

A BORDUNA, A CANETA E A CÂMERA: FRAGMENTOS DA RESISTÊNCIA A'UWE XAVANTE

Gilson Costa

Dolores Galindo

Do outro lado do Araguaia

Relatos sobre a presença da etnia Xavante aparecem pela primeira vez nas crônicas de viajantes e exploradores portugueses que adentravam a então *Província de Goyaz*. Sua primeira capital, *Villa Boa de Goyaz* foi fundada em 1727 por expedicionários de São Paulo que se aventuravam em busca de metais preciosos, terra fértil e outras fontes de riquezas (MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 22).

No mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (apud GOMIDE, 2008, p.165) é possível identificar a presença dos Xavante em uma grande área no cerrado do Centro Oeste. Trata-se de um amplo território compreendendo os estados de Goiás, Minas e Tocantins que, por séculos, seria habitado pelos Jês Centrais¹ (Xavante, Xerente, Xacriabá e Acroá) (GOMIDE, 2008, p.164). Mais próximo ao rio Tocantins também há relatos da presença dos Carajás que, por diferentes períodos, travaram disputas territoriais com os Xavante.

A invasão das terras ancestrais tradicionalmente ocupadas pelos Xavante na província de *Goyaz* foi capitaneada por exploradores, bandeirante, colonos e forças institucionais em busca de minérios e metais preciosos. Já por volta dos idos anos de 1773 foi enviada a primeira expedição armada, com caráter “punitivo”, para combater os Xavante. A descoberta de jazidas minerais, próximas ao território, havia acirrado ainda mais os conflitos (GRAHAM, 2018). Sem sucesso, a expedição sofreu uma emboscada e seu principal líder foi morto. Este ímpeto de agressividade fora consequência da invasão indiscriminada por toda sorte de aventureiros que buscavam riqueza fácil. Maybury-Lewis (2014), ao fazer um minucioso levantamento histórico da presença dos Xavante no território ancestral, assevera que inúmeros conflitos violentos foram registrados no final do século XVIII, acirrando um clima de constantes ameaças entre a etnia e os invasores (MAYBURY-LEWIS, 2014). Por sua vez, Gomide (2008) relata que,

¹ As línguas dos Xavante, Xerente e Xacriabá pertencem ao grupo *Akuen*, da família linguística *Jê*, tronco *Macro-Jê* (GOMIDE, 2008, p. 164).

Pela gravidade e longa duração, as consequências das bandeiras foram a degradação, a de população e extinção de inúmeros povos indígenas. Assim, por volta de 1725, todo o sertão de Goiás já havia sido percorrido pelos bandeirantes (GOMIDE, 2008, P. 167).

Alinhado à política indigenista do período de Marques de Pombal, os aldeamentos visavam a “redução e pacificação” dos índios como marca de um eminente processo civilizatório. Sendo assim, como meio para amenizar os conflitos violentos e diminuir a tensão territorial, foi criado no final do século XVIII o primeiro aldeamento para receber os Xavante. Certamente foi uma tarefa que envolveu o interesse da administração da província e dos grandes exploradores que objetivavam tirar proveito do território com a contenção dos indígenas em uma área delimitada. A política de aldeamento ocorreu em diferentes regiões do país depois de vários episódios de conflitos violentos entre indígenas e bandeirantes que buscavam ouro e investiam na captura dos “gentios” para o trabalho escravo nos garimpos do interior.

Não foi tarefa simples convencer um grande contingente de indígenas, livres e autônomos, a ocupar um território delimitado. De acordo com as constatações de Graham (2018) e Maybury-Lewis (2014), as respostas às investidas governamentais para restringir os indígenas nos aldeamentos foram, em grande medida, violentas. Conforme constatações antropológicas os Xavante são uma etnia que tradicionalmente possuem uma vida seminômade. Nas estações mais secas do ano costumam realizar grandes expedições tanto para coleta de alimentos quanto para a realização das caçadas coletivas. Em decorrência deste modo de vida sempre ocuparam uma grande extensão territorial, além de, constantemente, explorarem novas regiões. Por sua vez, os adeptos das políticas pombalinas, maiores interessados no aldeamento, fizeram uso de diferentes meios para o “convencimento”, utilizando-se desde promessas (que nunca seriam cumpridas) até ações de violência física e simbólica para persuadir os indígenas.

A experiência no aldeamento Pedro III (mais conhecido pelo nome de Carretão) foi particularmente traumática para a etnia: uma grande epidemia de sarampo e outras doenças adquiridas através do contato com não-indígenas dizimou um considerável número de vidas, tendo como principais vítimas crianças e idosos. Um outro contingente fugiu para evitar a contaminação. A esse respeito, Maybury-Lewis, apresenta um dado impressionante: dos quase 2000 xavante que foram aldeados por volta dos anos de 1790, na aldeia Carretão, haviam apenas 200 indivíduos no ano de 1820. O que parecia uma trégua, com um apaziguamento circunstancial, logo ruiu abrindo novos capítulos para muitos outros episódios de enfrentamento. Graham (2018), traz um panorama incisivo

sobre este período: “em 1842, tendo abandonado completamente os aldeamentos, grupos Xavante começaram a realizar ataques a colonizadores no norte da província de Goiás, e continuaram a fazê-lo até o final do séc XIX.” (GRAHAM, 2018, p. 68).

Como já relatamos anteriormente, muitos foram mortos em decorrência de epidemias ocasionadas do contato com não indígenas, uma outra considerável parte – não se adaptando à vida no aldeamento, fugiram para seus territórios tradicionais. Certamente o fracasso desta experiência estimulou a retomada de táticas violentas. Além das campanhas armadas contra os invasores, os Xavante adotaram outro importante subterfúgio: a negação de outras experiências de contato, deslocando-se ainda mais para a região central do Brasil. Desta forma, em algum momento da segunda metade do século XIX², os Xavante atravessam para o lado oeste do rio Araguaia onde iriam se reagrupar para formar a primeira aldeia em terras mato-grossenses (MAYBURY-LEWIS (2014); GARFIELD (2011); GIACCARRIA (2000)). Laura Graham (2018) argumenta que ao atravessarem o grande rio Araguaia, fugindo dos exploradores que passaram a fazer navegações constantes no perímetro fluvial do rio, adentraram um território que, em partes, já havia sido ocupado pelos índios Bororo. Aventa-se, em decorrência desta possibilidade, a existência de conflitos interétnico entre os dois povos. Os Xavante conseguiram dominar a maior parte do território e migraram para a região onde está localizada a Serra do Roncador.

Com o avanço da etnia para o oeste do estado de Mato Grosso, inaugura-se um novo período de total isolamento que perduraria por quase meio século sem qualquer contato determinante com não indígenas. Este período foi certamente de grande importância para a reorganização social, cultural e política, resgatando valores tradicionais, espirituais e étnicos que haviam sido solapados pela má experiência do contato e do aldeamento na *província de Goyaz*. Buscando um diálogo entre a literatura antropológica e histórica sobre o Povo Xavante ((LAURA GRAHAN (2018); SET GARFIELD (2011); DAVID MAYBURY-LEWIS (2014), GIACCARRIA (2000) e GOMIDE, 2008)), com meu trabalho etnográfico - fruto de minhas incursões em distintas comunidades Xavante realizadas entre os anos de 2016 e 2018, pretendo discutir diferentes práticas de resistência que foram empregados por este povo no processo

² Na verdade, não se sabe exatamente em qual data ocorreu a travessia do Rio Araguaia. Encontrei na literatura antropológica autores que defendem que esta data esteja mais próxima à metade do Século. Já outros indicam que está mais para o final. No entanto, parece haver um consenso que de tenha ocorrido de fato, a partir da segunda metade do século XIX.

histórico de contato com a sociedade nacional e a conseqüente assimilação parcial de instrumentos, técnicas e bens simbólicos - muitas vezes operados estrategicamente pelo indígenas – que contribuíram e continuam contribuindo para a resistência e autenticidade do modo de ser Xavante. Interessa-me, neste sentido, evidenciar como, em diferentes contextos históricos, este povo se organizou e resistiu garantindo sua existência enquanto grupo étnico diferenciado.

Fronteiras agrícolas no Mato Grosso

Com o processo de expansão das fronteiras agrícolas incentivado pelo governo do presidente Getúlio Vargas na primeira metade do século XX, com especial atenção à ocupação das “terras devolutas” da região central do país, diferentes expedições foram organizadas com a finalidade de “pacificar” os temidos índios guerreiros que habitavam o cerrado mato-grossense e a Amazônia brasileira. O programa desenvolvimentista visava, em outra frente, liberar grandes extensões de terras para serem ocupadas por projetos de colonização e fazendas para criação de gado e implemento de monoculturas.

Neste contexto, o recém-criado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve papel preponderante para o restabelecimento do contato com os Xavante. A principal tática do SPI era oferecer presentes como fações, panelas e outros utensílios para conquistar a confiança dos “gentios”. Determinados a permanecer no isolamento, os Xavante revidavam com ataques de borduna, arco e flexa, organizaram emboscadas e destruíram acampamentos, fazendo valer a fama de “índios hostis”. Foram inúmeras tentativas que não obtiveram sucesso na “pacificação”.

Em um dos registros mais violentos de reação à invasão de seus territórios, ocorrido em 1941 durante uma tentativa de contato, os Xavante promovem um ataque ao grupo de Pimentel Barbosa. O sertanista e mais seis integrantes de sua equipe foram atacados e mortos com bordunas e flechas. As diferentes tentativas de contato pacífico escondiam seus verdadeiros interesses: promover o aldeamento e a limitação do território visando incentivar o plano de colonização para uma região bastante cobiçada, seja por sua riqueza e diversidade natural, seja pelo forte indício da existência de valiosos recursos minerais. Para isso, “era necessário deixar a área livre dos Xavante e aberta aos colonos” (GOMIDE, 2008, p.183).

Mesmo tendo evitado o contato durante muitos anos, o encontro com os representantes da sociedade nacional, no século XX, se tornaria um fato inevitável. Tudo

parecia ser apenas uma questão de tempo. Apesar da intensificação das frentes de atração ocorrida em 1944, foi somente em 1946 que os sertanistas conseguiram estabelecer o primeiro contato pacífico oficial do SPI com um pequeno grupo de Xavante. O encontro histórico, ocorrido nas margens do Rio das Mortes, registrado pelo fotógrafo oficial do SPI (*foto 01*), foi liderado pelo grande chefe Apoena e pelo lendário sertanista Francisco Meirelles. Não tardou para que os grandes jornais da época estampassem em suas manchetes a notícia que anunciava a “pacificação dos índios mais violentos do país”. (GARFIELD, 2011).



Foto 01 – registro dos primeiros contatos com os Xavante na região do Rio das Mortes. Fotografia de João Domingos Lamônica (GRAHAM, 2018, p.75)

Certamente o incentivo pela ocupação das “terras devolutas” no interior de Mato Grosso, por parte do Governo Federal, acirrou a disputa por terras na região. O episódio de um recente e traumático passado, se repetia novamente, agora em solo mato-grossense. Colonos, fazendeiros, grandes corporações agropecuárias e empresas colonizadoras entrariam em cena na invasão de territórios indígenas.

Ao implementar a Marcha para o Oeste, o regime Vargas institucionalizou a expropriação de territórios tradicionalmente ocupados por diferentes povos indígenas. Com sua política usurpou direitos ameaçando a dinâmica da vida social de um povo que vivia de forma autônoma. Segundo a interpretação de Garfield (2011) e Graham (2018), a aposta nos aldeamentos e na consequente limitação dos territórios, através da

demarcação de terras, foi sustentada na ideia de subtrair o máximo possível dos territórios ancestrais, confinando os indígenas e abrindo caminhos para as grandes propriedades rurais. Com estas medidas, o despotismo político visava promover o “desenvolvimento” da região e a guinada da economia para o centro do país. Alimentado por uma ideologia integracionista, este era o remédio amargo que promoveria o “amadurecimento” cultural e social e a conseqüente integração dos índios à sociedade nacional (GARFIELD, 2011).

As conseqüências do contato logo começaram a se manifestar de diferentes formas para os Xavante. Novamente a proliferação de epidemias como o sarampo, a coqueluche, pneumonia e varíola disseminaram um grande contingente populacional. Com a limitação dos territórios aumentaram as disputas interétnicas. As guerras com os fazendeiros também ceifaram muitas vidas. Seth Garfield, descreve que as perdas territoriais, que se avolumavam com a chegada dos colonos, privavam os Xavante do acesso aos recursos naturais necessários a sobrevivência. Em sua análise, o autor afirma que:

Epidemias, alta mortalidade infantil e ataques de fazendeiros realmente colocavam em risco a sobrevivência física de muitos grupos. O conflito cultural com os civilizados minava a determinação dos xavantes, e a vergonha extraía-lhes a autoconfiança” (GARFIELD, 2017, p.174).

Como meio de garantir a sobrevivência, os Xavante se dividiram em grupos menores e iniciaram um intenso processo de migração e fuga. Estima-se que já no final da década de 1970, cerca de pouco mais da metade da população aproximada de 3000 indivíduos estavam vivendo fora do território original onde ocorreram os primeiros contatos. Neste novo reordenamento populacional da etnia, os maiores contingentes foram registrados nas missões católicas de São Marcos e Sangradouro (GARFIELD, 2011, p.178); (GIACARRIA, 1972, p.276).

O padre e missionário de Sangradouro, Bartolomeu Giacarría, faz um relato pessoal que dá noção do estado degradante a que foram submetidos alguns grupos no processo de pós-contato: “quando um grupo chegou a Sangradouro, só havia sobrado um velho e uma criança de colo. Lembro-me, pois estava presente, que todos estavam muito debilitados e com o corpo recoberto de crostas e sarna” (GIACARRIA, 2000, P.127)³. Enfraquecidos pelas doenças, os pequenos grupos passaram a procurar o contato de forma

³ São muitas as críticas que diferentes antropólogos já endereçaram às missões religiosas, principalmente relacionadas as interferências na vida social e cultural de diferentes povos. No entanto, neste cenário, as missões prestaram uma contribuição importante, já que possuíam uma estrutura que auxiliava na prestação de tratamentos médicos e garantiram a subsistência de alguns grupos que delas se aproximaram.

voluntária a fim de buscar ajuda para as enfermidades, até então desconhecidas. Este período marca uma nova fase da relação com a sociedade envolvente: são os próprios Xavante que procuram o contato pacífico (GOMIDE, 2008, p. 165).

Certamente foi um período em que a etnia se viu ameaçada de desaparecimento enquanto categoria social. No entanto, como atesta sua longa história de resistência, aos poucos suas forças foram tomando novo vigor. Mesmo diante de uma conjuntura de estigmatização social, as lideranças parecem ter avaliado que a melhor tática de resistência seria considerar um processo de adaptação parcial para garantir a posse do que havia restado dos territórios.

A luta pelo território nos rincões de Mato Grosso protagonizada pelos Xavante, demonstra, seguindo as conclusões de GARFIELD (2011, p.287), como grupos minoritários usaram o espetáculo da força para reivindicar o direito ao território e forçar o apoio do Estado. Durante todo o processo de luta pela demarcação do território, esta tática foi utilizada como forma de fazer valer alguns de seus direitos. Vários episódios são exemplares da astúcia no uso da força, dentre eles podemos destacar os constantes ataques a fazendas, a expropriação e o abate de gados, a interdição de estradas e as diversificadas aparições públicas de grupos ornamentados para a guerra.

Ao fazer uma análise sobre o processo de reconhecimento de áreas no território, Gomide (2008) argumenta que, se por um lado a pressão dos Xavante e de diferentes parceiros políticos contribuiu para a demarcação e garantia de uma parte importante do território tradicional, por outro, a pressão dos fazendeiros e de grandes complexos agropecuários - além dos interesses políticos das oligarquias nacionais e regionais - contribuiu para que a demarcação das Terras Indígenas não obedecesse aos limites reconhecidos pelos próprios indígenas. Ao contrário disso, a divisão em diferentes territórios formou um conjunto de ilhas isoladas, causando uma descontinuidade geográfica. Desta maneira, as demarcações ocasionaram incongruências entre as *Terras Indígenas* (um conceito articulado a partir da perspectiva jurídico política do Estado) e o que seria de fato o *Território Indígena* reconhecido pela etnia (sendo este último entendido como “as relações de apropriação que possui diversas dimensões como política, cultural, simbólica e cosmológica de um determinado povo” (GOMIDE, 2008, p.09). A autora constatou que na versão de algumas lideranças, o território ancestral abrangeria

um limite que compreende a cidade de São Félix do Araguaia até Cuiabá, a capital do Estado⁴ (2008, p.131).

Mesmo perdendo parte considerável de seu território ancestral, os xavantes conseguiram efetivar a demarcação de pelo menos 09 terras indígenas no Mato Grosso, totalizando uma área aproximada de um milhão de hectares, gerenciados com total autonomia das comunidades e lideranças. O processo mais recente desta parcial vitória foi a retomada da terra indígena de Maraiwatsédé, localizada no extremo leste de Mato Grosso. Depois de décadas de conflito físico e jurídico, finalmente foi reconhecido o direito de posse e realizada a consequente desinstrução legal. Este cenário atesta que a postura Xavante, em um quadro dilatado com diferentes níveis de relações com a sociedade nacional, tem se mostrado bastante perspicaz.

Do ponto de vista da dinâmica populacional, os dados mais recentes demonstram um vertiginoso crescimento da população xavante. Conforme informações sistematizadas pelo Instituto Socioambiental (ISA) a curva de crescimento ganha seu principal relevo a partir do final da década de 1970 e, desde então, permanece ascendente (ver gráfico 01 e 02). Neste mesmo sentido, o último censo do IBGE, do ano de 2010, apesar de certamente já ultrapassado, demonstra um quadro geral de crescimento para diferentes povos. Além de um aumento da taxa de natalidade e uma leve diminuição da taxa de mortalidade, outro fator importante que contribuiu para o crescimento dos números foi a autoafirmação étnica. Ou seja, um grande contingente de indivíduos, de diferentes etnias, que até um passado não muito distante tinham receio em reconhecer seu pertencimento étnico, passam, principalmente a partir da década de 1980 e 1990, a reconhecer na afirmação étnica e cultural um importante caminho para as conquistas protagonizadas pelo Movimento Indígena no período histórico que marca a promulgação constitucional e permanece após ele.

⁴ Para se ter uma referência da grandiosidade deste território, a distância entre os municípios citados gira em torno de 1100km.

Gráfico 01 - Dinâmica demográfica do povo Xavante (1958-2014)

Ano	População total	Fontes
1958	1.100	SPI - Missão salesiana: in Maybury-Lewis [1984]
1963	1.465	SPI - Missão salesiana: in Maybury-Lewis [1984]
1969	2.160	Giaccaria e Heide [1972]
1977	3.340	Funai: in Lopes da Silva [1986]
1980	3.405	Funai: in Lopes da Silva [1986]
1983	4.412	Funai
1984	4.834	Funai: in Graham [1995]
1988	6.091	Funai: in Carrara [1998]
1996	7.985	Funai
1998	10.221	Equipe de Saúde: Funai/PNUD/Prodeagro
2000	9.601	DSEI /Funasa – Barra do Garças
2004	11.231	DSEI /Funasa – Barra do Garças
2007	13.303	DSEI/Funasa– Barra do Garças

fonte: Instituto Socioambiental (ISA - 2018)

Gráfico 02

Dinâmica populacional recente por terra indígenas [1977-2003]								
Terras Indígenas	1977 [Funai]	1980 [Funai]	1984 [Funai]	1988 [Funai]	1996 [Prodeagro]	1998 [Prodeagro]	2000 [DSEI]	2003 [DSEI]
Areões	303	347	511	594	759	855	913	1028
Marechal Rondon	111	120	215	237	376	447	433	500
Parabubure	1.066	1.179	2.104	2.697	3.162	4.320	3.883	4.502
Pimentel Barbosa	266	269	526	673	1.068	1.139	1.361	1.570
Sangradouro	548	497	446	524	807	1.156	933	1.188
São Marcos	1.010	993	1.032	1.366	1.813	2.304	2.078	2.443
TOTAL	3.304	3.405	4.834	6.091	7.985	10.221	9.601	11.231

Fonte: Instituto Socioambiental (ISA - 2018)

Tem que sentir na pele para entender

Antes da “rendição” para um contato permanente e definitivo com a sociedade envolvente, a principal tática de defesa de território pelos xavantes era o uso da força e de suas habilidades bélicas. Após o contato, com um processo de relativa subordinação, este povo se viu diante da necessidade de adoção de outras formas de luta. Certamente a mobilização política (usando as ferramentas que aprenderam com os brancos – seja do contato com os funcionários da SPI, dos missionários católicos e protestantes, seja do contato com pesquisadores e organizações que defendiam os direitos humanos) foi a principal estratégia para legitimar a posse dos territórios ancestrais. “Pressão burocrática, ação direta, violência simbólica, alianças domésticas e internacionais” (GARFIELD, p.48, 2014) foram algumas das novas armas estrategicamente capitaneadas pelos Xavante.

Após a demarcação do território e a conseqüente criação das reservas (o que, em certa medida, foi um dos fatores que garantiu a sobrevivência da etnia) o processo de luta continua fazendo parte do cotidiano deste povo. Concomitante a estas conquistas, um contingente considerável de jovens indígenas passa a ter acesso a universidades localizadas em diferentes regiões do país. Também fortalecem suas ações no cenário cultural, buscando afirmar sua identidade étnica e fazendo com que seus traços culturais pudessem ser acessados também pelos não indígenas. Cineastas, escritores e realizadores culturais de diferentes comunidades passam a produzir narrativas a partir de uma visão originária de sua cultura. Desta forma, a articulação política se dá também no campo da subjetividade, através da parceria com diferentes instituições que contribuem no sentido de fornecer as condições materiais necessárias à produção diversificada no campo simbólico. Estrategicamente os Xavante adotam a identidade étnica e cultural como fator relevante para disputa política. (GORDON, 2014; GARFIELD, 2011).

Certamente um exemplo inaugural que ilustra a adoção de estratégias “estrangeiras” para serem utilizadas enquanto instrumento político em benefício do próprio povo, tenha sido as ações de Mário Juruna Dutsé. Originário da terra indígena de São Marcos, foi um dos fundadores da aldeia Namunkurá. Juruna ficou nacionalmente conhecido pelo uso de um gravador de áudio. O equipamento se tornou um companheiro inseparável por suas incursões em Brasília ou em qualquer outro local que fosse palco de suas reivindicações. Sempre em sua posse para registrar as reuniões com autoridades e funcionários do Governo, em especial aqueles ligados à FUNAI, passava a eternizar as promessas feitas durante os encontros. Ciente da influência que a mídia poderia exercer

em favor das causas indígenas, Juruna exibia os áudios para diferentes veículos de comunicação com o intuito de comprovar as promessas geralmente não cumpridas. Com essa tática, possibilitava ao órgão indigenista uma exposição pública embaraçosa, ampliando uma visão de ingerência e incompetência administrativa. Para evitar um desgaste ainda maior, por diferentes vezes, o órgão se viu obrigado a rever algumas de suas ações. Laura Graham (2018) lembra que “consciente da habilidade da mídia em influenciar o sentimento popular, e hábil em utiliza-la, Juruna soube envolver a imprensa na luta dos Xavante” (Graham, 2018). Com essa e outras táticas de peso político/midiático, no final da década de 1970 os Xavante se tornaram referência de luta indígena, servindo de inspiração para diferentes etnias nas campanhas por direitos culturais e territoriais⁵.

Certamente o lugar de fala ocupado por diferentes lideranças indígenas alimentam uma postura política transpassada por um forte processo de afirmação cultural. Quando participei, em meados do ano de 2018, do IX Encontro Macro Jê⁶, pude presenciar uma clarividente consciência política na fala do cacique Jurandir, da aldeia Xavante *Éténhitipa*, quando este participava de uma mesa de discussão que tinha como plateia antropólogos, indigenistas e estudantes. Ao cobrar dos pesquisadores uma vivência empírica para poder falar da cultura do seu povo, ele resumiu seu pensamento na seguinte frase: “tem que sentir na pele para entender”. Em minha interpretação o cacique busca dois movimentos importantes: primeiro, crítica deliberadamente a “ciência de gabinete” que busca construir conhecimentos a partir de fontes secundárias (outros pesquisadores que já escreveram sobre os xavantes em momentos históricos diferentes dos atuais) e abandonam o trabalho de vivência junto às comunidades pesquisadas. Ao mesmo tempo, Jurandir também faz um chamado para uma metodologia de pesquisa que implique, necessariamente, a participação da comunidade no processo, ou seja, sair do lugar passivo de entrega de dados para o pesquisador, migrando para um lugar ativo em que a palavra de ordem seja a construção conjunta de conhecimento. Certamente a perspicácia da liderança, em uma sala repleta de especialistas, chama a responsabilidade para um outro

⁵ A convite de Leonel Brizola, Juruna filiou-se ao Partido Democrático Trabalhista (PDT) e, em 1982 foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro. Após cumprir seu primeiro mandato, Juruna não conseguiu se reeleger e foi esquecido no cenário político parlamentar do país.

⁶ O IX Encontro Macro Jê foi realizado na Universidade Federal de Mato Grosso, campus do Araguaia durante os dias 19 a 22 de junho e contou com a participação de diferentes etnias agrupadas sob o tronco linguístico Macro Jê.

momento histórico reivindicado pelos Xavante: sua participação protagonista nos processos que a eles dizem respeito.

Em sua fala o cacique deixou claro que a afirmação cultural faz sobressair um contexto histórico, uma memória cultural, de geração para geração, que organiza a vida social da etnia. Do ponto de vista político, esta ferramenta tem sido um importante aliado no sentido de dar valor e recuperar práticas culturais que haviam sido solapadas por diferentes situações engendradas pelo estado, principalmente com a intrusão de projetos de “desenvolvimento” para a região central do Brasil, iniciados no pós-guerra e prolongados por todo o regime militar.

A afirmação cultural como ferramenta de luta, manifesta na conservação dos rituais, na educação tradicional dos jovens e na organização da vida social no interior das aldeias tem sido fundamental para potência política dos Xavantes⁷. Associado a estes fatores, o uso de instrumentos e tecnologias para aumentar o campo de ação, na perspectiva cultural, tem sido um outro princípio relevante. Neste sentido, o audiovisual, sem dúvida, se configura como uma importante ferramenta de afirmação cultural e, em grande medida, como um mecanismo que possibilita que esta bandeira transcenda os limites da aldeia e chegue à sociedade envolvente, inclusive se pulverizando pelo mundo, seja através das redes, de festivais, de mostras e outras janelas, dando potência para uma legitimidade cultural desde uma perspectiva tecnológica que foi apropriada pelos indígenas e tem sido usada de forma instigante para suas pretensões culturais e políticas. Nesta perspectiva, proponho uma análise que possa trazer para o primeiro plano aspectos relevantes da afirmação política e cultural dos Xavante observadas em filmes em que estes personagens assumem protagonismo seja na concepção e/ou na realização destas narrativas.

Uma casa, uma vida

Fazia muito tempo que eu não contemplava um céu imensamente estrelado como aquele. Em meio a escuridão do cosmo, estrelas reluzentes, cadentes, davam um tom *sui generis* à magnífica noite. Em um círculo no centro da aldeia, as mãos dadas permitiam

⁷ Na perspectiva de afirmação de sua própria história política, vale fazer referência ao livro *Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*⁷. Escrito em 1988 por lideranças (SEREBURÃ, et al) a obra convida o leitor a conhecer a história do povo xavante segundo a sua própria visão. São cerca de 50 anos de história, desde o contato com os brancos, que o livro procura oferecer uma versão diferenciada a partir do resgate da memória dos anciões e da história oral, passada de geração para geração.

o fluxo da energia que a todos contagiava. Os cantos em voz grave, entoados pelos velhos e acompanhados pelos jovens e mulheres, preenchiam o cenário acústico possibilitado naquela experiência. Foi assim que a comunidade de Santa Cruz, aldeia também denominada pelo nome indígena *Ripá* (pedra grande ou pedra comprida) nos recebeu naquela noite de início de abril no ano de 2018. A terra sagrada, localizada em um planalto colossal, é circundada pela exuberante e misteriosa Serra do Roncador.

Este primeiro encontro com a aldeia liderada pelo cacique José Guimarães, admirável líder político e espiritual, foi a porta de entrada para mais uma etapa de minha pesquisa de campo. Diferente de outras comunidades que eu já havia visitado, este grupo tinha um contingente populacional relativamente reduzido, formado por cerca de 30 famílias. Coerente com a opção dos próprios moradores a aldeia não possuía energia elétrica. As demandas circunstanciais por eletricidade eram supridas por um pequeno gerador a diesel que fora adquirido com recursos de um projeto (durante minha visita ele foi utilizado para carregar as baterias dos equipamentos e para possibilitar uma sessão de filmes com o projetor que eu havia levado).

O sábio cacique relatou que a tarefa de construir a aldeia naquele local específico fora demonstrada através de um sonho. Sua incursão onírica orientava a edificação da comunidade em um território sagrado, que desse proteção aos moradores e que pudesse abençoar as plantações do milho tradicional xavante, do feijão e da abóbora. Um refúgio em meio ao cerrado no qual as mulheres pudessem ter sucesso nas expedições para a coleta de sementes, realizadas preferencialmente no período da estação seca de cada ano.

Em seu sonho Guimarães caminhava pelo cerrado até o momento em que sua visão alcançou as colinas da Serra do Roncador. Ali deveria ser formada a nova comunidade. Com sua família e alguns seguidores partiu em busca da terra prometida. No ano de 2012 foi construída a primeira habitação da comunidade. Para a tarefa de construção da casa tradicional, tanto os homens quanto as mulheres são mobilizados, cada um com funções bem definidas. Aos primeiros cabe a coleta das madeiras e a arquitetura da casa, sempre em formato circular, sustentada por um grande tronco oriundo de uma árvore típica do cerrado que recebe o nome de “*bururewaré*”, (segundo o cacique é uma madeira muito dura, que os insetos “respeitam muito”, por isso, perdura por muito tempo). Já as mulheres, além de coordenar as demandas da construção, são responsáveis por preparar as palhas de buriti que serão utilizadas para a cobertura da residência. Trabalho coletivo, organizado segundo o gênero e a classe de idade de cada um dos participantes, seguindo a complexa organização social do povo Xavante.

Uma casa, uma vida (2013, 24 min) foi um documentário realizado nas aldeias Santa Cruz (*Ripá*) e Belém, ambas localizadas na Terra Indígena Pimentel Barbosa. O filme foi articulado pelo coletivo *Raízes das Imagens* em parceria com as referidas comunidades. Fruto de uma oficina de audiovisual realizada com jovens da aldeia, o documentário busca discutir a importância da casa tradicional no cenário da cultura Xavante além de acionar um alerta sobre os riscos da intrusão de um programa de construção de casas de alvenaria, proposto pelo governo federal de forma vertical e sem a participação da comunidade⁸.

Compondo um campo de articulação de cunho inventivo protagonizado por diferentes comunidades Xavante, o filme tem a participação de indígenas e não indígenas. Desde a primeira proposição de roteiro, o documentário foi tema de discussão e deliberação no *Warã*, espaço por excelência dos homens maduros que se reúnem ordinariamente no centro da aldeia. Dada esta circunstância, eu já destaco uma primeira singularidade importante desta narrativa: sua concepção coletiva, apreciada e discutida à exaustão no Conselho dos Anciões. Certamente, esta idealização comunitária imprime um caráter polifônico, constituído a partir de diferentes percepções. Esta prática percorreu toda a realização do filme, desde a sua gênese até a montagem final. Aqui chamo a atenção para o fato de que uma dinâmica muito própria do cotidiano xavante é estendida para uma prática que foi apropriada dos brancos. Ou seja: o processo da vida social xavante, com sua ideia de participação e coletividade, subverte por dentro uma prática que historicamente lhes foi externa e agora, apropriada estrategicamente, precisa se adaptar ao modo autêntico de concepção coletiva da etnia.

Com efeito, a apropriação estratégica de um potencial tecnológico, neste caso específico, equipamentos de captação de imagens e som, reflete conforme observa Laura Graham (2018, p.44) a capacidade de adaptação criativa a novas conjunturas. Para autora, esta condição tem permitido um valioso processo de resistência cultural:

[...] é a força que tem permitido aos Xavante manter ao longo do tempo o sentido de quem são; é ela que lhes dá notável senso de continuidade cultural. A adaptação criativa e, na verdade, a chave de sua sobrevivência cultural, de sua capacidade de continuar a ser Xavante para sempre (GRAHAM, 2018, p.44).

Conforme já abordamos neste trabalho, foram inúmeras as circunstâncias em que os Xavantes sabiamente optaram pela adaptação criativa para garantir a sobrevivência

⁸ Coletar/inserir mais informações sobre a concepção do documentário. Conversar com Alexandre Lemos.

enquanto povo. Por exemplo, quando souberam se apropriar das armas políticas dos brancos para reivindicar direitos e garantir a posse de parte dos territórios. Neste cenário, é importante observar que, em cada processo histórico, em cada conjuntura, as estratégias sobre adaptações criando uma situação paradoxal: ao mesmo tempo em que se apropriam de instrumentos do mundo dos brancos, os Xavantes conseguem subvertê-los no sentido de promover um uso favorável à sua autoafirmação étnica e cultural. Neste sentido, seguimos nossa análise para observar se estas circunstâncias são válidas também no uso do audiovisual.

Esta casa é de barro vivo... de barro vivo como nós!

A defesa e a legitimação do território tradicional Xavante estão em constante diálogo com a organização social pretendida, em diferentes momentos históricos por este povo. Certamente este modo de vida não é estacionário, mas dinâmico; é estrategicamente adaptado para os constantes desafios engendrados no processo de contato com a sociedade envolvente. Em se tratando da cultura xavante, as habitações tradicionais são pilares estruturantes da vida social compondo um importante microcosmo que ganham completude no seio comunitário.

A casa (*Ri*) é construída com os recursos naturais, coletados por homens, mulheres e crianças no cerrado. Geralmente habitada por duas ou mais famílias, é um espaço de domínio das mulheres. Nos casos em que o patriarca da família possui mais de uma mulher, a primeira esposa assume a liderança doméstica sendo acatada pelas demais. Segundo Giacarría (2000), a figura feminina organiza toda a vida social dentro da casa:

A casa é o reino absoluto da mulher. Ela quem providencia a construção do lar: quem prepara e distribui os produtos obtidos na caça e é a ela que pertence os produtos da lavoura. Dentro da casa, o homem tem importância secundária. Ele permanece quase sempre fora dela, no pátio, ou participando das casadas” (GIACCARRIA, 2000, p.16).

Ao ressaltar o mito de criação Xavante através da performance oral de um grupo de anciões da aldeia Pimentel Barbosa, a antropóloga Laura Graham propõe o entendimento de que as formas expressivas se comportam como instrumentos essenciais para transmissão e continuidade do modo de ser da cultura Xavante. Entende assim que “esse sentimento de continuidade permite que os Xavantes tenham uma sensação de controle sobre as circunstâncias do presente” (GRAHAM, 2018, p.39). Ao mesmo tempo em que tais formas expressivas buscam o passado e se orientam por uma memória cultural

pretérita, acena para a garantia de uma continuidade ou, nas palavras da própria autora: “trata-se de um sentido de ligação com o passado que, além do mais, fortalece os Xavante em seus movimentos rumo ao futuro” (idem). Graham refere-se mais especificamente, e não exclusivamente, à análise de formas expressivas associadas a performance com o qual um de seus personagens se utiliza para narrar, verbal e corporalmente, o mito de criação Xavante. Nesse estudo, eu busco ampliar a abrangência desse conceito, incluindo nele formas expressivas verificadas em outras linguagens, como o audiovisual. Neste sentido, *Uma casa, uma vida*, ao usar estratégias da narrativa documentária, reivindica a manutenção da construção tradicional da casa Xavante, enaltecendo suas vantagens ecológicas, arquitetônicas e culturais. Desta forma, oferece ao expectador uma relação de contraste com as casas de alvenaria propostas por um programa governamental⁹ alheio aos interesses da comunidade.

As estratégias de montagem do documentário variam entre imagens da casa tradicional em contraposição às imagens da casa de alvenaria. A partir desta última, o filme acentua a percepção de objeção entre a primeira e a segunda. Fica claro a intenção de oferecer uma abordagem positiva da casa tradicional (ressaltando os aspectos já descritos acima) em contraposição a casa de alvenaria, sobre a qual, alguns depoimentos testemunham impressões negativas de quem se manifesta arrependido por ter abandonado a casa tradicional. Os depoimentos de anciões e lideranças ajudam a compor o plano de fundo que demarca as intenções do documentário.

O cacique José Guimarães é um dos personagens do documentário (*foto 02*). Em uma das cenas é enquadrado no interior da casa tradicional compondo - verbal e imagneticamente - um conjunto de argumentos para a valorização daquele espaço social. Mostra para o espectador o fogão à lenha que está localizado no centro da casa, apresentando-o como um instrumento que é de uso coletivo por todos aqueles que habitam a residência. Em outro enquadramento, com seu rosto em primeiro plano, percebe-se de forma evidente a organicidade do espaço que compõe o *background* da imagem, dando conta de como ele é congruente com o modo de vida típico dos Xavante.

⁹ No ano de 2012 o Governo Federal lançou o Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) como parte do Programa Minha Casa, Minha Vida. A meta estabelecida pelo Ministério das Cidades era realizar a construção de 60 mil unidades habitacionais, no meio rural, até o ano de 2014. Dentre o público contemplado pelo Programa estavam os agricultores familiares, os trabalhadores rurais, pescadores artesanais, ribeirinhos, comunidades quilombolas e povos indígenas. O subsídio, de até 25 mil reais seria feito com recursos da União, com a devolução obrigatória de 4% do valor subsidiado em 4 parcelas anuais.

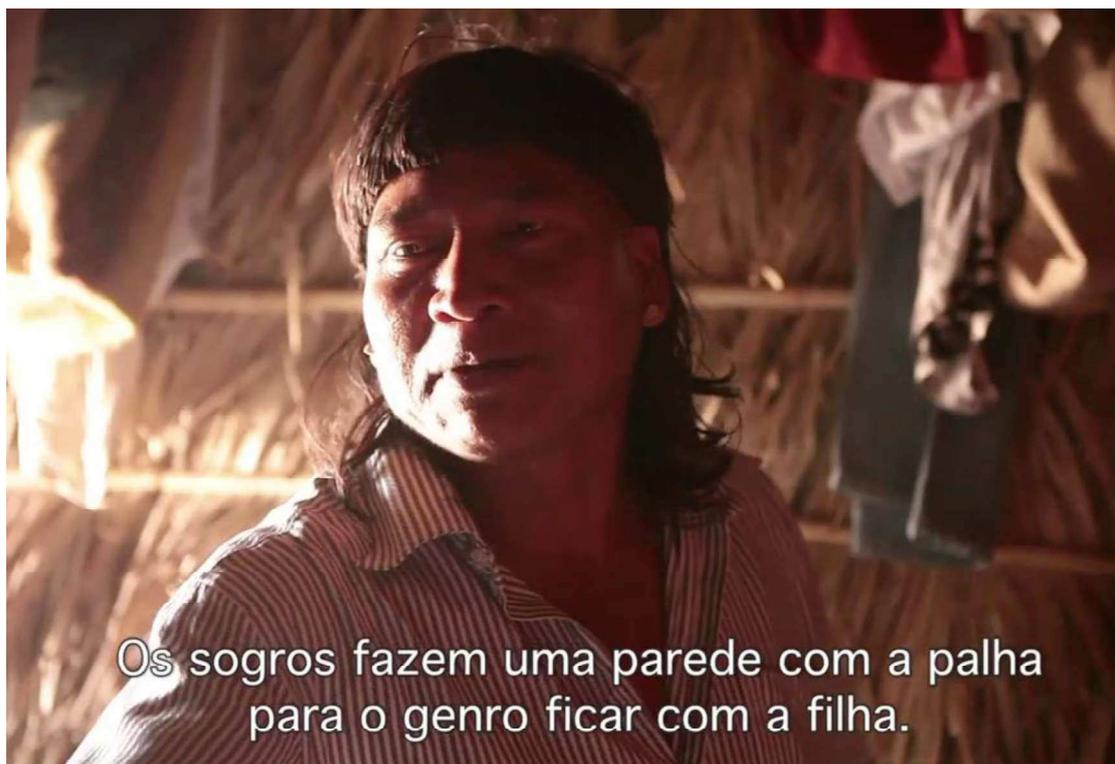


Foto 02 – Frame do Cacique José Guimarães apresentando a casa xavante ao espectador waradzu

Como líder de sua aldeia, Guimarães revela o afeto que cultiva pela casa tradicional: “Eu amo muito nossa tradição. Realmente eu amo muito. A madeira, a palha, todos materiais da natureza”¹⁰. Sua voz é corroborada pela fala de um outro ancião e astuto conhecedor da cultura xavante: “a casa que a gente vive e a nossa tradição, nosso costume... É dentro dessa tradição que a casa de palha deve ser construída”¹¹.

Empunhando um arco e flecha - como se tivesse armado para uma guerra - o cacique *Tsitoti* da aldeia Belém (*foto 03*), aparece enquadrado em plano médio, com o seu olhar direcionado ao diafragma da lente. Falando diretamente ao expectador *waradzu*¹², ele argumenta com firmeza: “o programa de casas que o governo está apresentando aos indígenas vai acabar com nossa cultura. É isso que nós vamos aceitar? Nós que vivemos aqui nessa região não queremos essas casas pequenas do branco”¹³. Na sequência, a próxima cena traz um “*take*” (em plano aberto) enquadrando uma casa de alvenaria que fora construída há sete anos antes, em uma aldeia localizada na terra indígena

¹⁰ Trecho do depoimento do cacique José Guimarães no documentário *Uma Casa, Uma Vida*.

¹¹ Trecho do depoimento do ancião Élcio Parine’edi no documentário *Uma Casa, Uma Vida*.

¹² *Waradzu* é o termo genérico que os Xavante se utilizam para identificar pessoas não indígenas.

¹³ Trecho do depoimento do cacique *Tsitoti* no documentário *Uma Casa, Uma Vida*.

Sangradouro. A minúscula casa de pouco mais de 40 m² possui três cômodos, divididos entre dois quartos e um terceiro espaço que funciona como um misto de sala e cozinha. Tal estrutura, quando pensada sobre a perspectiva da cultura Xavante, que comumente comporta a família do patriarca, seus genros, suas filhas, seus filhos e alguns netos, parece incompatível com tal organização familiar.



Foto 03 - Cacique Tsitoti – Documentário Uma casa, uma vida. (frame)

Quando o homem xavante consolida o matrimônio, ele vai morar na casa dos pais de sua esposa, sendo esta família conceituada como uxorilocal. Por vezes é comum que um grupo de irmãos se casem com um grupo de irmãs, ou que um único homem se case com duas ou mais irmãs. Essa dinâmica familiar proporciona que, em um dado momento do domicílio, o número de habitantes na residência gire em torno de 15 ou mais pessoas. Com a mudança para casa de seu sogro, o homem ganha novas responsabilidades. É ele quem terá a incumbência de prover o sustento do novo lar. O fruto da caça e da pesca será entregue diretamente à sua sogra, que fará uma divisão equitativa entre os membros da casa e outras famílias que porventura compartilhem aquele espaço¹⁴. Enquanto morar na casa, ele deverá obedecer às orientações do sogro. Por sua vez, o sogro, constrói um

¹⁴ PEREIRA; SANTOS, et all, (2014) comentam que “a base da composição do domicílio Xavante encontra-se na família extensa, ou seja, um casal mais velho, suas filhas e respectivos esposos, além dos netos e, eventualmente, pessoas idosas (mães ou tias), cujos núcleos familiares originais se dissolveram”(PEREIRA; SANTOS, et all., p. 191, in Antropologia e História Xavante, 2014).

quarto, com palhas de buriti, para que o genro e a filha possam ter intimidade e construir sua nova família. Tipicamente esta é a única divisão interna da casa, que vai permanecer desta forma até que o genro seja escolhido como padrinho de um adolescente que será iniciado no *wapté*¹⁵. A partir de um então, ele ganha liberdade e não precisará mais esconder sua vida íntima. Quando o primeiro filho do genro se casa, ou seja, no casamento do primeiro neto, o genro (que agora também se tornou sogro) fará uma nova casa, dando início a um novo ciclo. Recapitulando: ao se casar, o genro vai morar com o sogro. A casa sofre uma primeira adaptação na qual será criado um novo cômodo (cercado com palhas de buriti) para que o casal possa ter privacidade e construir sua própria família. Quando começam a nascer os filhos desse casal, a habitação passa por uma segunda mudança, o genro, já acostumando com a família do sogro, passa a ter maior liberdade dentro da casa, ou seja, o cômodo é desfeito.

Um passeio provocativo com a câmera em plano sequência¹⁶ pelo interior da residência de alvenaria (aquela que fora construída há cerca de uma década por um projeto semelhante) mostra como esta dinâmica familiar fica insustentável, portanto, praticamente impossível de ser praticada dentro da casa proposta pelos brancos. A começar pelo minúsculo tamanho e pelas divisões originais, a estrutura coloca em xeque este viver familiar tradicional. Um corte abrupto na imagem leva o espectador novamente para o pátio da aldeia Belém. Armado para guerra - atestando a belicosidade típica do povo Xavante - *Tsitoti* desafia o expectador: “nós não vamos trazer a casa de alvenaria. Estamos construindo casas tradicionais como nossos ancestrais”. O que se vê nos próximos 60 segundos de imagem é um envolvente *clip* composto por imagens que evidenciam o trabalho coletivo de um grupo de brancos em conjunto com membros da comunidade xavante se organizando para uma nova experiência habitacional. Tal experiência atesta tanto uma resistência estratégica contra o projeto de casas de alvenaria, quanto a adaptação criativa do xavante que, conforme já descrevemos neste trabalho, tem sido a tônica da resistência cultural ao longo de décadas. Como uma resposta político/estética/arquitetônica, será construída uma habitação baseada em um princípio

¹⁵ *Wapté* é a cerimônia que inicia os meninos em um processo de reclusão parcial repleto de aprendizado pedagógico e cultural. Após 05 anos, o menino é considerado adulto e preparado para constituir sua família.

¹⁶ Para fins desta pesquisa, consideramos como *plano sequência* a filmagem de toda uma ação contínua através de um único plano (sem cortes).

sustentável, herança da sabedoria ancestral, mesclando as potencialidades do cerrado com a técnica disponibilizada pelo *waradzu*.

Sabidamente, duas comunidades Xavante deram uma resposta de mestre ao projeto que haviam recusado: não só continuariam com as habitações tradicionais como lhes dariam novos ares: agregar outros materiais sustentáveis à produção de suas casas. Com o apoio de um grupo de voluntários da associação TIBÁ (Tecnologia Intuitiva e Bio-arquitetura), as comunidades resolveram dar o troco: mostrar, com sua vivência empírica, que era possível aperfeiçoar a sustentabilidade da habitação agregando técnicas de outros povos.

O grupo TIBÁ começou a articulação com as comunidades a partir da ideia de promover a associação entre a arquitetura indígena, arquitetura africana e os conhecimentos procedente da cultura dos brancos. Foi formado a partir da iniciativa de voluntários e arquitetos para executar propostas de construção com técnicas sustentáveis. A integração do grupo com as comunidades Xavante objetivou a construção de duas casas nas aldeias Belém e Santa Cruz utilizando técnicas de bio-construção e arquitetura intuitiva Xavante, visando aproveitar as alternativas sustentáveis oferecidas pelo cerrado.

“Esta casa é de barro vivo... de barro vivo como nós!” dispara o cacique *Tsitoti* tentando traduzir ao branco a ideia de que a casa não é uma estrutura morta, mas uma tecnologia que se conecta com seus habitantes, intervindo diretamente em seu modo de existência. Opondo-se à técnica da casa de cimento, o ancião nos lembra que a casa sustentável é feita da mesma terra que “entrega o alimento sagrado”. Com tal estratégia, as aldeias Belém e Santa Cruz também procuravam mostrar às outras comunidades Xavante que seria possível resistir ao programa governamental, valorizando a casa tradicional e implementando outros materiais que podem ser acessados facilmente no território. Desta forma, marcavam sua posição contestando a “casa morta” do branco que, na avaliação das lideranças, poderia comprometer dinâmicas fundamentais da cultura xavante. O cinema, neste sentido, foi a linguagem encontrada para apresentar o recado à sociedade envolvente, mas também às outras comunidades.

O olho do tigre

Das nove terras indígenas reconhecidas e demarcadas para o povo Xavante, todas estão inseridas no cerrado mato-grossense, mais especificamente no leste do estado de Mato Grosso. Durante séculos este povo conseguiu conhecer e dominar as potencialidades e os segredos do seu território. É deste rico bioma que eles conseguem

prover boa parte de seu sustento. Dominam, como ninguém, diferentes espécies de plantas e raízes que são utilizadas para fins medicinais e alimentares. Do Buriti (*Mauritia flexuosa*) fazem o telhado e edificam as casas tradicionais; as mulheres produzem uma grande variedade de cestarias, com destaque para o bakité - um cesto que pode ser produzido em diferentes tamanhos e que possui múltiplas utilidades, tais como: carregar as crianças pequenas e recém nascidas, transportar alimentos, conduzir animais abatidos nos caçadas, acomodar as cabaças com água, entre outras funcionalidades. Também da palha do buriti os homens produzem as esteiras que são usadas nas cerimônias. É comum, durante os meses mais secos do ano, as expedições feitas exclusivamente por mulheres e crianças cujo objetivo é explorar o cerrado durante dias para realizar a coleta de sementes e frutos como jatobá, pequi, bocaiuva, mangaba e gabioba, que são usados como alimentos para diversificar a dieta alimentar.

Essa afeição pelo cerrado pode ser observada, de forma direta e indireta, em diferentes documentários produzidos por Divino Tserewahú. Desde muito cedo, quando ainda descobria os segredos de sua câmera de fitas *mini-dv*, o jovem entusiasta se preocupava em acompanhar as expedições. Registrar o sucesso das caçadas no cerrado era uma exigência dos velhos. Em uma destas caçadas, Divino lembra que, para fugir do fogo teve que entrar em uma lagoa repleta de sucuris. Para não ser percebido pelas serpentes, teve que ficar por mais de duas horas sem se mexer e com o corpo praticamente submerso na água; apenas os braços e a câmera que apoiava em uma de suas mãos ficaram protegidas das turvas águas. Tanto esforço, segundo o corajoso explorador, era necessário para garantir “um registro autêntico da imagem, como um *waradzu* nunca tinha feito”.

Seth Garfield (2011) e Laura Graham (2018) argumentam que após os Xavante abandonarem as táticas mais agressivas de enfrentamento, passam a avaliar que um viés de grande força política estava no reconhecimento e valorização de sua singularidade cultural e social. Para os autores, tais marcadores tem sido pilares que sustentam uma forma autêntica de ser “Xavante”. Certamente alinhado a este pensamento, *Tserewahú* filma, em 2009, um documentário com o intuito de revelar a história de constituição de sua comunidade enaltecendo o papel dos primeiros anciões que chegaram à Missão Salesiana de Sangradouro. Neste filme seu argumento central parece orbitar pelo seguinte entendimento: mesmo diante de diferentes investidas de fazendeiros, posseiros e órgãos governamentais que buscavam, a qualquer custo, a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional perpetuando uma ideia de progresso na qual o índio deveria se tornar

um trabalhador e contribuir com o desenvolvimento da próspera nação brasileira, os Xavante conseguiram sustentar sua autoestima e fazer valer um modo de vida diferenciado.

A primeira cena do documentário *Tsõ'rehipãri – Sangradouro* (2009, 28 min) já anuncia o tom paradoxal pelo qual a narrativa será atravessada: uma imagem aérea do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro - símbolo do progresso desenvolvimentista do governo militar - apoiada com a seguinte narração em *off*: “o Rio de Janeiro é o ponto inicial de uma nova incursão pelos sertões bravios a que o progresso e a civilização ainda não chegaram. O avião, reduzindo a distância, vai tornando cada vez menos penosa a penetração no oeste selvagem”. Trata-se de um trecho do filme *Sertão: entre os índios do Brasil Central*¹⁷ que Divino sabiamente se apropriou para recontar a história do contato, agora, a partir de seu próprio ponto de vista.

Na sequência, sob a imagem de um plano aéreo enquadrando um conjunto de “malocas” xavante, filmada pelo SPI na década de 40, presenciamos uma repentina *elipse*¹⁸ denotando a passagem de tempo para a atual aldeia Sangradouro. Com a impactante trilha “*Eye of the tiger*”¹⁹, da banda americana *Survivor Band*, nos surpreendemos com a imagem de um Divino bastante pomposo: óculos escuros, chapéu de palha e uma camiseta do projeto Vídeo nas Aldeias. Ao manusear a sua farfalhada caixa de som, aumenta o volume dando uma maior dimensão para a trilha cosmopolita do *rock and roll* americano. A montagem²⁰ que segue apresenta outros ícones da “modernidade” já assimilados na aldeia: enquanto um velho celta branco se espreme nas ruelas apertadas, um grupo de xavante disputa uma partida de futebol. Um outro corte volta para a imagem de Divino, que agora, com o tórax descoberto, carrega uma câmera e um tripé. Esta sequência, preparada arditamente para o expectador, é digna de uma acentuada carga simbólica. A começar pela dicotomia entre a *Civilização e Barbárie*, manifestada explicitamente na narração de Genil Vasconcelos, o filme joga com a aparente assimilação irreversível representada nas curtas tomadas do automóvel e do futebol, costuradas por uma trilha musical americana.

¹⁷ Produzido por Genil Vasconcelos, o filme foi rodado em 1949 como propaganda para demonstrar o “sucesso” das incursões do governo Vargas na Amazônia Legal.

¹⁸ Efeito utilizado na montagem de um filme para denotar a passagem de um tempo histórico na narrativa cinematográfica.

¹⁹ *Eye of the tiger* foi a música tema do filme *Rock III*, protagonizado por Sylvester Stallone na década de 80.

²⁰ O termo técnico *montagem* designa a organização dos planos de um filme em certas condições de ordem e duração.

Contrariando o que o plano fílmico denota simbolicamente na sequência descrita, a narrativa segue reivindicando que, apesar das diferentes intrusões da sociedade nacional, os Xavante permanecem firmes e resistentes. Desnudo, tal qual seus antepassados (que na época do contato enfrentavam os invasores com bordunas e flechas), Divino ostenta a câmera, atualmente sua principal arma de ataque e defesa (*foto 04*).

A partir de uma abordagem bastante honesta da realidade da aldeia sangradouro, *Tsõ'rehipãri* busca evidenciar como eram equivocadas as previsões oficiais da década de 1970 que atestavam o desaparecimento dos povos indígenas no Brasil enquanto seguimentos etnicamente diferenciados. O filme, através de um conjunto de depoimentos dos anciões, volta ao ano de 1957, quando, depois de séculos de resistência e fuga, um grupo Xavante se refugiou na missão Salesiana de Sangradouro. Depois de resistirem a um grande projeto de monocultura de arroz implementado pela Funai na ditadura militar, Divino mostra, neste documentário, os principais desafios da comunidade em meio a avalanche de mudanças que estão vivenciando.



Foto 04 – Documentário *Tsõ'rehipãri Sangradouro*. Divino entrevista ancião da aldeia Sangradouro.

Uma ilha cercada por um mar de soja

No início dos anos de 1971, um projeto audacioso da Funai pretendia introduzir a agricultura mecanizada nas terras indígenas Xavante com objetivo de torná-los produtores de arroz. O Governo Federal investiu pesado para que o projeto de “Desenvolvimento Comunitário das comunidades Xavante” prosperasse. Foram adquiridos maquinários e realizados uma série de contratos com engenheiros para adequar o solo do cerrado à nova dinâmica da monocultura. O objetivo político do projeto, conforme relatado por Set Garfield (2011) e Laura Graham (2018) - entre outros pesquisadores - era fixar o Xavante à terra, minando o nomadismo que exigia a circulação por extensos territórios. Acontece que durante a década de 1970 registra-se um período de extensas disputas territoriais no estado de Mato Grosso. Posseiros, fazendeiros e grandes corporações agropecuárias brigavam pelos títulos que, em grande parte ilegais, eram emitidos pelos governos estaduais e federal. Os Xavante estavam no meio desta guerra tentando garantir o que ainda restava de seus territórios. Como uma forma de tentar acalmar os ânimos, ao mesmo tempo em que buscava fixar o Xavante em um diminuto território, o projeto prometia o progresso para as comunidades inseridas na empreitada.

Algumas comunidades, como as aldeias *Parabubure* (localizada na terra indígena que leva o mesmo nome) e *Etehenritipá*, na TI Pimentel Barbosa até que tiveram um relativo sucesso nos primeiros anos do projeto. Obtiveram colheitas bastante generosas que, inclusive, proporcionaram a comercialização no mercado local. Este resultado trouxe novas fagulhas de esperanças para as comunidades, mas por outro lado, acirrou as disputas entre as diferentes aldeias. Graham (2018), lembra que durante os primeiros anos do projeto, diferentes comunidades passaram a disputar entre si para terem acesso às benesses oferecidas pela Funai. O maquinário estacionado no pátio da aldeia era sinônimo de *status* e poder (GRAHAM, 2018).

Segundo as observações do missionário salesiano Bartolomeo Giaccaria (2000) este projeto foi a maior ameaça para a sobrevivência cultural do povo Xavante depois dos contatos iniciados na década de 1950. Em algumas comunidades as expedições de caça e coleta de sementes foram quase que completamente abandonadas. Se antes, com uma prática de vida seminômade, era possível articular o calendário cultural – incluindo os diferentes rituais de iniciação social e religiosa – às diferentes estações do ano (em especial o período das secas e o período das chuvas); agora, a fixação à terra - através da agricultura extensiva - passava a ameaçar importantes aspectos da vida social destas comunidades.

Com o avanço da década de 1970 foi possível constatar inúmeras circunstâncias de tensão entre diferentes comunidades e fazendeiros que se aproximavam cada vez dos territórios habitados pelos xavantes. As pressões sobre a Funai, demandadas por diferentes lideranças também aumentaram consideravelmente. Em pouco tempo o acesso à assistência técnica, tanto para a manutenção do solo como para a reparação do maquinário pesado, se tornou irrealizável. A Funai não dava mais conta de atender a tantas demandas. Os problemas aumentaram e as verbas para o financiamento do plantio e colheita se tornaram cada vez mais escassas. Garfield (2011) relata que a situação se tornou insustentável ao ponto do projeto ser, paulatinamente, abandonado.

No início dos anos oitenta o leste de Mato Grosso deixará de ser agenda prioritária do governo. A agenda estratégica para o interior do país, seria transferida para a ocupação do norte do estado através de diferentes projetos de colonização agrícola. Tal conjuntura certamente contribuiu para o fracasso e conseqüentemente para o abandono do projeto por parte da ditadura militar e seu órgão indigenista, a Funai. Vale lembrar que no auge da ditadura militar a Amazônia Legal, cujo portal de entrada é o município de Barra do Garças, no leste de Mato grosso, era vista também como uma questão de segurança nacional.

O total abandono do projeto deixou na comunidade um cemitério de máquinas enferrujadas e uma drástica mudança na dieta tradicional Xavante: o arroz se tornou um dos principais alimentos consumidos entre a etnia.

Paralelamente a este embaraçoso projeto iniciava-se a articulação de diferentes lideranças indígenas em busca de uma união política que pudesse garantir o direito aos territórios originários que, diante da expansão das fronteiras agrícolas, estavam cada vez mais ameaçados. O processo de abertura política, que se iniciaria a partir de 1982, viria a ser um fator preponderante para o amadurecimento destas organizações e de sua articulação com diferentes frentes de luta no campo social.

Ganhava força o Movimento Indígena cuja articulação seria de fundamental importância durante o processo da Constituinte e para a garantia dos direitos aprovados no texto constitucional²¹. Dentre eles, vale destacar neste momento, o reconhecimento do direito originário à posse dos territórios ancestrais, a valorização e implementação da educação indígena diferenciada e o reconhecimento do direito político das associações e entidades lideradas por indígenas.

²¹ O Movimento Indígena será discutido, de forma mais aprofundada, em capítulo próprio que está em desenvolvimento para esta tese.

Certa feita, enquanto apreciava um café com Divino Tserewahú, durante uma visita que ele fizera ao Núcleo de Produção Digital da UFMT, ele me relatou que sua comunidade, a aldeia Sangradouro, havia participado do projeto de monocultura de arroz e que lá, também, havia sido um grande desastre. As grandes caçadas coletivas, as expedições pelo cerrado, logo voltaram a fazer parte do cotidiano da aldeia. Como forma de resistência muitos de seus pares haviam se recusado ao trabalho exigido pela dinâmica da agricultura em grande escala. Também relatou alguns episódios, que podem ser traduzidos como táticas de sabotagem aos maquinários. O que se pode propor como linha interpretativa para este e muitos outros relatos, aliados às conclusões de etnógrafos que acompanharam o “projeto de desenvolvimento comunitário para as comunidades Xavante” é que, fundamentalmente, esta ação tinha a clarividente intenção política de fixar o Xavante em um território delimitado, alterando drasticamente sua dinâmica social e cultural. Assim sendo se configurou como uma proposta vertical que ignorava totalmente os desejos daqueles que seriam os principais envolvidos.

Compilando ao essencial, as consequências desastrosas do projeto de implementação da monocultura do arroz nas comunidades xavante, podem ser assim descritas: [a] total inadequação do projeto ao modo de vida tradicional da etnia, ameaçando a dinâmica social no interior das comunidades; [b] interferência no calendário cultural, afetando a organicidade dos diferentes rituais praticados ao longo do ano; [c] exigência de um padrão de trabalho totalmente incompatível com as comunidades provocando o sedentarismo e a parcial fixação em um território delimitado; [d] acirramento das disputas entre diferentes comunidades pelo acesso aos investimentos e maquinários providos pela Funai, potencializando o faccionalismo entre os grupos e [e] a redução acentuada do consumo de proteínas na dieta xavante, inserindo o arroz como um dos principais alimentos.

James Scott (2009) ao estudar as relações políticas no cotidiano de camponeses coletores de arroz na Malásia e outros grupos subalternos, ressalta que, a longo prazo, a resistência contínua - muitas vezes velada no cotidiano em atos individuais e atravessada por um acentuado componente de viés cultural - pode impor limites e desarticular os poderosos e suas ambições. Neste sentido, o autor argumenta que grandes projetos de políticos e burocratas urbanos voltados para a intervenção no campo quase sempre fracassam em decorrência da falta de conhecimento da realidade local e, em grande medida, diante da resistência cotidiana, muitas vezes, sem uma organização explícita, portanto clandestina e operada por agentes anônimos. A resistência infrapolítica (SCOTT,

2009) dos Xavante, diluída no cotidiano e traduzida em pequenos atos (como a não adequação às normas exigidas para a lida com a lavoura em grande escala ou até mesmo o prolongamento das expedições no cerrado como estratégia de não presença ao trabalho formal) certamente contribuíram para minar as intenções do estado em tornar o “índio” um “trabalhador brasileiro”.

Por mais que, em um primeiro momento, aparentemente ele tenha se mostrado vantajoso para uma ou outra comunidade, seu insucesso está intimamente ligado a um forte processo de resistência manifestado seja na recusa pelo trabalho, em ações de boicotes, ou através da não adaptação proposital de muitos indivíduos. Também é digno de registro a “guerrilha silenciosa” (SCOTT, 2002) travada contra aqueles que lhes queriam roubar a dignidade e autonomia de seu modo de vida. Tais ações, depreendidas de práticas individuais ou coletivas minaram paulatinamente os grandes objetivos do projeto.

Scott (2002) argumenta que não é uma exceção à regra o fato de que iniciativas de governos impopulares terem sido levados à extinção pela resistência passiva de sujeitos subalternos. Para o autor, a forma de resistência passiva se expressa através de pequenas ações, muitas vezes dissimuladas, tais como atos de sabotagens sutis, de não participação, de evasão de descumprimento de rotinas. Assim como os camponeses de uma aldeia na Malásia, observados por Scott (2002), os Xavantes também desenvolveram suas próprias formas de resistência, tais como: a não adequação proposital aos esquemas exigidos para o trabalho na monocultura, as constantes ausências aos locais de manejo e até mesmo as participações nos rituais que se alongavam por dias podem ser compreendidas como práticas de resistência e oposição ao projeto governamental. Essas técnicas defensivas engendram uma autêntica guerrilha silenciosa que aos poucos foi minando por dentro e destruindo a *Torre de Babel* engendrada pelo governo militar. Resumidamente, é possível entender o processo de resistência ao projeto de monocultura imposto ao xavante, a partir de duas perspectivas: a primeira, constituída por ações disseminadas no cotidiano – conforme destacado acima – que inviabilizava a eficácia produtiva do projeto, provocando, em pouco tempo, sua inviabilidade comercial; de outro lado, a articulação de diferentes lideranças que, a cada ano, aumentavam suas demandas para com a Funai, exigindo investimentos e maquinários.

Na continuação de minha conversa com Divino, antes do último gole de café, ele acrescentou, em um tom permeado de ironia, que os xavantes de sangradouro resistiram e venceram a monocultura do arroz, agora resta derrotar a ameaça da soja, pois sua aldeia

é como uma ilha: “cercada por um mar de soja”. A ideia da ameaça do agronegócio, principalmente a produção em larga escala da soja, é uma tônica potencialmente presente em seu documentário. Em *Tsõ 'rehipãri* essa reivindicação aparece de forma mais explícita em uma cena, na qual os pais de Divino aparecem trabalhando na roça de toco, plantando o feijão xavante em meio ao cerrado bastante preservado, enquanto que, na sequência, as próximas imagens denunciam a devastação do meio ambiente e a eminência da monocultura. Um enquadramento, em plano aberto, das gigantescas máquinas de colher trabalhando próximo aos limites da terra indígena atestam a preocupação de Divino e selam a real ameaça à sua comunidade.

A majestosa sombra do Jatobá

Naquela madrugada o frio do cerrado estava cortante. Antes mesmo do sol nascer estávamos cruzando as estreitas veredas em meio a vegetação esverdeada que tocava a linha do horizonte. O cacique José Guimarães e seus dois filhos optaram por seguir na carroceria da F4000, novinha em folha, adquirida recentemente por uma associação criada na aldeia. Ali, sentados, tiveram uma longa conversa em meio aos solavancos da estrada esburacada que ligava a aldeia Santa Cruz à aldeia Éténhitipa, nosso destino final. Até pouco tempo atrás este percurso, que de carro leva em torno de 2h30, era costumeiramente feito a pé para a visita à parentes e outros interesses das duas comunidades.

Desta vez estávamos indo até aldeia do cacique Jurandir para participar de um ritual fúnebre, no qual, o cacique José Guimarães, nosso anfitrião na aldeia Santa Cruz, iria participar exercendo uma importante função ritual.

Na noite anterior, após acompanhar a reunião do conselho dos homens no centro da aldeia, José Guimarães havia me convidado para fotografar a sua participação no ritual, já que ele iria exercer uma função de grande importância na cerimônia que marcava a partida definitiva de sua tia para dimensão dos mortos. Os Xavante acreditam que quando uma pessoa morre seu espírito (*da-höibawarõ*) vai habitar um lugar especial. Deste lugar os espíritos protegem aqueles que continuam habitando o mundo dos vivos. Alertam sobre os perigos da mata, interferem para que a colheita seja bem-sucedida, para que as crianças se desenvolvam com força e saúde e para que os velhos continuem sábios. Nesta

crença, este lugar sagrado fica no interior da Serra do Roncador. É lá que se localiza o mundo dos espíritos, os guardiões dos vivos.

Quando chegamos em *Éténhitipa* o sol já estava iluminando completamente um imponente céu azul. O velho Guimarães sentou-se embaixo de uma cabana coberta com palhas de buriti, onde iria dar início à sua ornamentação ritual. Segurando uma afiada lâmina de barbear, o filho mais velho de sua recém falecida tia raspou-lhe completamente os cabelos. O ato de raspar os cabelos representa respeito e luto para com a pessoa falecida e é feito toda vez que um parente próximo vai a óbito. Esta cena foi a primeira de uma generosa coleção registrada naquele dia. Logo que as ações ritualísticas foram ganhando intensidade, com a reunião de um numeroso grupo de familiares, pude avistar um jovem xavante empunhando uma atenta câmera que fotografava e filmava todos os detalhes do ocorrido.

Foi assim que conheci Utebrewê. Nascido na aldeia *Éténhitipa*, ao lado da Serra do Roncador, ele havia herdado – já a alguns anos – o ofício de seu sogro, Caime Waiassé. Como já abordamos nesta pesquisa, Waiassé foi um dos primeiros cineastas indígenas a serem formados pelo projeto Vídeo nas Aldeias. Seu trabalho com a câmera iniciou-se antes mesmo do contato com Vicente Carelli. Na década de 1980, ele foi presenteado pela antropóloga Laura Graham com uma câmera e um gravador. Desde então, ele recebeu a missão de ser o cinegrafista oficial para os registros dos rituais da aldeia. Quando se tornou adulto e concluiu o curso de graduação, passou a trabalhar na escola de sua comunidade e precisou dividir o seu tempo entre os registros e as atividades pedagógicas. Quando esta pesquisa foi realizada, no ano de 2018, Caime ocupava um cargo de representação, como professor indígena, no Centro de Formação e Atualização dos profissionais da Educação (CEFAPRO), ligado à Secretaria de Educação do estado de Mato Grosso. Sem poder se dedicar integralmente ao ofício que outrora fora atribuído pelos velhos, ele passou seus conhecimentos para seu genro, o jovem Utebrewê.

Durante o tempo que acompanhei o ritual naquela manhã pude perceber que Utebrewê não se desfez sequer um instante de sua câmera. Era como se aquele equipamento fosse uma extensão de seu próprio corpo. Aliás, por diversas vezes, foi seu próprio olho. Logo percebi que não dava para “concorrer” com o jovem *dapotó'wa*²². Haja vista o pertencimento que cultivava na comunidade, ele sempre dava um jeito de obter os melhores ângulos para capturar os fragmentos daquele momento. Tal

²² O termo *dapotó'wa* faz referência a pessoa que manipula a câmera de vídeo, por sua vez denominada como *daptozé* (LEAL, CAMINAT et al, 2015)

pertencimento do realizador indígena para com seu povo, sua comunidade, parece ser um dos grandes diferenciais na legitimidade de seus registros e, conseqüentemente, da potência das narrativas audiovisuais decorrentes desta circunstância. Avalio que este registro imersivo proporciona uma grande força para o cinema indígena. No filme *Waia'Rini – o poder do sonho*, do cineasta Divino Teresewahú, a força imersiva do registro ganha evidência na narrativa. Aliás, arrisco dizer, que ela é expressa com tanta força que Divino é a um só tempo, participante ativo do ritual e cineasta que registra detalhes inalcançáveis por qualquer outro *waradzu*. Este jogo imprime autenticidade ao documentário, ao mesmo tempo em que subverte procedimentos ocidentais da produção fílmica, tornando o realizador personagem do seu próprio filme.

Quando a paramentação ritualística foi finalizada, o cacique Guimarães havia se tornado um (*VER NOME RITUALÍSTICO*), uma espécie de diplomata que iria intermediar o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Sua participação no ritual denotava o afeto e admiração cultivado tanto por ele para com a família do morto, quanto a que a família do morto nutria por ele. Seu corpo foi pintado com uma mistura de urucum com cera de abelha, sua cabeça raspada acentuava o pertencimento ao ritual. Por fim, recebeu, sobre sua cabeça, uma farinha de polvilho fabricada com a poupa da mandioca colhida da roça tradicional. Ele agora, junto com seu primo, estava pronto para intermediar a trajetória espiritual de sua tia até a Serra do Roncador.

O próximo passo do ritual seria uma caminhada até a cova onde o corpo de sua tia fora enterrado dois dias antes. Para fazer o registro desta importante fase do ritual, Utebrewê pediu que eu ficasse na retaguarda enquanto ele faria as imagens do enquadramento frontal. Desta forma, teríamos os dois principais pontos de vista da curta procissão até o cemitério tradicional, localizado a aproximadamente 300m do pátio da aldeia. Por respeito aos segredos do povo Xavante não irei relatar os outros procedimentos do ritual. No entanto, tem um pequeno e instigante detalhe que quero compartilhar: após a última invocação fúnebre, o espírito estaria pronto para seguir seu caminho rumo a Serra do Roncador. Subitamente, uma revoada de pássaros apareceu sob nossas cabeças e, após alguns rodopios, sumiram no horizonte em direção ao leste. Quando eu já descansava, sentado embaixo de uma majestosa sombra de um pé de Jatobá fui indagado por Utebrewê se havia observado os referidos pássaros. Minha resposta foi afirmativa e despreziosa. E foi daquele jovem que emanou a explicação: os pássaros estavam ali para acompanhar o espírito até sua morada final: a Serra do Roncador. Eram elas que iriam garantir que a viagem fosse segura. Desde então, o trabalho e a sabedoria de Utebrewê passaram a fazer

parte de meu interesse nesta pesquisa. Passei a observar mais atentamente a importante missão que desenvolvia em sua comunidade.

Em nossas primeiras conversas tivemos certa dificuldade em nos entendermos. Utebrewê não dominava completamente o português e eu, por minha vez, entendia apenas um ou outro termo em xavante. Isso não inviabilizou nossa comunicação. Perguntei a ele porque registrava tudo que passava em seu redor. Em um primeiro momento, ficou em silêncio, pensativo. Olhou para a fresta de sol entre os galhos do imponente jatobá e respondeu: “é para manter na memória, para não esquecer, para ficar vivo!”

Graham (2018), a partir de relatos dos anciãos, interpreta que na organização social xavante, os mortos compõem uma espécie de categoria de idade, a última do ciclo de existência do indivíduo:

Com a morte, os indivíduos passam do reino dos vivos para o reino dos mortos. Das pessoas más, diz-se que se transformam nos chamados abazehire. A maioria dos mortos, porém, torna-se o tipo de ser que se conhece como wazabari'wa (sare'wa). Ainda que muita gente tenha medo de entrar em contato com os wazapari'wa, eles, que podem assumir tanto formas animais como forma humana, são considerados seres que cuidam dos vivos (GRAHAM, 2018, 156).

A organização social do povo xavante é configurada a partir de dois clãs, o *öwawê* (rio grande ou água grande) e *poriza'õno* (girino). O indivíduo, quando nasce, herda diretamente o clã do pai. Também existem quadro classes de idade para cada clã, cujo pertencimento está relacionado à idade e às experiências que cada sujeito vai acumulando ao longo de sua vida. A passagem de uma classe de idade para outra, é sempre marcada por um ritual. Ainda de acordo com os relatos coletados por Graham (2018) esta mesma classificação é aplicada ao mundo dos mortos.

A interrelação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos denota uma estratégia de perpetuação da cultura xavante que não se esgota com o desaparecimento da vida biológica. Aguerridos à importância política que sobressai sob a perspectiva cultural, “os Xavante engajam-se continuamente em tentativa de estabelecer uma continuidade entre os vivos e os mortos, de alinhar presente e passado, e de promover uma perpetuação cultural ao longo do tempo” (GRAHAM, 2018, p.158). Dentre a conjuntura de perdas e ganhos enfrentada pelos Xavante, desde o contato oficial em 1947 e sua posterior “rendição” para uma relação amigável com não-indígenas, é possível compreender uma mudança sistemática em sua forma de fazer política e lutar por seus direitos.

A perpetuação cultural têm sido, entre os xavantes, uma eminente chave de afirmação política. Os velhos, através da oralidade, buscam garantir que esta perpetuação

seja alimentada e mantida no seio social. As histórias sobre a vida e a morte, o acesso ao mundo dos mortos através dos sonhos, contribuem para a manutenção da vida social. De outra parte, jovens como Utebrewê, que ainda não alcançaram o mesmo nível de sabedoria dos velhos, que ainda irão acessar outras classes de idade, utilizam-se da força da imagem para alçarem o mesmo objetivo: promover a perpetuação cultural ao longo do tempo através da memória visual/imagética como forma de resistir ao assolamento cultural da sociedade envolvente.

Neste capítulo, percorri um caminho no sentido de compreender e mostrar como os Xavante tem adotado diferentes práticas de resistência em diferentes períodos históricos, trazendo um panorama analítico deste o processo de contato com a sociedade envolvente até a década de 1990. Argumentei que, se em um primeiro momento a violência e a belicosidade foram a principal tática da etnia, após o processo de contato ocorrido por volta do ano de 1947, na região do Rio das Mortes e Serra do Roncador, as articulações de caráter político e o reconhecimento estratégico de sua singularidade cultural foram as principais armas no processo contínuo de resistência e luta pela aquisição de direitos. Com o limiar da ditadura militar e em um contexto de luta por direitos humanos e democratização dos meios de comunicação, diferentes povos indígenas brasileiros tiveram acesso à tecnologia audiovisual. A partir de então, as produções cinematográficas protagonizadas por realizadores indígenas passam a disputar espaço na ordem da representação imagética e emergem como mecanismo chave para a preservação da memória coletiva e autodeterminação. Neste sentido, as obras aqui selecionadas, não encerram as iniciativas protagonizadas neste campo, ao contrário denotam a centralidade destas ações que são encampadas como ferramenta criativa de reinvenção cultural.

No próximo capítulo darei sequência para estas análises considerando as produções audiovisuais aqui já citadas e incorporando outras ainda não mencionadas. Meu desafio será construir uma reflexão a partir dos conceitos de *ante-campo* e *fora-de-campo* (BRASIL e BELISÁRIO, 2016), ou seja, o lugar mesmo da produção fílmica, analisando os fatores que corroboram e influenciam no modo de ser destas narrativas. Brasil e Belisário (2016), empenham-se em elucidar as implicações do *fora-de-campo* na constituição do cinema indígena. Nesta empreitada os autores buscam refletir sobre as influências de dispositivos extra fílmicos na constituição das narrativas. Argumentam que uma chave substancial para pensar o cinema indígena é considerar que, em sua constituição, “um filme se fortalece com as forças que atuam de fora para possibilitá-lo”

(BRASIL e BELISÁRIO, 2016, p. 604). A influência exercida pela comunidade em que o filme é realizado, o pensamento e o olhar dos anciões, a configuração da cosmologia e a relação com as forças da natureza são alguns dos dispositivos que atuam “de fora para dentro” e que conformam a singularidade do olhar nativo na constituição do filme. No próximo capítulo, nossa pergunta central será: como estes “dispositivos extra filmicos” atravessam os filmes do cineasta xavante Divino Tserewhahú?

Referências

- BRASIL, André; BELISARIO, Bernard. *Desmanchar o cinema: variações do fora-de-campo em filmes indígenas*. Sociol. Antropol., Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 601-634, dez. 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752016000300601&lng=pt&nrm=iso. acessos em 01 nov. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752016v633>.
- GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante* (1937-1988).
- LEAL, Samuel; CAMINATI, Francisco Antunes; HASEGAWA, Aline Yuri. *Dapodo, imagem Xavante* - DOI 10.5216/vis.v12i2.34484. *Visualidades*, [S.l.], v. 12, n. 2, mar. 2015. ISSN 2317-6784. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/34484/18266>. Acesso em: 26 jun. 2018. doi:<https://doi.org/10.5216/vis.v12i2.34484>.
- MAYBURY-LEWIS, David. *Algumas distinções cruciais na etnologia do Brasil Central*. In: Antropologia e História Xavante em perspectiva. Rio de Janeiro, Museu do Índio, 2014.
- GIACARRIA, Barolomeo. *Xavante ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande/MS: UDCB, 2000.
- GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. *Marãã Bododi – A territorialidade Xavante no Caminho do Ho*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Física – USP, 2008.
- GORDON, César. *Os Xavante e sua circunstância*. In: Antropologia e História Xavante em perspectiva. Rio de Janeiro, Museu do Índio, 2014.
- GRAHAN, Laura R. *Performance de sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. São Paulo: Edusp, 2018.

PEREIRA; SANTOS, et all. *Demografia, território e identidades: os Xavante e o Censo Demográfico de 2000*. In Antropologia e História Xavante em Perspectiva. Rio de Janeiro: Museu do índio – FUNAI, 2014.

SCOTT, James C. *Los Dominados y El arte de La resistência*. México: Ediciones, 1990.

SCOTT, James C. *Formas cotidianas da resistência camponesa*. In Revista Raízes. Vol.21, n.01, jan-jun-2002. Acesso em: 10-05-2018.

http://revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo_86.pdf