai – A discussão com os homens da segurança teve inicio quando os caciques Mário Juruna e Aniceto liderados por 20 índios, foram impedidos de se encontrar com o presidente.
10/03/79	Folha de São Paulo	Xavantes reivindicam uma depuração na Funai – Ministro Mário Andreazza recebeu 30 índios xavantes que leram um documento pedindo a demissão de diversos funcionários da Funai e a volta de outros que forma demitidos. E a garantia de que todas as reservas Brasileiras serão demarcadas para garantir a sobrevivência das populações